

القول بالله أكبر

في
سُرع التجريد

تأليف

سَيِّدُ أَهْلِ اللَّهِ الْخَامِدِ الْحَاجِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ الشَّيْخِ الرَّزَاقِيِّ

دارُ الإِيمَانِ للطباعة والنشر
أَبْرَانَ - قُتَيْبَة

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

٣٠٦٦٣

٨

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۷۱۷۱
تاریخ ثبت:

القول السديد

في شرح التجريد

الطبعة الاولى

سنة { ١٣٨١ هـ
١٩٦١ م

مشخصات الكتاب

-
-
- | | |
|-----------------|----------------------------------|
| * اسم الكتاب : | القول السديد في شرح التجريد |
| * المؤلف : | محمد المهدي الحسيني الشيرازي |
| * الناشر : | دار الايمان - قم |
| * عدد الصفحات : | ٤٢٠ |
| * الطبعة : | الأولى في إيران سنة ١٤١٠ هـ ١٣٦٨ |
| * المطبعة : | امير - قم |
| * عدد المطبوع : | ٣٠٠٠ |
| * السعر : | تومان |
-
-

ملاحظة: يحمل الاصل في قوسين كهذين ()

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ،
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين ، من الآن الى قيام يوم الدين .

وبعد :

فيقول محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي : هذه وجيزة في شرح
(تجميد الاعتقاد) للمحقق الحكيم الأقدم نصير الدين الطوسي - رحمه الله -
كتبته توضيحا للبراد في غاية الاختصار ، وتبعنا في الغالب كشف المراد
لآية الله العلامة الحلي - قدس سره - والشرح الجديد .
والله أسأل العصمة والقام والثواب ، انه ولي ذلك .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد أنبيائه
محمد المصطفى وعلى أكرم أحبابه .

فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ
نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

قال (ره) : (بسم الله الرحمن الرحيم - اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه) أضاف كلمة بعد الى كلمة حمد . ثم لا يخفى ان بعضهم منع من اطلاق
كلمة واجب الوجود على الله سبحانه لتوقيفية الأسماء ، وأجيب عنه بأنه مرادف
للسمدي والمرادف جائز نحو اطلاق لفظة ، خدا ، المرادف للفظ الله عليه
ورد بعدم قبول الترادف أولاً ، وعدم جواز اطلاق المرادف ثانياً ، ولذا
لا يجوز اطلاق لفظ ، الزارع ، وه المنبت ، ونحوهما عليه سبحانه ، وفيه بحث
طويل أوردناه في بعض كتبنا (والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى
أكرم أحبابه) على وفاطمة والحسين والأئمة عليهم السلام .

(فاني مجيب الى ما سألت من تحرير مسائل الكلام) وإنما سمي هذا العلم
كلاماً لأن أول مسألة وقع التكلم فيها هي مسألة انه سبحانه متكلم ، كما قيل ،
(وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد ، مما قاذني الدليل اليه ، وقوى اعتمادي عليه ، وسميته بتجريد الاعتقاد .

والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ، ورتبته على ستة مقاصد .

الاجتهاد (أفى أصول الدين ومقدماتها) مما قاذني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد (لتجريده عن الحشو والإوائد والمذاهب الفلاسفة .

(والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد) : (الأول) في الأمور العامة . و (الثاني) في الجوهر والعرض و (الثالث) في إثبات الصانع وصفاته . و (الرابع) في النبوة . و (الخامس) في الإمامة . و (السادس) في المعاد . ولا يخفى أن الأصل الثاني من الأصول الخمسة أعني العدل داخل في المقصد الثالث ولذا لم يفرد له مقصداً .

(المقصد الاول)

في الأمور العامة ، وفيه فصول :

(الفصل الأول) في الوجود والعدم وتحديدتهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك أو يشتمل على دور ظاهر

(المقصد الأول في الامور العامة) التي لا تختص بالهبة أو الوجود والواجب أو الممكن والجوهر أو العرض بل نتكلم في هذا المقصد عن أمثال هذه الامور عامة (وفيه فصول) :

(الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدتهما بالثابت العين) في الوجود (والمنفي العين) في العدم كما حددهما بهذين المتكلمون (أو) تحديدهما بما حددهما الحكماء من أن الوجود هو (الذي يمكن أن يخبر عنه و) العدم (نقيضه) فهو الذي لا يمكن أن يخبر عنه (أو بغير ذلك) كقولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا ومنفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا (أو يشتمل على دور ظاهر) خبر قوله : « أو تحديدهما ، بيان الدور : ان قولهم في تعريف الوجود ، الثابت ، عين الوجود فيتوقف معرفة الوجود على معرفة الثابت ومعرفة الثابت على معرفة الوجود ، وقولهم في تعريف العدم ، المنفي ، عين العدم ، وكذا قولهم في التعريف الثاني ، الذي ، يرادف الموجود فانه لا يشار به الى معدوم مطلق ذهنياً وخارجاً ، وقولهم في العدم ، لا يمكن ، الذي هو عدم ، عين العدم ، وكذا قولهم في التعريف الثالث ، ما يكون ، فان الكون عين الوجود ، وفي العدم ، ما لا يكون ، فان عدم الكون عين العدم .

بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود، والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه باطل

أقول : لا يخفى ما في هذه الكلمات من التسامح فتأمل . وعلى هذا فليس مرادهم من هذه التعاريف الحد الحقيقي أو الرسم (بل المراد تعريف اللفظ) وشرح الإسم الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح عند السامع كأن يفسر « الفدوكس » بالاسد ، بل نقول : انه لا يعقل تعريف الوجود أصلا (إذ لا شيء أعرف من الوجود) ومن البديهي ان المعروف يلزم أن يكون أجلى من المعروف . وكذا لا يمكن تعريف الوجود لامر آخر وهو ان الحد يلزم أن يتركب من الجنس الذي هو أعم ذاتي والفصل الذي هو مساو ذاتي ، ومن الواضح عدم شيء أعم من الوجود ولا مساو له .

هذا وجه عدم امكان تعريف الوجود ، ثم ان الفخر الرازي تصدى لبيان وجهين آخرين لإبطال تعريف الوجود ونحن نذكرهما أولا ثم نشرح العبارة فنقول : الوجه الاول بلفظ القوشي ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم - أعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم - بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يتوقف عليه البديهي أولى بالبديهية واليه أشار المصنف (ره) بقوله : (والاستدلال) الذي ذكره الرازي لإبطال تعريف الوجود (بتوقف التصديق بالتنافي) بين الوجود والعدم الذي هو بديهي (عليه) أي على تصور الوجود والعدم فيكونان بديهيين (باطل) كوجه البطلان : ان التصديق البديهي لا يجب أن يكون تصوراته بديهيًا ولذا نرى ان التصديق بعدم اجتماع الحر والبرد بديهيًا ومع ذلك لا نعرف حقيقتهم ، وكذا التصديق بأن لنا عالقا بديهي مع عدم بداهة ذات الخالق . والحاصل ان التصديق متوقف على تصور الطرفين اجمالاً

أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم باطل

لا معرفتهما بالكنه . الوجه الثاني ان تعريف الوجود اما بالحد أو بالرسم والاول مستلزم للدور أو الخلف والثاني مستلزم للدور ، وحيث استحالة يستحيل تعريف الوجود بيان ذلك : انه لو عرف الوجود لكان اما بجزئه أو بتمامه - في الحد - أو بأمر خارج عنه - في الرسم ، فلو كان تعريف الوجود بنفسه لزوم الدور ، وان كان بجزئه فذلك الاجزاء اما وجودات أم لا ، فان كانت وجودات لزوم الدور أيضا لانه تعريف للوجود بالوجود ، وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل أمر زائد كان الوجود محض ليس بوجود وهو خلف وان حصل لم يكن التركيب في نفس الوجود وهو خلف أيضا ، وان كان التعريف بأمر خارج عنه - وهو الرسم - توقف التعريف على اختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهذا دور أيضا .

والى هذا أشار بقوله : (أو بتوقف الشيء على نفسه) إشارة الى الدور اللازم من تعريف الوجود بنفسه ومن تعريف الوجود باجزائه على تقدير أن تكون وجودات (أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركبا) إشارة الى الخلف المستلزم من تعريف الوجود باجزائه سواء حصل عند اجتماعها شيء زائد هو الوجود أم لا (وابطال الرسم) عطف على بتوقف معنى يلزم على سبيل منع الخلو اما أحد الاشكالين الاولين من الدور والخلف - على فرض التحديد واما الدور - على فرض الرسم - والاولى أنه يقول بطلان الرسم فتأمل (باطل) خبر قوله : والاستدلال ، وجه البطلان اننا نختار الرسم وقوله : بأنه يلزم الدور ، غير صحيح إذ الناظر في اكتساب المية اذا تصور عوارضها وعلم من بينها ما يخص بها فاستفاد من تلك الخاصة تصور المية بنحو الرسم صح

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول
القسمة يعطي الشركة

تعريفها بعد بتلك الخاصة كما لا يخفى .

(مسألة) لما فرغ المصنف من البحث عن حد الوجود والعدم شرع في
البحث عن أحكامهما وبدأ باشتراك الوجود بين أقسامه من الوجود العيني
والذهني والواجب والممكن (و) استدلل لذلك بأمر ثلاثة :

الاول - (تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود) أفانا قد نجزم بأصل
الوجود وتردد في خصوصياته ، مثلاً إذا رأينا ممكناً ترددهما بين أن يكون
طته واحباً أو ممكناً وعلى تقدير كونها ممكناً تتردد بين كونه جوهرأ أو عرضاً
وهكذا فالامر المقطوع به مع تردد الخصوصيات هو أصل الوجود فيكون
مشاركاً بينها وإلا لم يقل بقاءه مثلاً لا يقل أن نجزم بكون هذه اللفظة اسم
مع التردد في كونها فعلاً أو معرباً . نعم يقل ذلك مع التردد في كونها معرباً
أو مبنيأ . أقول : لا يخفى أن الجزوم به إنما هو المفهوم المنتزع وهذا لا يستلزم
تهابه وجود الواجب والممكن فانه قد ينتزع مفهوم واحد من أمور
لا تشابه بينها .

(و) الثاني - (اتحاد مفهوم نقيضه) أي العدم فان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود
والعدم مع بدهاة الانحصار لان المفهوم اما موجود أو معدوم - فتأمل .

(و) الثالث - (قبول القسمة) فان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن
والجوهري والعرضي وهكذا ولو لم يكن الوجود مشتركاً بينها لم يصح التقسيم كما
لا يصح تقسيم الاسم على المعرب والفعل لما لم يكن مشتركاً بينهما ، والحاصل ان هذه
الوجوه الثلاثة (يعطي الشركة) وتذكير الضمير باعتبار كل واحد منها كما لا يخفى

فيتغير المية وإلا انحلت الماهيات أو لم تنحصر أجزاؤها

(مسألة) هل الوجود مغاير للمية أو جزئها أو العكس أو عيناها
المصنف وجماعة على أن الوجود مغاير للمية. وقبل الشروع في الاستدلال
لابد من التنبيه على مقدمة وهي أن المية كما يأتي عبارة عما به الشيء يكون
هو هو، مثلا مية الانسان هو الحيوان الناطق ومية الحمار هو الحيوان الناهق
وهكذا. اذا عرفت هذا قلنا: ان المصنف استدلل للغيرة بوجوده سبعة:

الاول - ما أشار اليه بقوله (فيتغير) الوجود (المية وإلا) فلو لم
يكن مغايراً لها (انحلت الماهيات) لو كان الوجود عينها (أو لم تنحصر
أجزاؤها) أي أجزاء المية ان كان الوجود جزئها، يبان ذلك ان الوجود
لو كان عين المية لزم اتحاد الميات بعد فرض أن الوجود مفهوم واحد
لأنه حينئذ يتشكل قياس هذه صورته: المية عين الوجود والوجود واحد
فالمية واحدة، وهذا ضروري بطلان إذ لازمه أن تكون حقيقة الماء والنار
واحدة، ولو كان جزؤها لزم عدم انحصار أجزاء المية ببيان الشرطية أنه لو
كان جزءاً للميات لكان جزءاً مشتركاً - إذ لا اشتراك للميات في غير
الوجود - ولو كان مشتركاً لزم امتياز بعضها عن بعض بأجزاء آخر
- وتلك الأجزاء الآخر لابد من وجودها لامتناع تقدم الموجود بالمعلوم -
وطيه فيكون الوجود جزءاً لتلك الفصول أيضاً فتلك الأجزاء لها أجزاء
أيضاً وتنقل الكلام في جزء الجزء وهكذا إلى أن يتسلسل، وحيث بين في
موضعه بطلان التسلسل يبطل كون الوجود جزء المية. بقی الكلام في أنه لو
كانت المية جزء الوجود ولم يتعرض له المصنف والظاهر أنه يلزم منه
التسلسل أيضاً لأن المية التي هي جزء الوجود اما موجودة أو معدومة،
والثاني غير معقول لأنه يلزم منه تركيب الوجود من اللاوجود، والاول

ولا انفكاكها تعقلا ولنحقق الامكان وفائدة الحمل

موجب للتسلسل لأن المهية التي هي جزء يكون لها وجود فيكون للجزء جزء وننقل الكلام الى الجزء الذي هو غير الوجود فنقول اما موجود واما معدوم الى أن يتسلسل . ثم اعلم ان هذه المسألة فرع المسألة الاولى إذ اتحاد مفهوم الوجود واشترائه يوجب مغايرته للمهية وإلا فلو كان الوجود مختلفا وكانت المهية عين الوجود لم يلزم منه محذور اتحاد المهيئات .

(و) الثاني - (لا انفكاكها) أي الوجود والمهية (تعقلا) فانا قد نتعلل المهية مع الشك في وجودها كما لو شككنا في وجود العنقاء وقد نتعلل الوجود ونشك في المهية كما لو تعللنا وجود العلة لهذا الاثر ونشك في انها جوهري أو عرضي ، فهذا الانفكاك في التعقل دليل المغايرة إذ لو كانت المهية عين الوجود لم يعقل الانفكاك كما لم يعقل الانفكاك بين الإنسان ونفسه .

(و) الثالث - (لنحقق الامكان) فان يمكن الوجود بحقق ضرورة ، ولو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتحقق يمكن الوجود . بيان ذلك : ان الواجب عبارة عما لا نسبة له الى العدم أصلا والممتنع عبارة عما لا نسبة له مع الوجود أصلا والممكن عبارة عما له نسبة الى الوجود والعدم على السواء فان وجدت علته وجد وان لم توجد غلته عدم ، فلو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتصور هناك تساوي النسبة الى الوجود والعدم كما لا يتصور تساوي نسبة الانسان الى الانسان وعدمه ولا نسبته الى الناطق وعدمه .

وان شئت قلت : الامكان نسبة بين المهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين (و) الرابع - (فائدة الحمل) للوجود على المهية . وبيانها : انا اذا حملنا الوجود على المهية وقلنا : المهية موجودة ، استفدنا منه فائدة لم تكن حاصلة قبل الحمل ، ولو كان الوجود عين المهية لم تحصل فائدة أصلا كما لا تحصل فائدة

والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركيب الواجب

في حمل الانسان على نفسه . هذا بالنسبة الى نفي العينية ، واما نفي الجزئية فان يقال : انا اذا حملنا الوجود على المية استفدنا منه فائدة لا من قبيل الشرح ، ولو كان الوجود جزءا ما كانت الفائدة من قبيل الشرح مثلما لو قلنا : الانسان ناطق .

(و) الخامس - (الحاجة الى الاستدلال) في اثبات الوجود للمية ، فاننا اذا قلنا : انتفاء موجود - مثلا - كان اثبات الوجود له محتاجا الى الدليل ولو كان الوجود نفس المية لم نحتاج الى الدليل ، إذ اثبات الشيء لنفسه لا يحتاج الى الدليل ، وهذا الدليل كما ينفي عينية الوجود للمية ينفي جزئيته لها إذ الجزء ذاتي وللذاتي لا يحتاج الى الدليل . مثلا اثبات جزئية السكر للسكنجيين لا يحتاج الى الدليل .

(و) السادس - (انتفاء التناقض) فان الوجود لو كان عين المية أو جزءا ، ثم قلنا المية مطبوعة لزم التناقض وكان ذلك مثل أن نقول : « الانسان ليس بانسان ، أو « الانسان ليس بناطق » ، فعدم لزوم التناقض عند حمل عدم على المية دليل على مغايرة الوجود للمية .

(و) السابع - (تركيب الواجب) إذ لو كان الوجود جزءا للمية كان وجود الواجب جزءا فكان هناك كلا أحد أجزائيه الوجود ، وحيث ان تركيب الواجب مستحيل كان جزئية الوجود للمية مستحيلا . مثله : ان الحيوان حيث كان جزءا من أنواعه كان كذا تحقق الحيوان تحقق المركب الذي هو عبارة عن الحيوان وفصله ، فلو كان الوجود كالحیوان كان كذا تحقق الوجود تحقق المركب وهو مستلزم لتركيب الواجب .

ثم اعلم ان هذه الادلة السبعة بعضها لإثبات عدم عينية الوجود للمية

وقيامه بالمهية من حيث هي هي فزيادته في التصور . وهو ينقسم
الى الذهني

وبعضها لإثبات عدم جزئيته لما وبعضها لإثبات كليتها .
(و) ان قلت : اذا كان الوجود غير المهية وكان قائما بها فاما أن يقوم
بالمهية حال وجود المهية ، واما أن يقوم بها حال عدمها والقسمان باطلان :
اما الأول فلاستلزام أن تكون المهية موجودة قبل وجودها ، واما الثاني
فلاستلزام قيام الصفة الوجودى بالمحل العدمى - مع ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له - واذا بطل القسمان كان اللازم القول بكون الوجود عين
المهية . قلت : ليس قيام الوجود بالمهية المعدومة ولا بالمهية الموجودة ، بل
(قيامه بالمهية من حيث هي هي) يعنى ان الذهن يرى مغايرة الوجود للمهية
واتصافها بها لانه في الخارج مهية موجودة ثم تتصف بالوجود أو مهية
معدومة ثم تتصف بالوجود حتى يرد أحد الاشكالين . توضيحه : ان من
شأن الذهن الحكم بمغايرة بعض الأشياء عن بعض اذا رأى الانفكاك بينهما .
مثلا : الذهن حيث يرى عدم التلازم بين العدد والزوجية - لامكان الفرد -
ولا بين العدد والفردية - لامكان الزوج - يحكم بمغايرة العدد للزوجية والفردية
ولانما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلو . اذا عرفت ما ذكرنا فقس المهية
والوجود والعدم طيه ، لحيث ان الذهن يرى عدم التلازم بين المهية والوجود
- لامكان عدم المهية - ولا بين المهية والعدم - لامكان وجود المهية - يحكم
بمغايرة المهية للوجود والعدم وانما يلزم أحدهما على سبيل مع الخلو
(فزيادته) أى الوجود ومغايرته للمهية (في التصور) لافى الخارج ، فان
قيام الوجود بالمهية ليس من قبيل قيام السواد بالمحل .
(مسألة) (وهو) أى الوجود (ينقسم الى الذهني) وهو الأمر

والخارجى والا لبطلت الحقيقية ، والموجود فى الذهن إنما هو الصورة
المخالفة فى كثير من اللوازم ، وليس الوجود معنى به تحصل المية
فى العين

المتصور فى الذهن (والخارجى) وهو الموجود فى الخارج ، وهذا القسم
الثانى من الوجود لا اشكال فيه لأحد وإنما الخلاف فى القسم الأول لجماعة
منهم نفوه والمحققون أثبتوه ، واستدل المصنف (ره) لتحقيقه بقوله :
(وإلا) يكن الوجود الذهنى متحققاً (لبطلت) القضية (الحقيقية) .
بيان ذلك : انه لو لم يكن الوجود الذهنى متحققاً لزم أن تكون القضايا كلها
غلطية ، مع انا نرى بصحة القضايا الحقيقية حيث نحكم بالأحكام الإيجابية
على موضوعات معدومة فى الأعيان . مثال القضية الخارجية : قتل من فى
العسكر ، ومثال القضية الحقيقية : الانسان حيوان ناطق ، حيث نحكم
بالمحمول على طبيعة الانسان وحقيقته سواء وجد فى الخارج - حين الحكم - أم لا
(و) ان قلت : انه لو كان لنا وجود ذهنى - بمعنى حلول المية فى
الذهن وتلبسها بلباس الذهن - لزم أن يتصف الذهن بالحرارة والبرودة وأن
يكون موجبا مستقيما مرتفعاً منخفضاً وهكذا ، مع انه باطل ضرورة . قلت :
(الموجود فى الذهن) ليس نفس حقيقة الشيء حتى يلزم اتصاف الذهن
بهذه الصفات الحقيقية ، بل (إنما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم)
إذ من المعلوم ان الصورة والشبح تخالف ذى الصورة ، فثل الذهن مثل المرات
وان كان بينهما عموم من وجه كما لا يخفى .

(مسألة) (وليس الوجود معنى) زائداً على الحصول العينى بحيث
(به تحصل المية فى العين) لأنه مستلزم للدور إذ قيام هذا المعنى - أى

بل الحصول، ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

الوجود - بالمية التي هي في الأعيان يستدعي تحقق المية في الخارج وللغرض ان تحقق المية إنما هو بهذا المعنى وهو صور صريح (بل) الوجود عبارة عن (الحصول) الخارجى فالمية الخارجية ينتزع منها الوجود باعتبار خارجيته . (مسألة) (ولا تزايد فيه) أى في الوجود (ولا اشتداد) الزيادة والنقصان من مقولة الكم والشدة والضعف من مقولة الكيف ، فالزيادة عبارة عن زيادة الكم والاشتداد عبارة عن زيادة الكيف . مثلاً: لو كان النخل ذراعاً ثم صار ذراعين قيل انه تزايد كما ان الياض لو كان ضعيفاً ثم صار قوياً قيل انه اشتد . والوجود غير قابل للتزايد والاشتداد ، اما التزايد فلأن الزيادة اما وجود أو غيره فلو كان غير وجود لزم اجتماع النقيضين ولو كان وجوداً فاما أن يحدث في نفس المحل الأول فيلزم اجتماع المتلین أو في غيره فيكون هناك وجودان لا انه تزايد في وجود واحد ، واما الاشتداد فقال في كشف المراد : لأنه 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 للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد ، انتهى . ولا يخفى سوق الدليلين في جانب النقصان والضعف .

(مسألة) (وهو) أى الوجود (خير محض) والعلم شر محض للإستقراء إذ ما من شيء يقال له خير إلا كان وجوداً وما من شيء يقال له شر إلا كان عدماً ، فان القتل الذى حكم العقلاء بكونه شراً مشتمل على أمور وجودية وأمر عدى وشريته بالنسبة الى الثانى فان قدرة القاتل وحدة الآلة وقبول عضو المقتول للقطع كلها كال وخير وإنما شرته من حيث انه ازالة كمال الحياة عن الشخص .

ولا ضد له ولا مثل له فتحقت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها
ويساوق الشيئية فلا يتحقق

أقول : لا ينبغي أن الاستقراء الناقص لا يفيد النتيجة مع إمكان المناقشة
في كثير من المصاديق .

(مسألة) (ولا ضد له) أى للوجود لأن الضدين يقال لما اجتمع
فيه أمور أربعة : الأول والثاني ذات وجودية الثالث والرابع ذات وجودية
أخرى تقابلها والوجود ليس ذاتا ولا وجوديا وليس هناك ذات وجودية
أخرى تقابلها .

(مسألة) (ولا مثل له) بذلك للبرهان المتقدم ، إذ المثلان ذاتان
وجوديان يسد كل منهما مسد صاحبه ويكون المعقول من أحدهما عين المعقول
من الآخر . وقد تقدم أن الوجود ليس ذاتيا ولا وجوديا - لأنه يلزم أن
يكون للوجود وجود - وليس هناك شيء آخر يماثله إذ العدم والمهية ليسا
ذاتيين ولا وجوديين ولا يماثلين له بحيث يكون المعقول من الوجود عين
المعقول من أحدهما (فتحقت مخالفته للمعقولات) أى أن النسبة بين
الوجود وبين سائر المعقولات هو نسبة أحد المتخالفين بالآخر ، وهذا
تفريع لقوله : « ولا ضد له ولا مثل » . يانه : أن المتكلمين حصروا النسبة
بين المعقولات في ثلاثة أقسام : التضاد والتماثل والتخالف ، فإذا اتفق الأولان
بقى الثالث لا محالة (ولا ينافيها) أى أن الوجود لا ينافي المعقولات فإنه
يعرض لجميع المعقولات حتى للاعدام المعقولة فإن تعقل العدم عبارة عن
وجوده اللهم كما لا ينبغي .

(مسألة) (ويساوق) الوجود (الشيئية) فكما صدق الوجود
صدق الشيئية وبالعكس إذ كل وجود شيء وكل شيء وجود (فلا يتحقق)

بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله .

وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف
والمحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد

الوجود (بدونه) أى بدون الشيء (والمنازع) لهذا التساوق (مكابر مقتضى عقله) فإنه قد ذهب بعض الى نفي المساواة وقالوا : ان للعدم الخارجى ذاتاً ثابتة فى الأعيان وهو شيء ولكن لا وجود له لا خارجاً ولا ذهنياً ، ومن البديهي بطلان هذا المنهج إذ لا ذات للعدم حتى تتحقق الشيئية بدون الوجود . وربما استدللهم بأنه يقال للبارى « واجب الوجود » ولا يقال « واجب الشيئية » . أقول : هذا اصطلاح لا يدل على مطلوبهم من المغايرة كما لا يخفى . (وكيف تتحقق الشيئية بدونه) أى بدون الوجود (مع) أنه لو كانت المهيئات ثابتة فى العدم - تصدق عليها الشيئية بدون الوجود - للزم أحد أمرين : اما عدم القدرة أصلاً وإما أن يكون اتصاف المية بالوجود موجوداً . بيان التلازم : أنه لو كانت الذات ثابتة فى العدم ، فالمؤثر إما أن يؤثر فى المية وهو غير صحيح - على هذا القول - إذ المية ثابتة مستغنية عن المؤثر ، واما أن يؤثر فى الوجود وهو باطل أيضاً على قولهم إذ يرون ان الوجود حال والحال غير قابل للتأثير كما سيأتى ، فبقى أحد الأمرين على سبيل منع الخلط : الأول أن تكون القدرة مؤثرة فى اتصاف المية بالوجود وهو باطل إذ الاتصاف أمر اعتبارى . الثانى أن لا تكون قدرة أصلاً وهو باطل ضرورة لوجود القدرة والتأثير بالضرورة كاف (اثبات القدرة وانتفاء الإتصاف) دليل على عدم ثبوت للعدم (و) أيضاً كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع (انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد) هذا برهان ثان دال

ولو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات ، والامكان اعتباري

على انتفاء الميقات في العدم وهذا البرهان مركب من ثلاث مقدمات اثنتان منها مسلمة عند الخصم وواحدة ضرورية ، اما المسلمات فالأولى ان الأشياء ثابتة في العدم ، والثانية ان لكل مية كاية في العدم أشخاص غير متناهية مثلاً أشخاص الانسان في العدم غير متناه وكذا افراد الفرس والشجر وغيرهما والمقدمة الضرورية هي ان الموجود لا يعقل منه أمر زائد على الكون في الأعيان واذا ثبتت هذه المقدمات لزمهم المحال . يانه : ان لكل مية أشخاص غير متناهية كائنة وكذا كان كائناً كان موجوداً فلكل مية أشخاص غير متناهية موجودة ، وهذا يدهي الاستحالة إذ غير المتناهي مستحيل ، ثم ان للقائلين بثبوت المعلوم حجتان : (الأولى) ان المعلوم متميز وكل متميز ثابت فالمعلوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعلوم معلوم وكل معلوم متميز ، واما الكبرى فلأن التميز صفة ثابتة للتمييز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف فان ثبوت شيء شيء فرع ثبوت المثبت له (و) هذه الحجة باطلة إذ (لو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات) فانا وان سلمنا الصغرى وقلنا ان المعلوم متميز ولكن لا نسلم الكبرى وهي كل متميز ثابت فان شريك الباري متميز وليس بثابت بالضرورة وكذا سائر الأمور المستحيلة .

الحجة الثانية لهم ان المعلوم ممكن وكل ممكن ثابت فالمعلوم ثابت ، اما الصغرى فلأن المعلوم لو لم يكن ممكناً استحال وجوده وكان كـشريك الباري وهو ضروري البطلان ، واما الكبرى فلأن الممكنية وصف للمعلوم وثبوت الموصوف يستدعي ثبوت الموصوف إذ لا يعقل قيام الصفة بنفسها (و) هذه الحجة أيضاً باطلة إذ (الإمكان اعتباري) لا متأصل خارجي والصفة الخارجية تحتاج الى الموصوف لا الاعتبارية الذهنية وإلا فلو احتاج

يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والمعدم يرادف النفي
فلا واسطة والوجود لا يرد عليه القسمة

الصفة الاعتبارية الى المحل لزم ثبوت شريك الباري - لاتصافه بالإمتناع - .
والحاصل ان الإمكان (يعرض لما) أى لشيء كشريك الباري الذى
(وافقونا) هؤلاء القوم (على انتفائه) فليكن سائر ما يعرض عليه
الإمكان من هذا المقييل أى لا ثبوت له خارجا .
(مسألة) ذهب جماعة الى ان هناك أشياء مترسطة بين المعدوم والوجود
وسموها الحال وعرفوها بأنها صفة لوجود ولكن لا يوصف بالوجود والعدم
وعلى هذا فالثابت أعم من الموجود ، إذ الثابت يشمل الموجود والحال
- والمنفى أعم من المعدوم ، إذ المنفى يشمل المعدوم والحال (و) هذا
المنصب باطلا إذ (هو) أى الوجود (يرادف الثبوت والمعدم يرادف
النفي فلا واسطة) بينهما ، ثم انهم استدلوا لثبوت الحال بأمرين : الاول :
ان الوجود - كما تقدم - مغاير للنبية وعليه فالوجود اما موجود واما معدوم
واما لا موجود ولا معدوم والاولان باعلان ثبت الثالث وهو المطلوب ،
اما بطلان الاول فلأنه لو كان الوجود موجودا لزم التسلسل . بيانه : ان
معنى مرجودية الوجود اتصافه بوجود آخر فننقل الكلام فى الوجود الثانى
فهو اما موجود أو معدوم أو واسطة وهكذا ، واما بطلان الثانى فلأنه لو
كان الموجود معدوما لزم التناقض (و) هذا الدليل باطل إذ (الوجود
لا يرد عليه القسمة) بهذا النحر فانه من قيل تقسيم الشيء الى نفسه ونقيضه
ومثله قول من يقول : الابيض اما أبيض أو أسود والإنسان اما انسان أو حمار
هذا جراب نقضى ، والحل ان الشيء لا يردد بين نفسه وغيره اذ المردد يلزم
أن يكون أعم من الفردين بالجنسية كالحيران المردد بين الانسان والفرس

والكلّي ثابت ذهناً، ويجوز قيام العرض بالعرض، ونوقضوا بالحال نفسها

أو العرضية كلما شئ المردد بينهما . الدليل الثاني للقائلين بثبوت الحال أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض وكل واحد من السواد والبياض ممتاز عن الآخر بأمر مغاير لما به الاشتراك ، وحيث أن الأمران أن كانا موجودين فاما أن يكونا جوهرين واما أن يكونا عرضين والاول باطل للزوم كون الألوان جوهرأ ، والثاني كذلك للزوم قيام العرض بالعرض ، وإن كانا معدومين لزم عدم وجود اللون وهو باطل بالضرورة ، (و) الجواب من وجهين : الاول : أن (الكلّي) الذي هو اللون (ثابت ذهناً) وليس في الخارج موجوداً حتى تكون اللونية غير البياض مثلاً فالبياض أمر بسيط وكذا سائر الألوان وإنما ينتزع الذهن منها أمراً واحداً هو اللون ، وحيث أن الدليل مبني على المغايرة بين اللونية والبياض كان ابطال المغايرة ابطالا للدليل كما لا يخفى .

(و) الثاني أنه على فرض المغايرة نقول بأن البياض والسواد اعراض لاجواهر وقواكم بأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض لا مانع فيه إذ (يجوز قيام العرض بالعرض) كما سيأتي ، فإن الخط المنحني من هذا الباب إذ الانحناء عرض قائم بالخط الذي هو عرض (ونوقضوا بالحال نفسها) أي نقض القائل بنفي الحال القول بالحال بأنه لو كان الحال ثابتاً لزم التسلسل . يبان ذلك : أن الأحوال متكررة إذ كل من الوجود والسواد والبياض ونحوها حال ، فمفه الأحوال تشترك في أصل الحالية وتختلف في بعض الأمور الآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ، ثم إن ما به الامتياز اما موجود أو معدوم أو لا موجود ولا معدوم ، فالاول والثاني باطلان باعترافهم فيبقى الثالث فيلزم أن يكون للحال حال ، ثم ننقل الكلام في الأحوال الواقعة في

والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل فيبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات غير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها

المرتبة الثانية وهكذا .

(و) ان قلت : هذا النقض غير وارد لأنه لا نسلم ان الحالات تماثل وتشارك في أصل الحالية بل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف ، على انه ان سلمنا ذلك نقول : ان لزوم التسلسل ليس بمحذور إذ التسلسل في باب الأحوال غير مضر .

قلت : (العذر بعدم قبول التماثل والاختلاف و) الذهاب الى (التزام التسلسل) في باب الأحوال (باطل) ، اما الاول فلأن كل معقول اذا نسب الى معقول آخر فاما أن يكون المقصود من أحدهما عين المقصود من الآخر - بقطع النظر عن العوارض الشخصية - وهما المتماثلان أو لا يكون كذلك وهما المختلفان ، وحيث ان الحال من الأمور المعقولة عديم لا بد وأن تكون كذلك ، واما الثاني فلأن التسلسل مطلقا باطل كما سيأتي - تنبيهان - (فيبطل) يبطلان القول بثبوت المعدوم والقول بثبوت الحال (ما فرعوا عليها) أى على هذين الأصلين ونذكر هنا (من) فروع القولين بعضها ونبدأ بفروع بثبوت المعدوم وهى أمور :

(الاول) - (تحقق الذوات عين المتناهية في العدم) قالوا ان لكل نوع أفراد غير متناهية - كما تقدم .

(و) الثانى - (انتفاء تأثير المؤثر فيها) أى في تلك الذوات الثابتة في العدم فان الفاعل لا يجعل الجوهر جوهرأ ولا العرض عرضا وإنما يجعل

وتباينها ، واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ، ومغايرة التحيز للجوهرية ، واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ، وامكان وصفه بالجسمية ، ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة

تلك النوات موجودة .

(و) الثالث - انتفاء (تباينها) فان النوات لا تباين بينها في العدم بل كلها متساوية وإنما الاختلاف بينها يحدث في حال وجودها .

(و) الرابع - (اختلافهم في اثبات صفة الجنس) كالجوهرية والسوادية (وما يتبعها) كالحلول في المحل التابع للسوادية فانهم اختلفوا (في) انها ثابتة حال (الوجود) فقط أو هي ثابتة حتى حال العدم .

(و) الخامس - اختلافهم في (مغايرة التحيز للجوهرية) وعينيتها لها وعلى تقدير المغايرة فهل يوصف الجوهر في حال العدم بالتحيز أم لا ؟ وكيف كان فهل الجوهر حال العدم حاصل في الحيز أم لا ؟

(و) السادس - اختلافهم في (اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب بعضهم الى ان المعدوم يتصف بكونه معدوما ونفاه آخرون .

(و) السابع - اختلافهم في (امكان وصفه بالجسمية) فهل يقال للمعدوم جسم أم لا ؟

(و) الثامن - اختلافهم في (وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية - لكون المعدومات ثابتة - قال بعضهم : بأنه اذا علمنا بأن هناك ذاتاً ثابتة صانعة قادرة عالمة حية جاز لنا الشك في كونه موجوداً أم لا ، إذ الثبوت لا يلزم الوجود - كما تقدم - . وكيف كان فخط بطل أصل ثبوت المعدوم

وقسمة الحال الى الممل وغيره ، وتمثيل الاختلاف بها ، وغير ذلك مما لا فائدة بذكره . ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابلة عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل

بطلت فروعه مع ان كلا منها باطلة في حد ذاتها كما لا يخفى .
(و) حيث فرغ من بيان تفاريع ثبوت المعلوم أشار الى فرعين من تفاريع الحال :

الأول - (قسمة الحال الى الممل وغيره) قالوا : الحال اما ممل أى يعمل اتصاف المحل بالحال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال . مثلا العالمية حال لزيد واتصاف زيد بهذا الحال - أى العالمية - ممل بالعمل القائم بزيد ، واما غير ممل وهو أن يكون الإنصاف بالحال لا لأجل صفة قائمة بالمحل مثلا الوجود حال للشيء واتصاف الشيء بالوجود ليس بسبب صفة قائمة بالشيء
(و) الثانى - (تمثيل الاختلاف) الحاصل فى النوات (بها) أى بالأحوال ، فالذوات كلها جوهرها وعرضها متساوية فى المية وإنما تختلف بالأحوال الطارئة عليها (وغير ذلك) من الفروع الفاسدة (بما لا فائدة بذكره) والاضراب عنه أجدر .

(مسألة) فى الوجود المطلق والخاص ومقابلتهما (ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق) فيتصور نفس الوجود بلا تصور لمعرضه (ويقابله عدم مثله) مطلق غير مقيد بشيء أصلا (و) الوجود المطلق والعدم المطلق (قد يجتمعان) فى محل واحد لكن (لا باعتبار التقابل) فانا اذا تصورنا المعلوم المطلق ، تصادق عليه العنوانان ، الوجود المطلق لكونه فى الذهن وكلما كان فى الذهن فهو موجود ، والعدم المطلق لأن المفروض انه معدوم

ويقلان معاً ، وقد يؤخذ مقيداً فيقابلة عدم مثله ، ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته . ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً ، ولا جنس له

في الخارج فبالقياس الى الخارج معدوم وبالقياس الى الذهن موجود ، واما لو أخذنا باعتبار التقابل فلا يعقل اجتماعهما إذ الوجود في كل مكان ليس معدوماً فيه وبالعكس (و) حيثئذ (يقلان معاً) مجتمعين في محل واحد كما تقدم (وقد يؤخذ) الوجود (مقيداً) أى منسوباً الى مهية (فيقابلة عدم مثله) منسوباً الى نفس تلك المهية المنسوب اليها الوجود كوجود زيد وعدم زيد (ويفتقر) هذا لعدم المقيد (الى الموضوع) المنسوب اليه (كافتقار ملكته) فكما ان الوجود الخاص يحتاج الى محل ومهية فالعدم الخاص يحتاج الى محل ومهية . ثم لا يخفى ان تقابل الوجود المطلق والعدم المطلق هو تقابل السلب والايجاب واما تقابل الوجود والعدم الخاصين فهو تقابل العدم والملكة وعدم الملكة عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتياف الموضوع بذلك الشيء كالعمى الذي هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالجدار لا يسمى أعمى وان لم يكن له بصر (ويؤخذ الموضوع) الذي يضاف اليه عدم الملكة (شخصياً) عند المشهور فعدم اللحية عند الأمر عدم ملكة وعدمها عن الاثني سلب وليس بعدم ملكة (ونوعياً) عند جماعة فعدم اللحية عن الاثني أيضاً عدم ملكة فان اللحية حيث كان من شأنها اتياف نوع الانسان بها - في الجملة - كان سلبها عن كل فرد من النوع عدم ملكة (وجنسياً) عند شاذ فعدم اللحية عن الخمار أيضاً عدم ملكة .

(مسألة) في بساطة الوجود (ولا جنس له) أى للوجود إذ ليس

بل هو بسيط فلا فصل له ، ويتكرر بتكرر الموضوعات ، ويقال بالتشكيك على عوارضها

شئ أعم من الوجود ، ومن المعلوم ان الجنس ما كان أعم من الشئ (بل هو بسيط) لاجزاء له أصلا لا لاجزاء الجنس لما تقدم ولا لاجزاء غير الجنس (فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز لبعض أفراد الجنس عن بعضها الآخر وحيث لم يكن للوجود جنس فلا فصل له .

ان قلت : عرفنا عدم الجنس والفصل للوجود فلم لا يكون الوجود مركبا من شيئين كتركب السكنجيين من الخل والسكر ؟ قلت : الجزآن ان كانا موجودين نقل الكلام فيهما وتسلسل وان كانا معدومين ثم حصل الوجود من التركيب كان التركيب في فاعل الوجود أو قابله - كما تقدم في أول الكتاب فراجع .

(مسألة) (ويتكرر) الوجود (بتكرر الموضوعات) فان الوجود طبيعة واحدة كلية فاذا تحققت هذه الطبيعة في زيد وعمر وبكر وغيرهم من الحقائق تكثرت إذ وجود كل واحد منهم غير وجود الآخر ويصدق الوجود المطلق على هذه الوجودات صدق الكلي على جزئياته كما لا يخفى . ثم ان الوجود المطلق له نسبتان الى هذه الأفراد ونسبته الى عوارض هذه الأفراد - أي وجوداتها - نسبة الكلي المشكك الى أفرادها ونسبته الى معروضات هذه الأفراد أي ميّاتها نسبة العارض الى معروضاته فلذا قال المصنف (ره) : (ويقال) أي يحمل الوجود المطلق ويصدق (بالتشكيك على عوارضها) أي الوجودات الجزئية العارضة للميّات ، وذلك لأن الكلي ان كان صدقه على أفرادها على حد سواء بدون أولوية وأولية لبعض الأفراد على بعض كان الكلي متواطيا لتواطى أقسام الكلي بالنسبة الى الأفراد كالإنسان فانه متواطى بالنسبة الى

فليس جزءاً من غيره مطلقاً . والشيثية من المقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الميئات . وقد تمايز الاعدام

أفراده إذ زيد ليس أولى بأن يكون انساناً من عمرو وهكذا ، وإن كان صدق الكل على بعض أفراده أولى أو أقدم أو أشد من بعض كان الكل مشككاً وذلك مثل الوجود فإن الجوهر أولى بالوجود من العرض والوجود في الواجب أقدم من الوجود في الممكن ، وحيث كان الوجود مقولاً بالتشكيك (فليس جزءاً من غيره مطلقاً) لاجزاء أفراده أي الوجودات الجزئية ولا جزء الميئات المعروضة لهذه الوجودات . وإنما أتى بفناء التفريع لأن الكل المشكك لا يكون جزءاً من أفراده لامتناع التفاوت في المية فإذا ثبت كون الوجود مشككاً ثبت امتناع كونه جزءاً . والحاصل أن الوجود بالنسبة إلى الميئات الجزئية عارض وبالنسبة إلى الوجودات مشكك فلا يكون جزءاً أصلاً . (مسألة) (والشيثية من المقولات الثانية) وهي مالا يعقل إلا عارضاً لمقول آخر مقابل المقولات الأولية التي تعقل ابتداءً كالإنسان والحيوان ونحوهما (وليست) الشيثية (متأصلة في الوجود) أي ليس لها وجود خارجي مقابل سائر الميئات وإلا لزم التسلسل لأنها تكون حيث لها شيئية أخرى وهكذا (فلا شيء مطلقاً) أي الشيثية المطلقة التي هي غير مقيدة بما يعرضها (ثابت) في الخارج (بل هي تعرض) عروضاً عقلياً (لخصوصيات الميئات) فزيد شيء وعمرو شيء ، وهكذا ، وليس هنا شيء مستقل غير عارض لغيره .

(مسألة) في الاعدام (وقد تمايز الاعدام) خلافاً لقوم حيث منعوا

ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير، ونافى عدم الشرط وجود
المشروط ، وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام
ثم العدم قد يعرض لنفسه

من تمايزها مستدلين بأن التمييز صفة ثبوتية وثبوت الصفة يستلزم ثبوت
الموصوف . والجواب ان الاعدام ثابتة ذهنا والتمييز هو صفة ذهنية ، وكيف
كان فقد استدل المصنف (ره) للتمايز بوجوده ثلاثة :
الأول - ما أشار اليه بقوله : (ولهذا) الذي ذكرنا من التمايز (استند
عدم المعلول الى عدم العلة لا غير) أى لا غير عدم العلة . مثلاً نقول : ، الورق
لم يحترق لعدم النار ، ولا يقال : ، لم يحترق لعدم الدينار ، فلولا يمكن تمييز عدم
النار وعدم الدينار لم يكن وجه لاستناد عدم الإحتراق الى الأول دون الثاني
ويمكن أن يكون المراد بقوله : ، لا غير ، أى لا غير عدم المعلول ، أى عدم
المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند عدم آخر الى عدم العلة كما هو واضح .
الثاني - ما أشار اليه بقوله : (ونافى عدم الشرط وجود المشروط) مثلاً
عدم المحاذات ينافى وجود الاحراق اما عدم البياض في العائط لا ينافى وجود
الاحراق ، فلولا تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لاستناد عدم الاحراق الى
عدم المحاذات .

الثالث - ما أشار اليه بقوله : (وصحح عدم للضد) كعدم السواد في الماء
(وجود) الضد (الآخر) كالبياض فيه إذ لا يمكن اجتماع الضدين ، فلولا
تكن الاعدام متمايزة لم يكن وجه لتوقف البياض على عدم السواد دون عدم
الإنسان (بخلاف باقي الاعدام) فليس لها هذه الصفات المذكورة (ثم
العدم قد يعرض لنفسه) بأن يتصور الإنسان المعدوم المطلق - أي هذا

فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين ، وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي

المفهوم - ثم يتصور عدمه فانه حينئذ عرض العدم على نفسه (فيصدق) حينئذ على هذا العدم العارض على المتصور أولاً (النوعية والتقابل عليه باعتبارين) فالعدم العارض نوع من العدم المعروض لأن المعروض هو العدم المطلق وهذا العارض عليه فرد منه فهذا الاعتبار نوع منه وباعتبار ان العدم العارض رافع للعدم المعروض مقابل له إذ كل رافع لشيء مقابل له (وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج) فليس عدم الاحراق علة لعدم النار (وان جاز في الذهن) بأن يكون عدم المعلول أوضح فيستدل به على عدم العلة كأن يقال : « عدم حركة النبض سريعاً دليل على عدم الحمى ، فانه علة العلم بعدم الحمى هو عدم حركة النبض . ثم لا يخفى انه لو كان الحد الوسط في الشكل علة للكبرى مثل « هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم ، سمي البرهان لمياً لأنه انتقال من العلة الى المعلول ، وان كان الحد الوسط معلولاً مثل « هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط ، سمي البرهان إنياً ، لأنه انتقال من الدليل على تحقق الشيء ومعلوله اليه ، والى هذا أشار بقوله : (على انه) أى ما انتقل فيه من عدم المعلول الى عدم العلة (برهان اني) منسوب الى « ان » التي هي بمعنى التحقق (وبالعكس) أى ما انتقل فيه من عدم العلة الى عدم المعلول برهان (لمي) منسوب الى « لم » التي هي السؤال عن العلة ، وإنما شدد الميم لقاعدة النسبة وان كل مانسب الى شيء مركب من حرفين شدد ثانيهما . ولا يخفى ان هذين الاستدلالتين إنما هما بالنسبة الى الذهن - أى العلم بأحدهما من العلم بالآخر - لا بالنسبة الى الخارج فان استناد المعلول الى العلة في الخارج لا يسمى انياً ولا لمياً .

والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتماكس عدماً . وقسمة كل منها الى الاحتياج والغنى حقيقية . واذا حمل الوجود أوجمل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في

(مسألة) في تماكس الأعم والأخص وجوداً وعدماً (والأشياء المرتبة في العموم والخصوص) كالإنسان والحيوان (وجوداً) فان الحيوان أعم من الإنسان لأنه يصدق على الإنسان وعلى غيره (تتماكس عدماً) فعدم الإنسان أعم من عدم الحيوان إذ عدم الإنسان يصدق على عدم الحيوان - كالحجر - وغيره - كالفرس - كما سبق في المنطق .

(مسألة) في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى (وقسمة كل منهما الى الإحتياج والغنى حقيقية) اعلم ان الوجود اما محتاج الى الغير كالممكن المحتاج في وجوده الى العلة ، واما مستغنى عن الغير كوجود الله سبحانه ، والعدم كذلك اما محتاج الى الغير كعدم الممكن المحتاج الى عدم العلة ، واما مستغنى عن الغير كعدم شريك الباري فان عدمه ليس لأجل عدم العلة بل لأجل عدم امكانه في ذاته . اذا عرفت هذا فان تقسيم كل من الوجود والعدم الى هذين القسمين حقيقية لا يمكن اجتماعهما ولا افتراقهما ، فلا يكون هناك موجود مستغنى ومحتاج ولا موجود غير مستغنى وغير محتاج وكذا المعدوم وهذا بديهى .

(مسألة) في الوجوب والامكان والامتناع (واذا حمل الوجود) على شيء قليل ، الإنسان موجود ، (أو جعل) الوجود (رابطة) بين المحمول والموضوع قليل ، الإنسان يوجد كاتبا ، (تثبت) بين المحمول والموضوع (مواد ثلاث في أنفسها) أى في نفس الأمر (وجهات) ثلاث (في

التمقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي: الوجوب والامتناع، والامكان.
وكذلك المدم. والبحث في تعريفها كالوجود، وقد يؤخذ ذاتية

التمقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان ()
والحاصل ان كيفية النسبة ان كانت هي استحالة الانفكاك كقولنا : الله
موجود، و الله الإنسان يوجد حيواناً، فالمادة هي الوجوب وهي أوثق الروابط
ثبوتاً، وان كانت الكيفية هي استحالة الثبوت نحو شريك الباري موجود،
و الله الإنسان يوجد حجراً، فالمادة هي الإمتناع وهي أوثق الروابط نفياً، وان
كانت الكيفية هي عدم استحالة كل من الثبوت والانفكاك نحو : الإنسان
موجود، أو : الإنسان يوجد كاتباً، فالمادة هي الامكان وهي ربط ضعيف .
ثم ان هذه الكيفية تسمى مادة باعتبار الواقع وجهة باعتبار اللفظ والذهن
(وكذلك المدم) اذا جعل محمولا نحو : شريك الباري معدوم والواجب
معدوم والإنسان معدوم، أو جعل رابطة نحو الإنسان يعدم عنه الحيوانية
أو الناطقية أو الكتابة فانه تحدث هذه الكيفيات الثلاث الوجوب والامكان
والإمتناع، وتسمى الكيفية مادة باعتبار وجهة باعتبار .

(مسألة) في تعريف هذه الكيفيات (والبحث في تعريفها كالوجود)
فكما ان الوجود بديهي ولا يمكن تعريفه لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن
تعريف هذه الثلاثة إذ كل أحد يعرف معاني هذه الألفاظ لاستلزامه الدور
إذ الوجوب اما يعرف بضرورة الوجود فهو تعريف لفظي أو بامتناع
الانفكاك ثم يعرف الامتناع بوجوب المدم فهو دور كما لا يخفى .

(مسألة) (وقد يؤخذ) الوجوب والامكان والامتناع (ذاتية)

فيكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها . وقد يؤخذ الأولان باعتبار
الغير فالقسمة مائة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومائة الخلو بين الثلاثة
في الممكنات

مع قطع النظر الى الغير (فيكون القسمة) للمعقول اليها (حقيقة) أى
يتمتع الجمع والخلو ، فالمعقول اما واجب بالذات - كالبارى تعالى - أو متمتع
بالذات - كشرىك البارى - أو ممكن بالذات - كالإنسان - فلا يجتمع اثنان
منهما كما لا يمكن الخلو عن أحدهما و (لا يمكن انقلابها) فالواجب الذاتي
لا ينقلب ممتعا أو ممكنا وهكذا المتمتع والممكن وذلك لأن ما هو داخل في
الذات أو لازم لها لا يعقل انقلابه الى غيره فالإنسان لا يمكن أن ينقلب فرسا
والاربعة لا يمكن أن تنقلب فرداً ، وهذه الكيفيات الثلاث من قبيل الثبات
بداهة . نعم لو كان الشيء خارجاً عن الذات أمكن الانقلاب فالمشي ينقلب
ساكناً وبالعكس (وقد يؤخذ الأولان) الواجب والمتمتع (باعتبار الغير)
فيكون الواجب بالغير والمتمتع بالغير (فالقسمة مائة الجمع بينهما يمكن
انقلابها) إذ الواجب بالغير هو الممكن الذى وجد علته التامة فوجد ،
والمتمتع بالغير هو الممكن الذى لم توجد علته فلم يوجد ، ومن المعلوم استحالة
كون الشيء موجوداً ومعدوماً ، ولكن لا تكون المنفصلة حيثئذ مائة الخلو إذ
يمكن أن يكون معقول لا واجباً بالغير ولا ممتعاً بالغير وذلك كالواجب بالذات
والمتمتع بالذات .

(و) اعلم انه انقسمنا الممكن الى الواجب بالغير والمتمتع بالغير
والممكن الذاتي الذى ينظر الى نفس المية فقط من دون نظر الى علته كانت
المنفصلة (مائة الخلو بين) هذه (الثلاثة في الممكنات) إذ لا يعقل خلو

ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والایجاب ، وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه . وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص

الممكن عن احدى هذه الثلاثة فان الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقيين ، لانه ان وجدت علته كان واجبا ولا كان ممتنعا وليست القضية المنفصلة مانعة الجمع إذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وأحد الباقيين .

(مسألة) (ويشترك الوجوب والإمتناع في اسم الضرورة) فيطلق على كل منهما الضرورة التي هي بمعنى اللزوم لا بمعنى البدهة (وان اختلفا بالسلب والإيجاب) لأن الوجوب ضرورة الوجود والإمتناع ضرورة السلب . (وكل منهما) أي من الوجوب والإمتناع (يصدق على الآخر) فالواجب يصدق عليه أنه ممتنع والممتنع يصدق عليه أنه واجب لكن (اذا تقابلا في المضاف اليه) بأن يقال للباري تعالى : « واجب الوجود وممتنع العدم ، ويقال لشريك الباري : « واجب العدم ممتنع الوجود ، فيضاف الوجوب الى شيء والإمتناع الى آخر ، وهذا الشرط بديهي إذ لا يصدق على شيء واحد انه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم . (مسألة) (وقد يؤخذ الإمکان بمعنى سلب الضرورة عن أحد

الطرفين) وهو الطرف المخالف (فيعم) الضرورة (الأخرى) أي ضرورة الجانب الموافق (والامكان الخاص) الامكان فيه اصطلاحان : (الأول) الامكان الخاص وهو الذي يمكن وجوده وعدمه كقولنا : « زيد كاتب بالامكان الخاص ، فان كل واحد من الكتابة وعدمها يمكن بالنسبة الى

وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال ولا
اجتمع النقيضان

زيد ، ومثله ما قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان الخاص » . (الثاني) الامكان العام ومعناه ان الطرف المقابل للقضية ليس بضروري ، اما الطرف الموافق فهو مسكوت عنه فلو قلنا : « زيد كاتب بالامكان العام » ، كان معناه ان عدم الكتابة ليس بضروري ، ولو قلنا : « زيد ليس بكاتب بالامكان العام » ، كان معناه ان الكتابة ليست بضرورية .

اذا عرفت هذا قلنا : حيث ان الامكان العام ساكت عن الطرف الموافق يمكن أن يكون الطرف الموافق ضروريا حتى يكون واجبا أو ممتنعا كقولنا : « الباري موجود بالامكان العام » ، أو « شريك الباري ليس بموجود بالامكان العام » ، ويمكن أن يكون غير ضروري حتى يكون ممكنا خاصا كقولنا : « زيد موجود بالامكان العام » . فتحصل ان الامكان العام شامل للواجب والممكن الخاص والممتنع . ومن هذا تبين وجه تسمية الأول خاصا والثاني عاما (وقد يؤخذ) الامكان (بالنسبة الى الاستقبال) فاذا قيل : « الشيء الفلاني ممكن » ، اريد به جواز وجوده في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال .

(و) اشترط بعض في كون الوجود ممكنا في الاستقبال العدم في زمان الحال ، واستدل عليه : بأن الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا فلا يكون ممكنا ، وأشار المصنف (ره) الى جوابه بقوله : « و (لا يشترط) في الامكان الاستقبالي (العدم في الحال ولا اجتماع النقيضان) إذ لو اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال ، وحيث ان الشيء ممكن الوجود والعدم في المستقبل يلزم أن يكون موجودا ومعدوما في الحال وهو اجتماع النقيضين .

والثلاثة اعتبارية لصدقها على المدوم ولا استحالة التسلسل ، ولو كان
الوجوب ثبوتيا

نعم ربما يقال : بأن من اشترط هذا أراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث
الوجود لأصل الوجود - فتأمل .

(مسألة) في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست أمورا خارجية
ثابتة (والثلاثة اعتبارية) لا حقيقية (لصدقها على المدوم) فانه يقال :
« شريك البارى تمتنع الوجود وواجب العدم ، وه جبل من ذهب مصنى ممكن ، ،
ومن المعلوم ان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو كانت هذه الثلاثة
وجودية لزم ثبوت موصوفها فباتفاء الموصوف مع صحة الإلتصاف يدل على
اعتبارية هذه الوجوه وان محلها الذهن لا الخارج .

(و) أيضا لو كانت هذه الثلاثة حقيقية خارجية لزم التسلسل ، إذ
الإمكان - مثلا - لو كان أمرا وجوديا لكان اما ممتنعا أو ممكنا أو واجبا
لكون كل أمر خارجي متصفا بأحدها ، وعلى كل تقدير فصفة الامكان
أيضا لكونها خارجية لا تغلو من أن تكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا وهكذا
الى أن يتسلسل ، وحيث ان التسلسل باطل فاللزوم مثله ، والى هذا أشار
بقوله : و (لاستحالة التسلسل) .

ان قلت : امكان زيد خارجي ولكن امكان هذا الامكان ليس بخارجي
قلت : حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء .

ثم ان هذين الوجهين مشتركان بين الثلاثة وهنا وجوه أخرى مختصة
بكل واحد من الثلاثة ، فالدليل الخاص بعدم كون الوجوب ثبوتيا ما أشار
اليه بقوله : (ولو كان الوجوب ثبوتيا) أى خارجيا موجوداً لكان ممكنا
لأنه صفة والصفة مفترقة الى موصوفها والمفترق الى الغير ممكن ، واذا كان

لزم امکان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امکان الممتنع ولو كان
الامكان ثبوتياً لزم -بق وجود كل ممكن على امكانه ، والفرق بين نفي
الامكان الامكان المنفي لا يستلزم ثبوته

الوجوب ممكنا (لزم امکان الواجب) لأن الواجب إنما هو واجب بهذا
الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه
واجبا ، (و) الدليل المختص بعدم كون الامتناع ثبوتياً انه (لو كان الامتناع
ثبوتياً) أى خارجياً موجوداً في الأعيان لكان ممكناً لأنه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها واذا كان الامتناع ممكناً (لزم امکان الممتنع) لأن
الممتنع إنما هو ممتنع بهذا الامتناع والامكان الممتنع يمكن زواله فيخرج
الممتنع عن كونه ممتنعاً ، (و) الدليل على عدم كون الامكان موجوداً خارجياً
انه (لو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه) مع ان
الامكان سابق على الوجود إذ لو لا الامكان لم يوجد . بيان الملازمة : ان
الامكان صفة وهي تتوقف على موصوف سابق عليها ولو رتبة ، وهو واضح
(و) ان قلت : لو كان الامكان عدمياً لم يبق فرق بين نفي الامكان
كشريك الباري والامكان المنفي كزيد المعدوم ، وجه عدم الفرق : ان كلا
منهما عدمي والعدميات لا تمايز ، وحيث ان الفرق بينهما ضروري فليس ذلك
إلا لأن أحدهما ثبوتي والآخر عدمي . قلت : (الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته) أى ثبوت الامكان المنفي لما تقدم من أن
الاعدام متمايزة . والحاصل انه لا تلازم بين الفرق وبين ثبوتية الامكان المنفي
بل الفرق بين الامكان المنفي هو امکان وجود موصوفه في الخارج بخلاف
نفي الامكان .

والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ، ومعرض ما بالغير منها ممكن ، ولا يمكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية . وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية

(مسألة) (والوجوب) المطلق (شامل للذاتي) كالبارى تعالى (وغيره) أى الوجوب الغيرى كزيد الموجود ، وهذا الشمول لا يستلزم تقارب حقيقتيهما إذ ليس هو إلا أمر انتزاعى فثله مثل الوجود الذى يصدق على البارى وعلى الممكن ، (وكذا الإمتناع) يشمل الإمتناع الذاتى كشريك البارى والإمتناع الغيرى كزيد المعدوم وعمومهما ليس إلا عموم عارض ذهنى لمعرض ذهنى كما لا يخفى ، (و) الشيء الذى هو (معرض ما بالغير منهما) أى من الوجوب والإمتناع (ممكن) فإن الواجب بالغير والممتنع بالغير هو الممكن بالذات إذ الممكن أن وجدت علته التامة كان واجبا بالغير وإن لم توجد علته التامة كان ممتنعا بالغير (ولا يمكن بالغير) إذ لو كان ممكن بالغير لكان اما واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب وهو محال .

ان قلت : لا نقول بعروض الامكان الغيرى على الواجب والممتنع حتى يلزم الانقلاب بل هو عارض على شيء آخر . قلت : ليس فى المعقولات شيء ما وراء هذه الثلاثة (لما تقدم فى القسمة الحقيقية) من انحصار الأقسام فى هذه الثلاثة فعروض الإمكان الغيرى ليس امكانا ذاتيا للتنافى بينهما ولا واجبا وممتنعا لاستحالة الانقلاب .

(مسألة) (وعروض الإمكان) فقط - أى بدون مصاحبته لوجوب أو امتناع - إنما يكون عند لحاظ المية فقط من حيث هى ، وذلك (عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية) إذ لو اعتبرت المية موجودة

وعلتها وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبت ما بالغير ، ولا منافات بين
الامكان والغيري . وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس

كانت واجبة ولو اعتبرت المية معدومة كانت ممتعة ، (و) كذا يلزم عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى (علتها) أى علة المية إذ لو نظر الى المية
باعتبار وجود علتها كانت واجبة ولو نظر اليها باعتبار عدم علتها كانت ممتعة
(وعند اعتبارهما) أى الوجود والعدم (بالنظر اليهما) أى الى المية
أو علتها (يثبت ما بالغير) فالمية بالنظر الى وجودها أو وجود علتها واجبة
وبالنظر الى عدمها أو عدم علتها ممتعة (ولا منافاة بين الإمكان) الذاتي
(و) الوجوب أو الإمتناع (الغيرى) فكل واجب أو ممتنع بالغير ممكن
بالذات كما تقدمت الإشارة اليه .

(مسألة) (وكل ممكن العروض) ممكن (ذاتي) وتوضيحه بلفظ
القوشجى : أى كما ان الوجود اما وجود الشيء فى نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان
وجود الشيء فى نفسه واما امكان وجوده لغيره ، والمدعى ان كل ماهو ممكن
الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود فى حد ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود فى
حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود فى حد ذاته لما أمكن
حلوله فى غيره ، فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده فى
نفسه - انتهى . (ولا عكس) أى ليس كل ممكن ذاتي ممكن العروض إذ قد
يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات - باعتقادهم -
أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض - فتدبر .

(مسألة) فى بيان جهة افتقار الممكن الى المؤثر . فانه قد اختلف فيه :
فذهب جمع الى انها الامكان ، يعنى ان الممكن لكونه ممكنا يحتاج الى العلة ،

وإذا لاحظ ذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره
وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها . ثم الحدوث كيفية الوجود
فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب ، والحكم باحتياج الممكن ضروري

وآخرون إلى أنها الحدوث ، يعني أن الممكن لكونه حادثاً يحتاج إلى العلة ،
وثالث إلى أن الجهة كلا الأمرين . واختار المصنف (ره) الأول فقال :
(وإذا لاحظ ذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره)
توضيحه : أن ذهن إذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاً وجوده
وعدمه حكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجح خارجي واعتبر ذلك بكففي
الميزان فإن ذهن يحكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجح ، وهذا دليل على
أن علة الحاجة هو الامكان ، (و) يدل على أن علة الحاجة ليست الحدوث
أن ذهن (قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها) فإنا قد نتصور حدوث
زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر مالم نلاحظ إمكانه .

(ثم) أن هنا دليلاً آخر على أن علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث
وهو أن (الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب) فإن
الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً ، إذ الصفة متأخرة عن
الموصوف . والوجود متأخر عن الایجاد ، إذ الایجاد نسبة إلى الفاعل
والوجود إلى القابل . والایجاد متأخر عن الاحتياج ، إذ غير المحتاج لا يمكن
إيجاده . والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

(مسألة) (والحكم باحتياج الممكن) إلى العلة (ضروري) فإن
من تصور تساوى طرفي الممكن حكم بأن ترجيح أحدهما لا يكون إلا بمرجع

ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته . ولا يصح
الخارجية لأن فرضها لا يجعل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب
وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية

مثل كفتى الميزان (ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين) أى ترجيح أحد
طرفي الممكن على الآخر (بالنظر الى ذاته) أى ترجيحاً ناشئاً عن ذات
الممكن وهذا ضرورى ، ومثله ترجيح احدى كفتى الميزان على الأخرى بدون
أمر خارجي ، إذ لو كان الذات قابل للترجيح لكان واجبا أو ممتنعاً كما لا يخفى
(مسألة) (ولا يكتفى) الأولوية (الخارجية) في وقوع أحد
الطرفين مالم يبلغ حد الوجوب (لأن فرضها لا يجعل) الطرف (المقابل)
للأولوية . مثلاً : لو كان علة حركة هذا الحجر عن الأرض عشرة أشخاص
كان الشخص الواحد أولوية خارجية ، وهذا لا يكتفى في الحركة لأنه لا يخلو
الحال من أن يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك وعليه فهو علة عامة
وخرج عن الفرض ، وإن لا يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك بل
يبقى التحرك محالاً بعد وجود هذا الشخص وهو ما قصدناه من عدم الكفاية .
ويتضح الحال فيها اذا قيس الممكن الموجود علة الناقصة بكفتى الميزان المحتاج
في الترجيح الى غرام حين كون عشر غرام فيه ، وعلى هذا (فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب) حتى يحد الممكن ، (و) هذا الوجوب (هو) وجوب
(سابق) على وجود المية سبقاً ذاتياً لا سبقاً زمانياً إذ ليس زمان وجود
المحلول بعد زمان وجوبه بل وجوبه مقارن لوجوده ، (ويلحقه) بعد
الوجود (وجوب آخر) متأخر عن تحقق القضية ، وهذا الوجوب الثاني
(لا يخلو عنه قضية فعلية) وهذا يسمى بالضرورة بشرط المحمول فتحصل

والامكان لازم ولا تجب المية أو تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز المدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص . والاستعدادي قابل للشدة والضعف

ان كل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق .
(والإمكان لازم) لمية الممكن بحيث لا يمكن أن يزول هذا الوصف عن الممكن (وإلا) فلو أمكن زواله فعند الانفكاك (تجب المية أو تمتنع) لعدم شق رابع والافتلاب حيث كان مستحيلا فالانفكاك مستحيل .
(ووجوب الفعليات) والمراد به الوجوب اللاحق الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية (يقارنه جواز المدم) فهذا الواجب المشروط ممكن أيضا (وليس) وجوب الفعليات (بلازم) لمية الممكن بل يذهب عند فرض عدم العلة .
(ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص) لأن الوجوب عبارة عن قوة الوجود والامكان عبارة عن ضعفه ولذا لا يمكن زوال الأول بخلاف الثاني .

(مسألة) (و) الامكان (الاستعدادي) وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع (قابل للشدة والضعف) فكما كان الشيء أقرب الى الوجود باجتماع غالب شرائطه وارتفاع غالب موانعه كان امكانه الاستعدادي أشد وكذا كان الشيء أبعد عن الوجود كان امكانه أضعف ، فالعاطفة حيث اجتمع غالب شرائط الانسانية فيها - بأن انتقل من من الترابية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية ومن الحيوانية الى الدمية ثم العقلية التي كاهها مراحل تسبق الإنسانية - كان امكان إنسانيتها أشد ، والحيوان

ويعدم ويوجد للمكنات وهو غير الامكان الذاتي * والموجود ان أخذ
غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم والا فحدث والسبق ومقابله
اما بالمية

حيث لم يجتمع غالب شرائط صيرورته انسانا كان امكان انسانيته أضعف .
(و) هذا الإمكان الاستعدادي (يعدم) كما لو كان ترابا فانه ينتق جميع
شروط انسانيته (ويرجد) كما لو صار حيوانا فانه قد طوى بعض المراحل
ووحد فيه بعض الشرائط (للمكنات) وفي القوشجي : للركبات ، والمراد
واحد إذ كل مادي مركب (وهو غير الإمكان الذاتي) الذي يعتبر باعتبار
المية نفسها . فانا قد نلاحظ امكان الانسان في نفسه وقد نلاحظ امكان صيرورة
التراب والنطفة ونحوهما انسانا ، فالأول يسمى امكانا ذاتيا وهو موجود دائما
وغير قابل للشدة والضعف ، بخلاف الثاني فانه يوجد ويعدم وقابل للشدة
والضعف وبينهما فروق أخر كما لا يخفى .

(مسألة) (والموجود) على قسمين : الأول القديم ، والثاني الحادث
وذلك لأنه (ان اخذ) الموجود (غير مسبوق بالغير أو بالعدم قديم)
وهذا اشارة الى اختلاف الاصطلاحين فبعضهم قال : « القديم هو الذي
لا يسبقه الغير ، وبعضهم قال : « هو الذي لا يسبقه العدم ، (وإلا) يكن
الموجود كذلك بل كان مسبوقا بالغير ، أو مسبوقا بالعدم (لحادث) . واعلم
ان القديم ان اخذ بمعنى عدم المسبوقية بالغير سمي ذاتيا وان اخذ بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم سمي زمانيا وكذلك الحادث .

(مسألة) (والسبق ومقابله) أى التأخر والمية على ستة أقسام
لأنه (اما بالمية) وهو عبارة عن سبق العلة التامة ، كتقدم حركة الاصبع

أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات ،
والحصر استقرائي

على حركة الخاتم ، (أو بالطبع) وهو سبق غير العلة التامة - أعني سائر العلل
النافسة - كتقدم الخل على السكنجين ، (أو بالزمان) وهو أن يكون
السابق موجوداً في زمان سابق على وجود المتأخر كسبق آدم عليه السلام على نوح عليه السلام ،
(أو بالرتبة) وهو أن يكون نظاماً بين السابق والمسبوق ، وينقسم
هذا الى (الحسية) كما بين الإمام والمأموم (أو) الصف الأول والصف
الآخر و (العقلية) كما بين الأجناس والأنواع فان الجوهر مقدم على الجسم
النأى ان شرعت من الجوهر نازلاً والجسم النأى مقدم على الجوهر ان
شرعت من الانسان صاعداً ، (أو بالشرف) وهو أن يكون للسابق زيادة
كال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم ، (أو بالذات) وهذا القسم ذكره
المتكلمون ومثّلوا له بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان الغد مقدم على
هذا اليوم وليس تقدمه بالعلة ولا بالطبع - أى جزء العلة - ولا بالزمان ولا
لزم أن يكون لغد زمان ولليوم زمان ويكون زمان الغد مقدماً على زمان
اليوم . ثم تنقل الكلام في زمان كل من الغد واليوم ونقول : تقدم أحد
الزمانين على الآخر اما بكذا أو بكذا فيلزم التسلسل ، ولا بالرتبة إذ السابق
والمسبوق في الرتبة يمكن اجتماعهما وهذان لا يمكن اجتماعهما ، ولا بالشرف
لعدم أشرفية الغد من اليوم ولا اليوم من الغد ، فهو إذا قسم سادس .
أقول : ويمكن انداجه في التقدم بالرتبة وذلك بعدم تقييده بإمكان
الاجتماع - فتأمل .

(و) لا يخفى ان (الحصر) بين هذه الأقسام (استقرائي) لاعقل .

وما ذكره بعض من ترديده بين النفي والإثبات فغير مستقيم .

ومقوليته بالتشكيك ، وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه

(مسألة) اختلفوا في ان مقولية التقدم على هذه الأقسام بالإشتراك اللفظي كالعين المشترك بين المعاني أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك كمقولية الوجود على أنواعه ، (و) المصنف (ره) على ان (مقوليته بالتشكيك) ، اما انه ليس مشتركا لفظيا لأن المشترك اللفظي ليس بين معانيه جامع ، والسبق ليس كذلك لأن كل هذه الأقسام مشترك في معنى التقدم ، واما انه مقول بالتشكيك لأن صدق السبق على الأقسام ليس بالتساوي ، فان السبق بالعلية أولى باسم السبق من السبق بالطبع ، وهو أولى من سائر الأقسام كما لا يخفى .

(مسألة) وتحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه (أى أنواع التشكيك الثلاثة - أى الأولوية والأولية والأشدية . قال في كشف المراد : واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض ، فاعلم انا اذا فرضنا : ألف ، متقدما على : باء ، بالعية و د ج ، مقدما على : د د ، بالطبع ، كان تقدم : ألف ، على : باء ، أولى من تقدم : ج ، على : د د ، لحيث : باء ، أحد المتضايفين أولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر : د د ، عن : ج ، فانحفظت الاضافة بين المتضايفين في الأولوية - وهو أحد أنواع التشكيك .

أقول : وبمثل هذا يكرن الأولوية والأشدية ، ومثال المطلب القريب الى الذهن انه لو كان : زيد ، مقدما على : عمرو ، - في المسافة - بقدر فرسخ ، و : بكر ، مقدما على : خالد ، بقدر نصف فرسخ ، فكما ان تقدم : زيد ، على : عمرو ، أكثر من تقدم : بكر ، على : خالد ، كذلك تأخر : عمرو ، عن : زيد ، أكثر من تأخر : خالد ، عن : بكر ، وهذا واضح لا يحتاج الى البرهان

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته ، والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما ، والتقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان

(مسألة) في عدم كون السبق جنساً لأقسامه بل هو أمر خارج عن حقيقتها منزع عنها (وحيث وجد التفاوت) بين أقسام السبق بالأولية والأولية والأشدية (امتنع جنسيته) إذ الجنس جزء الحقيقة والجزء في الأنواع في مرتبة واحدة ، فإن الحيوان في الإنسان والفرس والبقر في مرتبة واحدة فلا يكون أولية وأولية ، وكذا الأشدية إذ لا يمكن أن يكون جزءاً أمية واحدة أحدهما أشد في الاشتمال على المية من الآخر - فتأمل .

(مسألة) (والتقدم دائماً بعارض زماني) كما في التقدم الزماني كتقدم آدم عليه السلام على نينا عليه السلام (أو مكاني) كما في التقدم المكاني كتقدم الصف الأول على الأخير (أو غيرهما) أما ذاتي كما في تقدم الزمان نفسه بعض أجزائه على بعض أو خارجي عن الذات لكن ليس بالزمان والمكان وهو ثلاثة : أما بالشرف كتقدم العالم ، أو بالحاجة التامة كتقدم العلة ، أو بالحاجة الناقصة كتقدم جزء العلة المسمى بالتقدم الطبيعي . وعلى هذا البيان فقوله : « غيرهما ، بالجر عطف على « عارض ، أي ان التقدم بغير عارض زماني وعارض مكاني .

(مسألة) اعلم ان كلا من التقدم والحدوث قد يؤخذ حقيقياً فالقديم هو ما لا يسبق بالغير ، أو ما لا يسبق بالزمان - كما تقدم - والحادث بخلافه ، وقد يؤخذ اضافياً فالقديم هو ما كان زمانه أكثر ، فزيد الذي له مائة سنة من العمر قديم وعمره الذي له نصفه حادث .

(والتقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان) فلا يقال : القديم هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة ، والحادث كون وجود

والإتساع والحدوث الذاتي متحقق . والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ، وتصديق الحقيقة منهما

الشيء مسبقا بعدم في الزمان (وإلا) فلو اعتبر فيهما الزمان نقلنا الكلام في الزمان وأنه هل هو حادث أو قديم ، وسواء كان حادثا أو قديما افتقر إلى زمان آخر - إذ المفروض اعتبار الزمان في كل حادث وقديم - و (تسلسل) الأمر إلى ما لا نهاية له ، وأما القدم والحدوث الإضافيان فلا يتحققان بدون الزمان ولا يلزم من أخذ الزمان في مضميريهما التسلسل إذ الزمان ليس قديما ولا حادثا بهذا المعنى المجازي الإضافي .

(مسألة) (والحدوث الذاتي متحقق) بيانه : ان الممكن بما هو هو لا يقتضي الوجود والعدم ، وبالنظر إلى العلة يقتضي أحدهما ، وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فاذن وجود الممكن مسبق بلا اقتضائه للوجود - وهذا هو الحدث الذاتي - إذ الاستحقاق حدث في مرحلة الذات بعد أن لم يكن فيها استحقاق .

(مسألة) (والقدم والحدوث اعتباران عقليان) فالشيء الذي ليس مسبقا بالغير أو بالعدم ينتزع عنه الذهن القدم ، ومن عكسه ينتزع الحدث . وليس خارجيين وإلا لزم التسلسل .

ان قلت : ولو كانا عقليين أيضا يلزم التسلسل إذ هذا الوصف الموجود في الذهن له وجود ذهني فهو إما قديم أو حادث وهكذا . قلت : حيث كانا أمرين عقليين (ينقطعان بانقطاع الاعتبار) إذ مجال سلسلتهما العقل والعقل لا يقوى على تصور غير المتناهي . وهذا جواب عام يأتي في كل أمر عقلي . مثلا : الإمكان وأخراه حيث كانت ذهنية لا يلزم التسلسل وهكذا .

(مسألة) (وتصديق) في الوجود القضية المنفصلة (الحقيقة منهما)

ومن الوجوب الذاتي والغيري ، ويستحيل صدق الذاتي على المركب
ولا يكون جزءاً من

أى من القديم والحادث ، إذ الموجود إما أن يكون مسبقاً أولاً والآخر هو
الحادث والثاني هو القديم ، ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ، (و) كذا
تصدق الحقيقة - في الموجود - (من الوجوب الذاتي و) الوجوب
(الغيري) إذ الموجود إما محتاج وهو الواجب الغيري أو غير محتاج بالذات
ولا يمكن اجتماعهما - للزوم اجتماع النقيضين - ولا ارتفاعهما ، للزوم
ارتفاع النقيضين .

(مسألة) (و) للواجب بالذات لوازم ثلاثة :

الأول - أنه (يستحيل صدق) الوجوب (الذاتي على المركب)
لأن كل مركب محتاج إلى أجزائه وكل محتاج ممكن ، أما أن المركب محتاج
فبديهي إذ المركب عبارة عن نفس الأجزاء مع خصوصية ثلاثة عارضة من
الفعل والانفعال ، وأما أن المحتاج ممكن فواضح إذ المحتاج في وجوده إلى الغير
ليس وجوده من نفسه وكلما لم يكن وجود الشيء من نفسه كان ممكناً .

ان قلت : هذا يتوقف على أمرين : (الأول) أن يكون التركيب
بانفعال وإلا فلا انفعال . و (الثاني) أن يكون مركباً من أجزاء خارجية
وإلا فللمركب من الجنس والفصل ليس كذلك . قلت : التركيب الخارجي
لا يعقل بدون الفعل والانفعال وإلا كان الجزء كالخبر والإنسان الموضوعين
جنباً إلى جنب ، وأما الجنس والفصل فإن كان المراد بهما أمرين متزاعين ليس
ما يحدتهما في الخارج إلا شيء واحد كمتزاع الأبوة والبنوة لزيد باعتبار أيه
وابنه ، فهذا ليس من التركيب في شيء وإلا لزم التركيب الخارجي .

(و) الثاني - من خواص الواجب الذاتي أنه (لا يكون جزءاً من

غيره ، ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكناً . والوجود المعلوم هو القول بالتشكيك

غيره) بأن يتركب شيء من الواجب وغيره ، إذ التركيب عبارة عن تأثير كل جزء في الآخر - المعبر عنه بالفعل والإفعال - وحيث أن تأثير غير الواجب في الواجب إما بالزيادة فيه وإما بالنقصان عنه وإما بتبديل حال منه إلى حال آخر وكلها مستحيل ، فإن الزائد ليس بواجب وإلا لم يكن معدوماً والناقص ليس بواجب وإلا لم يعدم والمتغير ليس على حاله السابقة واجبا وإلا لم يكفه بعد ولا على حاله اللاحقة واجبا وإلا لم ينفك عنه قبل .

(و) الثالث - أنه (لا يزيد وجوده ونسبته) أي نسبة الوجود إلى الذات - المعبر عنها بالوجوب - (عليه) أي على الواجب (وإلا لكان ممكناً) . ويدل على عدم زيادة الوجود أنه لو كان الوجود متغيراً للذات افتقرت الذات في الاتصاف به إلى علة والمحتاج إلى العلة يمكن وعلى عدم زيادة الوجوب أنه لو كان متغيراً لكان الذات بنفسه خال عن الوجوب فيكون ممكناً والظاهر أن قوله : « وإلا لكان ممكناً » دليل للخواص الثلاثة لا للخاصية الأخيرة فقط .

(و) إن قلت : وجود الواجب متغير لحقيقته لأن وجود الباري تعالى معلوم وميته غير معلومة فوجوده غير ميته - إذ لا يعقل اتحاد المجهول والمعلوم - . قلت : هناك وجودان : (الأول) الوجود الكلي للذي هو أمر انتزاعي صادق على جميع الموجودات على نحو التشكيك كصدق الشيء على جميع الأشياء بدون دخل له في حقيقة تلك الأشياء . (الثاني) الوجود الخاص بالباري تعالى الذي هو متغير لسائر الموجودات . و (الوجود المعلوم) لنا (هو) الوجود المعلق (المقبول بالتشكيك) وهو ليس داخلاً في

أما الخاص به فلا ، وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه

الحقيقة حتى يلزم من العلم به العلم ببعض الحقيقة المستلزم لمغايرة بعض الحقيقة
المعلوم لبعضها المجهول (أما) الوجود (الخاص به) أى بالواجب (فلا)
يكون معلوما كما ان ذاته ليست معلومة .

ثم انه ربما يستدل لمغايرة وجوب الواجب لمهيته بدليل آخر وحاصله:
ان الوجود طبيعة واحدة نوعية - لما تقدم من انه مشترك بين جميع الأشياء -
والطبيعة الواحدة تتفق في لوازمها ، ولذا نرى ان البياض حيث كان طبيعة
واحدة اقتضى جميع أفرادها العروض على الغير ، والإنسان لما كان طبيعة
واحدة اقتضى جميع أفرادها الإستقلال ، فليس هنا طبيعة يقتضى بعض
أفرادها العروض وبعضها الإستقلال ، وعلى هذا فنقول : طبيعة الوجود ان
اقتضت العروض كان وجود الواجب عارضا ومغايرا لمهيته - وهو المطلوب -
وان اقتضت عدم العروض كان وجود الممكن غير عارض لمهيته فلا يخلو اما
أن يكون موجودا فيكون واجبا - لأن وجوده عين مهيته - واما أن لا يكون
موجودا فيكون ممتنا - لأن الوجود لا يمكن عروضه عليه ، وليس عينه -
وان لم تقتض طبيعة الوجود أحدهما احتاج الواجب في اتصافه الى الغير
وهو محال . والحاصل انه يتشكل منفصلة مانعة الخلو من ثلاث مقدمات :
أما عروض الوجود على الواجب ، واما وجوب الممكن الموجود وامتناع
الممكن المعدوم ، واما احتياج الواجب . وحيث بطل الأخير ان ثبت الأول .
وأجاب المصنف (ره) عنه بقوله : (وليس) الوجود (طبيعة نوعية) دخيلة
في حقيقة الموجودات (على ما سلف) بل صدقه على الأفراد على نحو مجرد
اتحاد المفهوم (فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه) لجواز أن

وتأثير المية من حيث هي في الوجود غير معقول ، والنقض بالقابل
ظاهر البطلان

يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة ، كما ان النور يصدق على نور
الشمس المقتضى لإبصار الأعشى ، وغيره الذي لا يقتضى ذلك . وعلى هذا
فالوجودات متخالفة الحقيقة بمعنى ان بعضها عين المية - كما في الواجب -
وبعضها عارض عليها - كما في الممكن .

(و) ان قلت : قد سبق انكم بينتم عينية وجود الواجب لميته بدليل
غير مستقيم حاصله ان وجوده لو كان مغايراً احتاج الى العلة ولا تغلو من
ثلاثة : إما أن تكون العلة أمراً خارجياً فيلزم احتياج الواجب وهو محال ،
وإما أن تكون مية الواجب حال الوجود فيلزم قيام وجودين بالواجب
الأول وجوده السابق للمؤثر والثاني وجوده اللاحق المتأثر - مع مفسد أخرى ،
واما أن تكون مية الواجب حال العدم فيلزم تأثير المعدوم في الموجود ،
والكل محال ، ونحن نقول : هنا شق رابع وهو أن تكون العلة المية من حيث
هي . والجواب : انه لأشق رابع إذ (تأثير المية من حيث هي) هي
(في الوجود) بأن تكون موجوداً (غير معقول) فان الشيء ما لم يكن
موجوداً في الخارج امتنع كونه مبدءاً للوجود وعلة له - بضرورة العقل .
لا يقال : كما ان العلة القابلة غير موجودة لم لا تكون العلة الفاعلية أيضاً

غير موجودة ؟ لانا نقول : هذه المقايضة غير صحيحة (و) ذلك لأن
(النقض بالقابل ظاهر البطلان) فان العلة القابلة لا تكون موجودة لئلا
يلزم اجتماع وجودين ، ولا معدومة لئلا يلزم اجتماع النقيضين ، وهي مع
ذلك إنما تتصور في الذهن فقط إذ ليس في الخارج شيء ليس موجوداً ولا
معدوماً . وهذا بخلاف العلة الفاعلية فانه لا يعقل عليه غير الموجود

والوجود من المحمولات العقلية لا امتناع استغناؤه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذلك المدم وجهاتها ، وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والتنوعية

للوجود بالبديهة .

(مسألة) في ان الوجود من المحمولات العقلية (والوجود) الخارجى (من المحمولات) أى ليس أمراً عينياً مستقلاً فى الخارج كالإنسان (العقلية) أى ليس محمولاً خارجياً كالياض ونحوه ، اما انه من المحمولات فذلك (لامتناع استغناؤه عن المحل) وكل محتاج الى المحل محمول ، (و) اما انه عقلى لا خارجى فذلك لامتناع (حصوله فيه) أى فى المحل الخارجى ، وكل مالم يحصل فى الخارج مع اتصاف الأمر الخارجى به فهو عقلى . ولا يخفى ان هذا بالنسبة الى غير الواجب اما الواجب فوجوده عين حقيقته كما تقدم (مسألة) فى المعقولات الثانية ، وعد المصنف منها ثلاثة عشر (وهو) أى الوجود (من المعقولات الثانية) . والمراد بالمعقول الثانى الذى يتصوره العقل بعد تصور شئ آخر بخلاف المعقول الاول الذى يتصوره العقل ابتداءً ، فالعقل يتصور الإنسان أولاً ثم يتصور وجوده وهكذا (وكذلك المدم وجهاتها) من الوجوب والإمكان والإمتناع (وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والتنوعية) فانها لما لم تكن موجودة فى الخارج بل الموجود فى الخارج هو الأفراد وإنما ينتزع عن كونها فى الخارج الوجود ، ومن عدم كونها المدم ، ومن شدة الارتباط وعدمها جهات الوجود والمدم ، ومن ذواتها الماهية ، ومن صدق المفهوم الواحد على أفراد متعددة وعدم صدقه الكلية والجزئية ، ومن دغالة شئ فى حقيقة آخر وعدم

وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بالتناقض بينهما ولا استحالة فيه ، وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم المعدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه ، وهو ثابت باعتبار وقسم

دعائه فيه الذاتية والعرضية ، ومن صدق مفهوم لأفراد مختلفة الحقيقة أو متفقة الحقيقة بنحو الجزئية لتلك الأفراد أو العينية الجنس والفصل والنوع . ثم انه ربما يفرق بين المعقولات الثانية بل بين الأمور الانشائية والأمور الإعتبارية ، ولكن كل ذلك خارج عن الفن مرتبط بالحكمة مع عدم أهمية لها إلا عرفان الإصطلاح .

(مسألة) (وللعقل أن يعتبر النقيضين) فيتصور وجود زيد وعدمه مثلاً (ويحكم بالتناقض بينهما) في الخارج لا في الذهن إذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه ، (ولا استحالة فيه) أي في تصور النقيضين إذ المناقضة إنما هو بين حقيقة النقيضين لا بين صورتها لما قد تقدم في بحث الوجود الذهني من ان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لكثير من اللوازم وإلا احترق الذهن بتصور النار وهكذا . (و) كذا للعقل (أن يتصور عدم جميع الأشياء) فيتصور عدم الانسان وعدم الوجود وعدم الأبيض الى غير ذلك (حتى عدم نفسه) فيتصور عدم العقل بل (وعدم المعدم) وذلك (بأن يتمثل في الذهن) نفس المعدم (ويرفعه) وهذا ضروري لكل من لاحظ . نعم فرق بين المعدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صورة وفي المعدم يتصور الذهن اللفظ - إذ لا صورة للمعدم - (وهو) أي المعلوم المطلق الذي تصوره الذهن أولاً - ثم أضاف اليه المعدم - (ثابت باعتبار) أي باعتبار انه أمر موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت (وقسم)

باعتبار ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ، ولا تناقض . ولذا
يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز

للتأثير (باعتبار) آخر وهو اعتبار كونه معدوما . والحاصل ان المعدوم
المتصور باعتبار كونه متصوراً ثابت وباعتبار كونه معدوماً قسم للتأثير
(ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت) فاذا قلنا : « المعدوم يقابل
الموجود ، فالحكم بالمقابلة إنما هو للمعدوم المتصور لا للمعدوم المطلق حتى
يقال : ان الحكم على الشيء بالإيجاب يستدعي الموضوع الموجود والمعدوم
لاوجود له ، لا نقول : اذا حكمنا على المعدوم بحكم إيجابى فانما هو على المعدوم
المتصور ، والمعدوم المتصور له وجود ذهنى وهو كاف في صحة الحكم الإيجابى .
(ولا تناقض) اشارة الى جواب اشكال حاصله انكم لو قلتم :
« المعدوم يمتنع الحكم عليه ، لزم التناقض لأن الموضوع في هذه القضية وهو
كلمة « المعدوم ، حكم عليه بكونه « يمتنع الحكم عليه ، مع ان مفاد هذا الحكم
هو امتناع الحكم عليه فيلزم جواز الحكم على المعدوم وامتناعه وهو تناقض .
وحاصل الجواب : ان المعدوم ثابت باعتبار الذهن غير ثابت باعتبار الواقع
فبالاعتبار الاول يصح الحكم عليه وبالإعتبار الثانى يمتنع الحكم عليه . ومثل
هذا الإشكال والجواب ذكره في شرح المطالع في باب امتناع الحكم على المجهول
(واذا) الذى ذكرنا من ان للعقل أن يتصور جميع الاشياء (يقسم
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز) فان الحكم
بامتيار الثابت في الذهن عن غير الثابت فيه يستدعي ثبوت التمايزين في الذهن
إذ لو لم يكونا ثابتين في الذهن لم يتمكن من الحكم بالتمايز بينهما . وحين وجود
الطرفين في الذهن لزم أن يكون « غير الثابت ، - الذى هو أحد الطرفين -
ثابتاً ، فهو ثابت باعتبار الحكم عليه بالتمايز غير ثابت باعتبار انه مقابل للتأثير

وهو لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين ، ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت . واذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق

- ولا تناقض ، فتحصل ان تصور الذهن غير الثابت ثابتا دال على تمكنه من
تصور جميع الاشياء .

وهنا اشكال توضيحه بلفظ القوشي : ولما كان لقائل أن يقول : الحكم
بامتيياز أحد الشئيين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من التمايزين هوية في
العقل مغايرة لهوية الآخر ، فلو حكم العقل بالامتيياز بين « الثابت » و « ما ليس
بثابت » ، لاستلزم ذلك أن يكون « لما ليس بثابت في العقل » هوية عقلية
وذلك محال . أجاب عن ذلك بقوله : (وهو) أى الحكم بامتيياز أحد الشئيين
عن الآخر (لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين) فان للعقل أن يحكم
بالامتيياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية ، وليس لما لا هوية له
هوية . (ولو) سلم ذلك و (فرض له) أى لما ليس بثابت في الذهن
(هوية) عقلية (لكان حكمها حكم الثابت) يعنى كما انه يمكن أن يكون
شئ ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار - كما عرفت ذلك فيما تقدم - كذلك يمكن
أن يكون لشيء هوية باعتبار ولا هوية باعتبار آخر ، وليس بذلك بأس لتمكن
العقل من تصور جميع الاشياء - كما تقدم .

(مسألة) في بيان كيفية الصدق والكذب في القضايا فنقول : الموضوع
والمحمول قد يكون كلاهما خارجيا نحو « الإنسان أبيض » ، وقد يكونان ذهنيا
نحو « الإمكان مقابل الإمتناع » ، وقد يكون الاول خارجيا والثاني ذهنيا نحو
« الإنسان ممكن » ، ولا عكس (واذا حكم الذهن على الأمور الخارجية) كزيد
(بمثلها) أى بمحمول خارجى كأبيض (وجب التطابق) بين الحكم النحوى

في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر
لا مكان تصور الكواذب : ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربط بهما
المحمولات . والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر

والخارج (في صحيحه) أى في صحيح الحكم الذهني ، يعنى ان الحكم الذهني إنما
يكون صحيحا اذا تطابق ذهن مع الخارج فلو لم يطابق كقولنا : جميع أفراد
الإنسان أبيض ، لم يكن الحكم الذهني صحيحا ، (وإلا) يحكم بالامر الخارجى
على الموضوع الخارجى وذلك بأن يكون كلاهما أو أحدهما ذهنيا (فلا)
يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج - إذ لا خارج للأمر العقلي - (ويكون
صحيحه) أى معيار صحة الحكم الذى طرفاه عقليا أو أحدهما كذلك (باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر) فلو قلنا : الإنسان ممكن ، أو : الإمكان مقابل
الإمتناع ، وكان في نفس الامر كذلك كان الحكم صحيحا وإلا كان فاسدا ،
وليس المعيار في هذا النحو من الأحكام مطابقته للخارج - لعدم خارج له -
ولا مطابقته للذهن (لإمكان تصور الكواذب) مثلا يلزم أن يكون الحكم
بقدم العالم صحيحا لمطابقته لأذهان الفلاسفة وكذلك الحكم بوجوب الصادر
الاول الى غير ذلك . وهنا اشكال لا ينبغي التعرض له في هذا المختصر .

(مسألة) (ثم العدم والوجود قد يحملان) فيقال : الإنسان
معدوم ، أو : موجود ، (وقد يربط بهما المحمولات) فيقال : الإنسان
يعدم عنه الكتابة ، أو : يوجد له الكتابة ، (والحمل) الإيجابي (يستدعي
اتحاد الطرفين) أى الموضوع والمحمول (من وجه) إذ لولا الاتحاد لم
ينقل الحمل وكان كحمل المبين على المبين (وتغايرهما من) وجه (آخر)
وإلا فلو لم يتغايرا أصلا كان من باب حمل الشيء على نفسه . مثلا : اذا قلنا

وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثا . والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم - في القيام - لو استدعاه

« الإنسان كاتب ، كان الإنسان والكاتب متحدان من جهة المصادق ومتغايران من جهة المفهوم إذ مفهوم الإنسان غير مفهوم الكاتب (وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما) أى أحد الموضوع والمحمول كالمثال المتقدم ، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والكاتب هو الموضوع بمعنى أن مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه ، ولو قلت : « الكاتب زيد ، كانت جهة الاتحاد هي المحمول (وقد تكون) جهة الاتحاد أمراً (ثالثا) غير الموضوع والمحمول نحو « الكاتب ضاحك ، فإن تمام حقيقة ما صدق عليه هو الإنسان الذي هو متغاير للموضوع والمحمول .

(و) ان قلت : لا يمكن أن يكون بين الموضوع والمحمول مغايرة وإلا لزم التناقض . بيانه : انه لو كان بينهما مغايرة لزم قيام أحدهما بالآخر - فانه لو لا القيام لم يكن بين المتغايرين مناسبة - وإذا قام أحد الطرفين بالآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به وإلا لزم اجتماع المثليين ، وعليه فيلزم قيام شيء بشيء ليس متصفا به وهو اجتماع النقيضين . قلت (التغاير) بين الموضوع والمحمول (لا به تدعى قيام أحدهما بالآخر) فإن قولنا : « الكاتب ضاحك ، صحيح مع عدم قيام أحدهما بالآخر ، فإن الاتحاد بالذات كاف في المناسبة ولا يحتاج معه الى أمر زائد وهو القيام (ولا اعتبار عدم القائم - في القيام - لو استدعاه) يعنى ولو سلمنا ان التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر نقول : القيام لا يستدعي اعتبار عدم القائم - حتى يلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به - بل يكفي كونه لا بشرط . فتحصل من جميع ذلك ان زيد الموضوع لا يعتبر بشرط القيام حتى يكون « زيد قائم ، من الجمع بين المثليين ، ولا بشرط عدم القيام حتى

وابتات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها أولاً ، وسأبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها

يكون من الجمع بين النقيضين بل يعتبر « زيد » لا بشرط ثم يحمل عليه « قائم » ،
وتقرير شبهة الخصم على سبيل منع الخلو والجواب عنه بما قررناه أخيراً أوضح
(مسألة) في الجواب عن أورد الاشكال على حمل الوجود والعدم
على المهية . اما الاشكال على حمل الوجود فهو : ان الوجود اما أن يحمل على
المهية المعدومة وهو يلزم اجتماع النقيضين إذ معناه ان المهية المعدومة موجودة
واما أن يحمل على المهية الموجودة وهو يلزم اجتماع وجودين على مهية
واحدة إذ إثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوتها فان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له ، مضافاً الى أنه يلزم منه التسلسل إذ ننقل الكلام في الوجود
الاول . (و) الجواب ان (اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها
أولاً) ولا يلزم عدمها حتى يلزم اجتماع النقيضين ، بل قد تقدم ان الوجود
عارض للمهية من حيث هي لا حال كونها موجودة ولا حال كونها معدومة ،
إذ ليس عروضه للمهية كعروض السواد على المحل بل المغايرة بينهما في
الذهن لا في الخارج ، حتى يقال : ان أحوال المهية في الخارج منحصرة في
الموجودة والمعدومة .

(و) اما الاشكال على سلب الوجود عن المهية فتقريره : ان سلب
الوجود عن المهية متوقف على تميزها . لأن غير المتميز لا يمكن سلب شيء
عنه . وتميزها يستلزم ثبوتها إذ كل متميز ثابت ، فيكون شرط سلب الوجود
عن المهية ثبوتها وهو جمع للنقيضين . وان شئت قلت : ان سلب المهية يقارن تميزها
وتميزها يقارن ثبوتها فسلبيها يقارن ثبوتها . والجواب : ان (سلبه) أي الوجود
(عنها) أي عن المهية (لا يقتضي تميزها وثبوتها) في الخارج حتى يستلزم اجتماع

بل نقيها لا اثبات نقيها ، وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس
شرطا . والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست
الموصوفية ثبوتية

النقيضين (بل) سلب الوجود عن المية هو (نقيها) أى نقي المية رأسا
(لا اثبات نقيها) يعنى ليس معنى سلب المية ان هناك أمراً متحققا هو
المية ثم يحمل عليها السلب حتى يلزم وجودها ، والغلط إنما نشأ من قياس
السلب ، على سائر المحمولات فتوهم انه كما يلزم وجود الموضوع عند حمل شيء
عليها كذلك يلزم وجود المية - التي هي الموضوع - عند حمل السلب ، عليها
(و) ان قلت : المسلوب عنه الوجود - وان سلمنا انه ليس بموجود
في الخارج - لكنه موجود في الذهن ، فالسلب يقتضى الثبوت الذهني .
قلت : (ثبوتها) أى المية (في الذهن وان كان لازما) إذ لا يمكن السلب
إلا بعد التصور (لكنه ليس شرطا) في السلب فان السلب ، إنما يلاحظ
بالنسبة الى نفس المية - من حيث هي هي - لامن حيث انها موجودة في الذهن
(مسألة) في ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية (والحمل والوضع)
ليسا من الأمور الخارجية بل الموجود في الخارج هو ذات الموضوع
والمحمول فقط ، وإنما هما (من المعقولات الثانية) العارضة للمعقولات
الأولية حيث أخذت في العقل كالأبوة والبنوة وأضربهما (يقالان) على
أفرادهما (بالتشكيك) فان استحقاق بعض الأمور للوضع أولى من استحقاق
الآخر وكذلك في الحمل فان الموصوف أولى بالوضع والصفة بالحمل في قولنا :
زيد القائم ، من العكس بأن يقال : القائم زيد . . (وليست الموصوفية
ثبوتية) بأن يكون في الخارج أمور ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ،

والا تسلسل . ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، واما الوجود في الكتابة والمباراة فجازي ، والممدوم لا يمد

وموصوفية الذاتين بهاتين الصفتين (وإلا) فلو كانت الموصوفية ثبوتية (تسلسل) لأنها لو كانت خارجية ثبوتية لكانت عرضاً قائماً بالمحل ، فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى ثم تنقل الكلام اليها وهكذا حتى يتسلسل . (مسألة) في تقسيم الوجود الى ما بالذات وما بالعرض (ثم الوجود قد يكون) موجوداً (بالذات) وهو ما يكون له وجود بنفسه ولم يكن صدق الوجود عليه بالعرض والمجاز ، من غير فرق بين أن يكون وجوده قائماً بنفسه كالجواهر أم بغيره كالأعراض (وقد يكون) موجوداً (بالعرض) والمجاز وهو ما لا يكون له وجود بنفسه وإنما يكون الوجود لما صدق عليه ، مثلاً لو قلنا : « اللانامي جهاد » لم يكن « اللانامي » موجوداً ، بل الموجود هو الحجر الصادق عليه « اللانامي » ، فالحجر موجود بالذات و « اللانامي » موجود بالعرض ، ومثله أعدام الملكات والأمر الإعتبارية (واما الوجود في الكتابة) الأعم من النقش كصورة الشمس المنقوشة في الورق ، ومن الخط كلفظ الشمس المكتوب فيه (و) الوجود في (العبارة) كريد - الملفوظ به (فجازي) ، وإنما يسمى وجوداً لحكايته عن الوجود الخارجى كما ان الوجود الذهنى أيضاً مجازى على الظاهر ، وإنما الوجود الحقيقى هو الوجود الخارجى فقط . والحاصل ان الشمس ليست موجودة في الذهن واللفظ والكتابة وإنما لها وجود واحد في محلها .

(مسألة) في إعادة الممدوم (والممدوم) والمراد به ان الشيء اذا صار عدماً محضاً - لا بأن تفرق أجزاؤه - بل بأن يصير لا شيء كما كان في الأزل (لا يمد) . وقد اختلف فيه : فذهب جمع الى جواز الإعادة وسيأتى دليلهم

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، ولو أعيد
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ

وآخرون ومنهم المصنف (ره) الى الامتناع . ومن البديهي ان هذه المسألة
لا ترتبط بالمعاد إذ المنصكر لإعادة المعدوم يقول لا يعدم الأشياء بل يتفرق
أجزاءها ثم يجمعها الله تعالى ليوم الجمع . وقد استدل المصنف لعدم جواز
إعادة المعدوم بأمور :

الأول - (لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود) .
وتوضيحه بلفظ القوشجي : انه لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن
أن يشار اليه لا يصح الحكم عليه .

(و) الثاني - انه (لو أعيد) المعدوم (تخلل العدم بين الشيء ونفسه)
إذ المعاد هو الأول بعينه ، فلو فرض تخلل العدم لزم أن يكونا شيئين .
والحاصل ان الأول والثاني اما شيئان أو شيء واحد وعلى الأول لا يكون
المعاد متحداً مع المبتدأ ، وعلى الثاني غير معقول إذ لا يمكن أن يتخلل شيء
إلا بين شيئين فهل يعقل أن يتخلل العدم بين زيد ونفسه ؟

(و) الثالث - انه لو أعيد المعدوم (لم يبق فرق بينه) أى بين المعاد
(وبين المبتدأ) إذ لا فرق بينهما إلا ان أحدهما - وهو المبتدأ - عديم بعد
وجوده ، والثاني - وهو المعاد - وجوده بعد عدمه ، إلا ان هذا الفرق باطل
إذ المفروض عوده مع وقته الأول . مثلاً : كان المبتدأ في يوم الخميس ثم عديم
يوم الجمعة ثم وجد مع يوم الخميس فلا فرق بين المبتدأ والمعاد . والحاصل انه
لو أعيد لم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد وعدم الفرق باطل - وإلا لم يصدق
المبتدأ والمعاد - فالإعادة باطلة .

وصدق المتقابلان عليه دفعة ، ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع
العود لأمر لازم للمية

(و) الرابع - انه يلزم من اعادة المعدوم (صدق المتقابلان عليه
دفعة) لانه لو أعيد مع زمانه الذي هو يوم الخميس - مثلاً - كان مبتدأ
- لانه هو الموجود في الزمان الاول بعينه - وكان معاداً - لأن المفروض انه
معاد - وحيث ان صدق المتقابلين : أى المبتدأ والمعاد ، على شيء واحد
مستحيل فاعادة المعدوم مستحيلة .

(و) الخامس - انه (يلزم التسلسل في الزمان) إذ لو أعيد يوم
الخميس - مثلاً - لم يكن فرق بين يوم الخميس المعاد ويوم الخميس المبتدأ إلا
بأن أحدهما قبل والآخر بعد ، والقبلية ليست بالمية ولا بسائر أنحاء التقدم
إلا بالتقدم الزماني فيكون ليوم الخميس المبتدأ زمان مقدم على زمان يوم
الخميس المعاد فيكون للزمان زمان ويلزم اعادة الزمان الذي هو ظرف ليوم
الخميس - وإلا لم يكن المعاد معاداً بجميع خصوصياته - ثم ننقل الكلام في
الزمانين اللذين كانا ظرفاً ليوم الخميس المبتدأ والمعاد الى أن يتسلسل .

ثم انه استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بأن امتناع الإعادة ان كان
ناشئاً من المية أو لوازمها لزم أن لا يعقل وجودها حتى في الزمان الاول ،
وان كان ناشئاً من أمر خارج عنهما فالامر الخارجى يمكن زواله فيمكن اعادة
المعدوم . (و) الجواب : ان (الحكم بامتناع العود لأمر لازم للمية)
المتصفة بكونها بعد العدم لانه لازم للمية مطلقاً . وتقريره : ان المية حالة
العدم وصفت بكونها مية طرأت عليها العدم ، والمية المرصوفة بهذا الوصف
ممتنع وجودها ، واما المية في حالة الوجود الاول وقبله لم تكن متصفة بهذا
الوصف ولذا أمكن وجودها . وهذا مثل قولنا : المية حال وجودها لا يمكن

وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه ، والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المية لا باعتبار المدم والوجود

وجودها ثانيا ، وذلك ليس لأن المية بذاتها غير قابلة بل المية المتصفة بالوجود غير قابلة .

(مسألة) (وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية) إذ الموجود ان كان مستغنيا عن الغير فهو واجب وان كان محتاجا الى الغير فهو ممكن . وليس هذا التقسيم وارداً على الموجود من حيث هو هو - لان الشيء بالنظر الى نفسه وهو هو يستحيل أن يكون مقسماً - ، وكذلك لم يرد على الموجود الواجب أو الممكن - لأن الواجب لا يمكن تقسيمه وكذلك الممكن ، بل القسمة (وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد) بالوجوب والإمكان (وعدمه) أي اللابشرط ، كما هو شأن كل تقسيم فان المقسم يلاحظ لابشرط فتضاف اليه مفهومات أخرى ، وحينئذ يصير المقسم مع كل مفهوم قسماً .

(مسألة) (ربما قيل ان الإمكان لا يحمل على المية ، إذ المية اما موجودة واما معدومة والموجود واجب والمعدوم ممتنع ، فيستحيل حمل الإمكان عليها . (و) الجواب : ان (الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المية لا باعتبار المدم والوجود) فالمية من حيث هي هي ممكن ، وليس حال المية منحصرأ في حالتى الوجود والمدم لانها حالان يحصلان عند اعتبار المية مع الغير واما عند اعتبارها لامع الغير فانها يقبل أحدهما لا بعينه . وقد تقدمت الإشارة الى هذا الكلام عند قوله : وعروض الإمكان عند عدم

ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته .
وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب أن يعتبر مطابقته
لما في العقل ، والحكم بحاجة الممكن ضروري ، وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح

اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المية .

(مسألة) (ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته) قد ينظر الانسان الى المرأة آلياً ليرى نفسه فيها فالمرأة آلة
ينظر بها لا فيها ، وقد ينظر الانسان الى المرأة استقلالياً ليعلم انها جيدة
أوردية فالمرأة ينظر فيها لا بها ، وهكذا الامكان قد يكون آلة في التعقل
بها يعرف حال الشيء في ان وجوده على أى الانحاء ممتنع الانفكاك أو لازم
الانفكاك أو جائز الانفكاك ، وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر اليه
ليعتبر حال الامكان نفسه وانه موجود أو معدوم جوهري أو عرضي .

(وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي) لا أمر خارجي
فليس مثل حكم الذهن على الانسان بالياض ، وعليه فلا خارج له حتى يجب
مطابقة الحكم للخارج (فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل) . وقد تقدم
الكلام فيه عند قول المصنف (ره) : واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها
(مسألة) في بداهة احتياج الممكن الى المؤثر (والحكم بحاجة الممكن)
الى المؤثر (ضروري) يحزم العقل به بمجرد تصور العقل ان الممكن هو الذي
ليس له من نفسه وجود ولا عدم (وخفاء التصديق) بالاحتياج الى المؤثر
عند بعض (لخفاء التصور غير قادح) في الحكم بكونه ضروريا ، فانه اذا
مثل للشاك حال الوجود والعدم بالنسبة الى المية كحال كفتي الميزان وانه كما

والمؤثرية اعتبار عقلي ، والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود

لا يمكن ترجيح احدى الكفتين على الاخرى الا بمرجح كذلك لا يمكن ترجيح انتساب المية الى أحد الامرين الا بمرجح جزم بالاحتياج ، وكل يدهى كذلك فانه اذا تصور الشخص معنى الواحد ومعنى الاثنين ومعنى النصف لم يجزم بأن الواحد نصف الاثنين . وذهب ذى مقراطيس وجماعة القائلون بكون وجود السماوات من الاتفاقيات الى استحالة التأثير ، ولهم أدلة :

الاول - بتقرير العلامة (ره) : ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر - لكونهما وصفا محتاجا الى الموصوف - يمكننا محتاجا الى المؤثر في ذلك الأثر ، فان كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ، ولانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره ، وان كانت ثابتة في الخارج مغاير للمؤثر والأثر - لانها نسبة بينهما - لزم التسلسل وهو محال - انتهى . (و) الجواب ان (المؤثرية اعتبار عقلي) فصدور شيء عن شيء موجب لانزاع المؤثرية عن الصادر منه والمتأثرية عن الصادر ، وليس له ما يطابق الخارج ، ولا يلزم الجهل لانه يلزم لو حكم بثبوت في الخارج ولم يثبت ، واما انها ثابتة قبل الذهن - فعنى قيامه بالذهن انه لو عقله عاقل حصل في عقله هذه النسبة والاضافة ، وربما ينقض عليهم بأن هذا البرهان يقتضى عدمه أى أمر اضافى مع بداهة وجود الاضافات .

الثانى - ان المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه ، والقسمان باطلان فلا تأثير لأن أحوال المية منحصرة فيهما . اما بطلان تأثير المؤثر حال وجود الأثر فلا أنه ان أثر وجوداً آخر لزم اجتماع وجودين وان أثر في الوجود الاول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال ، واما بطلان التأثير حال عدم الأثر فلا أنه جمع بين النقيضين .

ولا من حيث هو معدوم وتأثيره في المية ، ويلحقه وجوب لاحق

(و) الجواب ان (للمؤثر يؤثر في الاثر لامن حيث هو موجود) كي يلزم اجتماع وجودين أو تحصيل الحاصل ، (ولا من حيث هو معدوم) ليلزم الجمع بين قبيضين بل للمؤثر وجوده ملازم لوجود الاثر . مثلا كان الاثر معدوما في الآن الاول لحيث وجد المؤثر التام وجد في الآن الثاني الاثر ، فالتأثير غير مقيد بشيء من الوجود والعدم . نعم وجود الاثر في زمان التأثير ، وهذا ليس من تحصيل الحاصل المستحيل إذ هو تحصيل ما كان حاصلًا في رتبة العلة الثالث - ان التأثير اما أن يكون في المية أو في الوجود أو في اتصاف المية بالوجود : والاول محال لأن المية مية بنفسها ، ولذا لانشك في انسانية الانسان ولو شككنا في مؤثره ، والثاني كذلك إذ حال الوجود حال المية في انه ليس وجوداً بالفاعل إذ الشيء ضروري الثبوت لنفسه ، والثالث كذلك إذ الموصوفية أمر اعتباري والأمر الاعتباري ليس بمجولا تكوينيا . (و) الجواب ان (تأثيره) أى تأثير المؤثر (في المية) فيجعل المؤثر المية موجودة وذلك يجعلها في الخارج لا أن يجعل المية مية . أقول : ايجاد الشيء في الخارج موجب لانتزاع المية عنه فالمية ليست أمراً متصلاً قابلاً للجعل وعدمه ، ولذا كان من الغلط ما اشتهر عن أبي علي من قوله : « الجاعل لم يجعل الشمس مشمسا بل الشمس موجودة ، فتأمل . » ويلحقه وجوب لاحق (فالمية لها وجوب بنفسها وهو ان كل شيء هو هو ويلحقها وجوب آخر وهو وجوبها بالنظر الى وجودها أو وجود علتها ، فالشيء بين ضرورتين . مثلا : الانسان ضروري الثبوت لنفسه وضروري بالنظر الى وجوده أو وجود علتها ، ومفاد هذا الكلام مفاد قوله فيما سبق . وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير .

وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر ، والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

الرابع - ان نسبة الوجود والعدم الى الملية سواء فلو احتاجت الى المؤثر في الوجود احتاجت اليه في العدم لكن العدم لا يحتاج الى المؤثر فالوجود الذي هو عديله كذلك . مثلاً : لو كانت نسبة الرفع والوضع الى كفتي الميزان متساوية لكان كل واحد منهما يحتاج الى العلة ، فلو فرض ان الوضع لم يحتاج الى العلة لم يحتاج الرفع اليها . (و) الجواب ان (عدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مر) فالملية في وجودها تحتاج الى علة وجودية وفي عدمها تحتاج الى علة عدمية ، ولذا يقال : ان عدم الاحراق لعدم النار ، كما ان وجود الاحراق لوجود النار .

(مسألة) في بيان ان الممكن كما يحتاج الى العلة في حدوثه كذلك يحتاج الى العلة في بقاءه (والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر) لان علة الإحتياج هو الامكان لا الحدوث - كما تقدم - وهذه العلة موجودة إذ الممكن بعد الوجود باق على ما كان عليه من الإمكان ، والى هذا أشار بقوله : (لوجود علته) أى لوجود علة الإقتدار . (و) ربما قيل بأن الممكن الباقي لا يحتاج الى العلة لان العلة اما أن تؤثر في الوجود الذي كان حاصله له وهو محال لانه تمصيل للحاصل ، واما أن تؤثر في شيء جديد فتكون العلة مؤثرة في الجديد لا في الباقي . والجواب ان (المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث) فهناك شيئان الحدوث والبقاء ، فالمؤثر مؤثر في البقاء وهو أمر جديد غير الاحداث ولا يلزم منه تمصيل الحاصل . وأقرب مثال مثل للتأثير في البقاء : ان الانسان لو تصور في ذهنه صورة فادام كان ملتفتا اليها كانت باقية واذا صرف النظر عنها انعدمت ، فادامة النظر تأثير في البقاء وليست ايجاداً جديداً كما انها تحتاج

ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب - لو أمكن - ولا يمكن استناده الى المختار ولا قديم سوى الله كما يأتي ولا يفتقر الحادث الى المدة و

الى الادامة فلا بقاء بنفسها ، (ولهذا) الذى ذكرنا من ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر (جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب - لو أمكن -) القديم الممكن . وتوضيحه : انا لما أثبتنا كون الممكن محتاجا الى المؤثر فى أمرين الحدوث والبقاء لزم عليه أن يكون الممكن القديم - على فرضنا - محتاجا الى المؤثر ، فانه وان لم يحتج الى المؤثر فى الحدوث - لفرض قدمه - ولكنه محتاج اليه فى البقاء - لفرض امكانه - وهذا بخلاف القول بأن الممكن لا يحتاج الى العلة فى البقاء ، فان مثل هذا الممكن القديم لا يحتاج الى العلة أصلا : اما فى الحدوث فلأن الفرض انه قديم لا حدوث له ، وأما فى البقاء فلأن الفرض عدم احتياج الممكن فى البقاء الى العلة . ثم ان القديم لا يعقل استناده الى الفاعل المختار إذ المختار إنما يفعل بالقصد فيكون القصد متقدما على المعلول فلا يكون قديما ، بل القديم إنما يستند الى الفاعل الموجب لأن الموجب يلزمه معلوله كزوم الزوجية للأربعة . والى هذا الفرق بين الموجب والمختار أشار بقوله : الى المؤثر الموجب (ولا يمكن استناده الى المختار) فلا تغفل .

(مسألة) فى نفي قديم غير الله تعالى (ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتي) فان كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن محتاج الى العلة والعلة لما كان هو الله تعالى وهو فاعل بالإرادة فعلوله بعد الإرادة فلا قديم أصلا سواء تعالى . وسيأتى الإشارة الى ما ذكر فى أدلة التوحيد .

(مسألة) فى ان الحادث لا يفتقر الى المادة والمدة (ولا يفتقر الحادث الى المدة) بأن تكون المدة - أى الزمان - سابقة عليه ، (و) كذا لا يفتقر

المادة وإلا لزم التسلسل . والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه

الى (المادة) بأن يكون كل الحادث مسبقا بمادة كالكون المسبق بمادته وهو العطين (وإلا لزم التسلسل) وهذا رد على الذهاب الى احتياج الممكن الى المدة والمادة . واستدلوا للأول بأن عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية لأن العدم ليس علة للوجود ، ولا بالطبع لأن العدم ليس جزء علة ، ولا بالرتبة لأنه ليس هناك ترتيب حسي بين الشيء وبين عدمه كترتيب الإمام على المأموم ولا ترتيب عظمى كترتيب الجنس على النوع ، ولا بالشرف لأن العدم ليس أشرف من الوجود ، فلم يبق إلا الترتيب بالزمان . والحاصل ان عدم الحادث في زمان سابق على وجوده وذلك ينتج تقدم الزمان على كل موجود . والجواب : ان تقدم العدم تقدم بالذات لا بالزمان ، كما ان تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدم بالذات ، مضافا الى ان الزمان حادث فهو أيضا يحتاج الى المدة ويلزم التسلسل . وللتأني بأن الحادث مسبق بامكانه وامكانه ليس نفيا محضا - وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي كما تقدم - وحيث أن المكان الممكن سابق عليه وحيث ان الإمكان عرض يحتاج الى المحل وليس محله المعدوم لا تنفاه المعدوم فالمحل لا بد وأن يكون ثبوته - وهو المادة - والجواب ان الإمكان أمر اعتباري وإلا لزم التسلسل ، إذ لو كان الإمكان أمرا وجوديا كانت له مادة سابقة عليه وهكذا حتى يتسلسل . (مسألة) في ان القديم لا يجوز عليه العدم (والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده اليه) فان القديم اما أن يكون واجب الوجود كالبارى تعالى وهذا يستحيل عليه العدم لسكونه واجبا بالذات - وقد تقدم استحالة انقلاب الواجب ممكنا أو ممتنعا كالعكس - وأما أن يكون

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) وهي مشتقة عن «ماهر» وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل ، ويطاق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي ، والكل من ثواني المعقولات

واجبا بالغير - كما زعمه بعض الفلاسفة بالنسبة الى العالم - وحينئذ فؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً ، لما تقدم من ان المختار يفعل بالقصد والإرادة فيكون معلول المختار مسبقاً بالإرادة فلا يكون قديماً ، فلا بد وأن يكون مؤثر القديم مرجباً والفاعل بالإيجاب لا ينفك معلوله عنه وحيث كان الفاعل دائماً كان المعلول دائماً . واليه أشار بقوله : « أو لاستناده اليه » .

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) كالوحدة والكثرة ونظائرها (وهي) أى كلمة الماهية وقد تعنف فيقال لها مهية (مشتقة عن «ماهر») فيكون تسمية المهية بالماهية بعلاقة التلازم في السؤال والجواب ، فانه كلما سئل عن الشيء بما هو أجيب بحقيقة ذلك الشيء (وهو) أى المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر لما تقرر في النحو من ان الضمير اذا وقع بين مبتدأ وخبر متخالف التذكير والتأنيث جاز فيه الأمران (ما به يجاب عن السؤال بما هو) فاذا قيل : « الانسان ماهر » ، كان الجواب : « حيوان فاعل » ، وهذا الجواب هو مهية الانسان . (وتطلق) لفظة المهية (غالباً على الأمر المتعقل) أى الحاصل في الذهن فلا تكون إلا كلية ولهذا كان المنصرف من قولنا : « مهية الانسان كذا » حقيقته الكلية (ويطلق) لفظنا (الذات والحقيقة عليها) أى على المهية (مع اعتبار الوجود الخارجي) فالمهية المرجودة يقال لها الذات والحقيقة غالباً (والكل) من المهية والذات والحقيقة (من ثواني المعقولات) فانها تعرض على الحقائق الموجودة في الذهن فقط فتعقل في

وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لما تصدق على ما ينافيها ويكون المية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده . وهي من حيث هي ليست إلا هي ، ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها

المرتبة الثانية إذ المعقول الأول هو معروض هذه الأمور وإلا فليس في الخارج شيء غير زيد وعمرو وبكر - كما لا يخفى .

(مسألة) (وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات)
لحقيقة الإنسان من حيث هو إنسان مغاير للوجود والعدم والكلية والجزئية والوحدة والكثرة والزوجية والفردية وهكذا (وإلا) يكن كذلك ، بأن كان في حقيقة الإنسان مثلاً الوجود أو الكلية وهكذا (لما تصدق على ما ينافيها) كالعدم والجزئية في المثال ، فصدق الإنسان على كل من الوجود والعدم والكلية والجزئية وأشباههما دليل على عدم دخالة شيء منها في حقيقته وكذلك سائر الميئات باعتبار عوارضها (ويكون المية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده) فالإنسان مع الوجود مقابل مع الإنسان المعدم ، والتقابل باعتبار العارضين - أعني الوجود والعدم - لا باعتبار المية نفسها .

(مسألة) (وهي من حيث هي ليست إلا هي) فالإنسانية - مثلاً - من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات خارجة عنها ، وكذلك سائر الميئات (ولو سئل بطرفي النقيض) فقل :
الإنسان كاتب أم ليس بكاتب ، (فالجواب السلب لكل شيء) جاعلاً حرف السلب (قبل الحيثية لا بعدها) بأن يقال في الجواب : الإنسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب ولا غير كاتب ، لأن يقال : الإنسان من

وقد تؤخذ المية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً ، ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو المية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان ، وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الأشخاص وصادقة على المجموع الحاصل منه وبما

حيث هو انسان ليس بكاتب ولا غير كاتب ، وذلك لأنه لو تأخر حرف السلب لتوهم كون القضية معدولة المحمول مثل الانسان لا كاتب - فتأمل .

(مسألة) في انقسام المية الى اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا (وقد تؤخذ المية محذوفا عنها ما عداها) كأن تكون الحيوانية المحذوفة عنها كل اعتبار وإضافة مرضعا لشيء (بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً) (يعني لا ربط له) (ولا يكون) المية حيث (مقولا على ذلك المجموع) وتذكير الضمير باعتبار مصاديق المية (وهو المية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان) فان المية المعراة من كل اعتبار لا توجد في الخارج ، لأن كل موجود في الخارج مشخص وكل مشخص محفوف بالاعتبارات والأعراض (وقد تؤخذ) المية (لا بشرط شيء) فلا يعتبر فيها التجرد عن الإعتبارات ، ولا عدم التجرد عنها بل ينظر الى المية بما هي هي سواء كان معها شيء أم لا (وهو كلي طبيعي) لأنه نفس طبائع الأفراد (موجود في الخارج) لأنه (هو جزء من الأشخاص) ، فان الحيوان بما هو حيوان موجود في الخارج وهو جزء هذه الأفراد من الحيوانات المحفوفة بالإضافات والأعراض (و) هذه المية اللا بشرط (صادقة على المجموع) أي الحيوان المشخص الخارجي (الحاصل منه) أي من الحيوان بما هو حيوان (وبما

أضيف إليه : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي ، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة . والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له

أضيف إليه (من الشخصات والأعراض ، إذ الحيوان يصدق على هذه الأفراد من الحيوانات الخارجية . وهناك قسم ثالث وهو المهية بشرط شيء . كأن يؤخذ الحيوان بشرط كونه أبيضاً أو غير ذلك من الإعتبارات .) (مسألة) (والكلية العارضة للماهية) في قولنا : « الإنسان كلي ، (يقال لها كلي منطقي) إذ المنطق إنما يقصد من الكلي هذا المعنى وهو المفهوم غير المتمتع صدقه على كثيرين (ويقال للمركب) من العارض والمعرض (كلي عقلي) إذ ليس لقولنا : « الإنسان كلي ، موطن إلا في العقل ، فإن المعرض - وهو الإنسان - وإن أمكن وجوده في الخارج إلا أن المجموع منه ومن العارض لا يمكن وجوده كما لا ينبغي . (وهما) أي الكلي المنطقي والكلي العقلي (ذهنيان) لامتناع وجود الكلي في الخارج ، إذ كل ما وجد فيه فهو جزئي ، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وكل متشخص جزئي . (فهذه اعتبارات ثلاثة) الكلي الطبيعي - المتقدم في المسألة السابقة - والكلي المنطقي والكلي العقلي (ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة) لأنك إذا قلت : « الإنسان كلي ، - مثلاً - فإذا نظرت إلى المبتدأ فقط بدون نظر إلى الخبر ، فهو كلي طبيعي ، وإذا نظرت إلى الخبر فقط بدون لحاظ المبتدأ ، فهو كلي منطقي ، وإذا نظرت إلى المجموع فهو كلي عقلي وكذلك إذا قلت : « الحيوان كلي ، أو الجسم كلي ، وهكذا .

(مسألة) (والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له) كالجوهر - على

ومنها مركبة وهي ماله جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان
متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما
بما مضى

المشهور - (ومنها مركبة وهي ماله جزء) كالإنسان المركب من الحيوان
والناطق الى غير ذلك (وهما موجودان ضرورة) إذ وجود المركب ينهى
وهو لا يتركب إلا من البسائط . نعم وجود بسيط بانفراده في الخارج غير
ضروري (ووصفاهما) أى وصفا البساطة والتركيب (اعتباريان) فليست
البساطة شيئا في الخارج وكذلك التركيب وإلا لزم التسلسل ، فانه لو كان في
الخارج بسيط لكان لا يخلو اما أن يكون بسيطا أو مركبا ، وهكذا الى ما لا
يتناهى (متنافيان) فان شيئا واحدا لا يتصف بالإضافة والتركيب ، لانه
لو انصف لهما لزم أن يكون له جزء وأن لا يكون له جزء وهما تقيضان ،
وكذلك ليس هناك شيء لا يتصف بهما ، فتحقق ان القضية حقيقية (وقد
يتضايفان) فيكون البسيط بسيطا بالنظر الى المركب منه ومن غيره ، وان
كان بالنظر الى ذاته مركبا - كالحيوان الذى هو بسيط بالنسبة الى الإنسان
وان كان مركبا في نفسه ، وكذلك يكون المركب مركبا بالنظر الى البسيط
الذى تحته (فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى)
يعنى ان البسيط والمركب بالمعنى الإضافي يتعاكسان في العموم والخصوص بالنسبة
الى البسيط والمركب بالمعنى الماضى - أى الحقيقى - فبسيط الإضافي أعم من
بسيط الحقيقى ومركب الحقيقى أعم من مركب الإضافي . بيان ذلك : ان
البسيط الإضافي له فردان : (الأول) البسيط الحقيقى كالجوهر ، إذ هو مع
كونه بسيطا في نفسه بسيط بالنظر الى المركبات . (الثانى) المركب الحقيقى

وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط ، وهما قد يقومان
بأنفسهما وقد يفتقران الى الحل . والمركب إنما يتركب عما يتقدمه
وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج

كالجسم ، فانه بسيط اضافي بالنظر الى الحيوان ومركب حقيق بالنظر الى نفسه
وكذلك المركب الحقيقي له فردان : (الأول) البسيط الإضافي - كالمثال المتقدم
وهو الجسم . (الثاني) المركب الإضافي كالإنسان الذي هو مركب بالاضافة
الى الحيوان . فتحصل ان البسيط الإضافي يشمل البسيط والمركب الحقيقيين
فالبسيط الإضافي أعم من الحقيقي ، والمركب الحقيقي يشمل البسيط والمركب
الإضافيين ، فالمركب الحقيقي أعم من الإضافي .

(مسألة) (وكما يتحقق الحاجة) الى العلة (في المركب فكذا)
يتحقق الحاجة (في البسيط) إذ كل واحد من المركب والبسيط يمكن ، وقد
تقدم ان الممكن محتاج الى العلة . قال العلامة (ره) : وقد منع بعض الناس
احتياج البسيط الى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسي إنما
يعرض للتنسبين فما لم يتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنية في البسيط
ولا احتياج له . والجواب ان الإمكان أمر عقلي يعرض لشيئين عقليين هما
الماهية والوجود ، ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما الى المؤثر .

(مسألة) (وهما) أي البسيط والمركب (قد يقومان بأنفسهما)
كالجواهر والحيوان الذين لا يحتاجان الى المحل (وقد يفتقران الى المحل)
كالكيف والسواد فانهما يحتاجان الى المحل لأنهما عرضان .

(مسألة) في خواص الجزء (والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً
وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج) يعني ان أجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب

وهو علة الفناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني
ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له ، فيحصل خواص ثلاث : واحدة متماكسة
واثنتان أعم

الوجودين الذهني والخارجي وكذلك بالنسبة الى العدمين الذهني والخارجي
فوجود البيت في الخارج متوقف على وجود الجدران والسقف في الخارج ،
ووجوده في الذهن متوقف على وجود الجدران والسقف في الذهن ، وعدم
البيت في الخارج متوقف على عدمها في الخارج ، وعدم البيت في الذهن
متوقف على عدمها في الذهن . (وهو) أى تقدم الأجزاء على المية (علة
الفناء) للأجزاء (عن السبب) الجديد لأن الجزء لما كان متقدما على الكل
فهو مع سببه متقدم على الكل فلا يعقل احتياجه الى سبب جديد حين تحقق
المركب وإلا لزم تحصيل الحاصل . ثم ان الجزء الغنى عن السبب الجديد ، ان
اعتبر في الجزء الذهني سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر في الجزء الخارجي سمي
الجزء غنياً ، والى هذا أشار بقوله : (فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غنى) فاذا قيل : « الجزء بين الثبوت ، عنى به الجزء الذهني ، واذا قيل :
« الجزء غنى ، عنى به الجزء الخارجي . (ويستحيل دفعه) أى دفع الجزء
(عما هو ذاتي له) فلا يمكن وجود المركب بدون الجزء ، كوجود البيت بغير
جدار (فيحصل) للجزء (خواص ثلاث : واحدة) وهى التقدم بحسب
الوجودين والعدمين (متماكسة) أى خاصة مساوية للجزء فكل جزء مقدم
على الكل في الوجودين والعدمين ، وكل مقدم في الوجودين والعدمين جزء
(واثنتان) وهما الإستغناء عن السبب الجديد وامتناع الرفع عما هو ذاتي له
(أعم) من الجزء ، فكل جزء مستغن عن السبب الجديد ويستحيل دفعه عما

ولا بد من حاجة ما للبعض الأجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن واذا اعتبر عروض العموم

هو ذاتي له وليس كل مستغن عن السبب الجديد وكل ما يستحيل رفعه جزءاً ،
لذا لللازم مستغن عن السبب الجديد ويستحيل رفعه وليس جزءاً .

وان شئت قلت : ان اللازم من تقدم الجزء في الوجود الذهني والخارجي
أمران : (الأول) استغناؤه عن الوسط في التصديق - وهذا لازم تقدمه في
الذهن - فلا يتوقف جزم العقل بثبوت الجزء للشيء الى برهان . (الثاني)
لستغناؤه عن الوساطة في الثبوت - وهذا لازم تقدمه في الخارج - فلا يتوقف
حصول الحدار للبيت الى سبب جديد .

(مسألة) (ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء الى البعض) فانه لو
استغنى الأجزاء بعضها عن بعض لم يتألف المركب وكان من قبيل الحجر
الموضوع بمنح الإنسان ، وحيداً فاما أن يحتاج الجزء الصوري الى المادى
دون العكس كاحتياج هيئة السكنجبين الى السكر والحل دون العكس ، ولذا
لا تتحقق الهيئة بدونها ويتحققان بدونها . وقد يكون الإحتياج من الجانبين
(و) لكن (لا يمكن شمولها) أى شمول الحاجة (باعتبار واحد) وإلا
لزم الدور . مثلاً : المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والمادة محتاجة في
تشخيصها الى المادة - فتأمل .

(مسألة) (وهي) أى أجزاء الهيئة (قد تتميز) بعضها عن بعض
(في الخارج) كإمتياز النفس عن البدن (وقد تتميز في الذهن) كإمتياز
الجنس عن الفصل .

(مسألة) في بيان النسبة بين الأجزاء (واذا اعتبر عروض العموم

ومضايغه فقد تتباين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة
فيعرض لها الجنسية والفصلية وجملتهما واحد

ومضايغه) وهو الخصرص للأجزاء وعدمها (فقد تتباين) الأجزاء
بعضها عن بعض كتبنا السكر والخل للذين هما جزءا السكنجين (وقد
تتداخل) أى بينهما تصادق اما بالعموم المطلق كالجنس والفصل ، واما
بالعموم من وجه كالحيوان والأبيض . واما كون الجزئين متساويين فالظاهر
عدم امكانه لامتناع تركيب المية من أمرين متساويين . فتحصل لن ثلاثا من
النسب الأربعة تتحقق بين الأجزاء .

(مسألة) في الأجزاء المتداخلة (وقد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة
(مواد) حقيقة بمعنى أخذها بشرط لا بأن يلاحظ الحيوان مثلا بشرط
الوحدة : أى الخلو عن كل شيء ، ومثله لا يحمل على الإنسان إذ الجزء بلحاظ
استقلاله ليس جزءاً ومحمولاً ، (وقد تؤخذ) لا بنحو - بشرط لا - بل بما
هو مع قطع النظر عن التجرد وعدمه فتكون حيدة (محمولة) . وان
شئت قلت : ان الجزء يلاحظ على ثلاثة أنحاء : (الأول) بشرط الجزء
الأخر وهذا عين المركب . (الثانى) بشرط عدم الجزء الآخر . (الثالث)
لا بشرط وهذا هو الذى يحمل . وفي المقام كلام طويل أضربنا عنه صفحا
(فيعرض لها) أى للأجزاء المحمولة - لا للأجزاء بما هى مواد - (الجنسية
والفصلية) فان الجزء ان كان تمام المشترك بين المية وبين سائر الأنواع
الأخر كالحيوان الذى هو تمام مشترك بين الإنسان والفرس والبقر ونحوها ،
فهو الجنس - وان كان مختصا بالمية ميمزاً لها عما عداها فهو الفصل كالناطق في
المثال . ثم ان كلا من الجنس والفصل اما قريب واما بعيد كما ذكر في المنطق .
(مسألة) (وجملتهما واحد) يعنى ان الجنس والفصل بمجمولان

والجنس منها كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة ، وما لا جنس له فلا فصل له ، وكل فصل تام فهو واحد

بجعل واحد ، فان الجاعل لم يجعل حيوانا مطلقا ثم يميزه ويفصله بالتألق بجعل واحد ، ولذا جعلناهما جزئين ذهنيين لا خارجيين .

(مسألة (و) اذا نسبنا الجنس والفصل الى المادة والصورة رأينا (الجنس منها كالمادة) فكما ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة كذلك المركب حاصل مع الجنس بالقوة (وهو معلول) بمعنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهما متردداً بين أشياء كثيرة ، غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها (والفصل كالصورة) فكما ان الشيء المركب حاصل مع الصورة بالفعل فكذلك المركب حاصل مع الفصل بالفعل (وهو علة) إذ بالتصامم الفصل الى الجنس المبهم يتعين ويحول عنه الابهام والتردد ، ويقبل الانطباق على تمام حقيقة خارجية ، فالعلية والمعلولية إنما هو في الإتيان والتميز ، لا في الوجود الذهني والخارجي .

(مسألة (وما لا جنس له فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس - كما تقدم - فاذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له مميز فلا فصل له . والقول بأنه يمكن أن يتركب الشيء من فصلين كل واحد منهما يميزه عن سائر الموجودات باطل ، إذ كل شيء فهو متميز عن سائر الموجودات بميزته فكل شيء بنفسه متميز ولا يحتاج الى مميز - فتأمل .

(مسألة (في وحدة الجنس والفصل القرينين (وكل فصل تام) قريب (فهو واحد) إذ لو تعدد فان حصل الامتياز بأحدهما دون الآخر ، لم يكن الثاني فصلاً ، وان حصل الامتياز بهما معاً ، كان المجموع فصلاً واحداً لا فصلين ، وان حصل الامتياز بكل واحد منفرداً لزم الخلف ، إذ حصول

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمية واحدة . ولا تركيب عقلي إلا منها ، ويجب تناهيهما

الامتياز بهذا موجب للاستغناء عن الآخر ، وحصول الامتياز بالآخر موجب للاستغناء عن هذا ، فيستغنى عنهما معاً ، فلا يكون أحدهما فصلاً ، وهذا خلف . وهذا مثلاً استدلوا في بيان عدم إمكان استناد معلول الى علتين . هذا كله في الفصل القريب ، اما الأعم منه ومن البعيد فيمكن تعددها كما لا يخفى (ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمية واحدة) إذ الجنس هو تمام المشترك ، اما للنوع كالحیوان بالنسبة الى الإنسان ، واما لجنس النوع كالجسم النامي بالنسبة الى الحيوان ، وعلى كل تقدير فتمام المشترك ليس وراؤه شيء مشترك أصلاً ، فكيف بتمام مشترك آخر - مثلاً - الحيران الذي هو تمام مشترك للإنسان والفرس ، ليس وراؤه شيء يشترك فيه الإنسان والفرس وإلا لزم الخلف ، فكيف بتمام مشترك ثان . نعم يمكن أن يكون للشيء أجناس بعضها فرق بعض كالحیوان ، والجسم النامي ، والمطلق ، والجوهر ، للإنسان .

(مسألة) (ولا تركيب عقلي إلا منهما) أى من الجنس والفصل ، وذلك لأن الجزء غير الخارجى ، اما أعم ، واما مساو ، والأول : هو الجنس والثاني : هو الفصل . واحتراز بقوله : عقلي ، عن التركيب الخارجى كتركيب البيت من الجدار والسقف ، والعشرة من الأحاد ، ونحوهما . ولا يخفى انه كما لا تركيب عقلي إلا منهما كذلك لا تركيب خارجى إلا من غيرهما .

(مسألة) في وجوب تنامي الأجناس والفصول (ويجب تناهيهما) لما دل على ان غير المتناهي مطلقاً محال ، خصوصاً في المقام إذ عدم تنامي الأجناس والفصول موجب لعدم الأنواع والضرورة قاضية بطلانه - هذا في

وقد يكون منها عقلي ، وطبيعي ، ومنطقي ، كجنسهما ، ومنها عوال
وسوافل ومتوسطات . ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له
فوقه ولا تحته

الأجناس والفصول المترتبة - اما تهاى غير المترتبة ، فلما دل على تنهاى الحوادث
(مسألة) (وقد يكون منهما) أى من الجنس والفصل (عقلي ،
وطبيعي ، ومنطقي) ، فلو قلت : الحيوان جنس ، كان الموضوع فقط جنسا
طبيعيا ، والمحمول فقط - مع قطع النظر عن الموضوع - جنسا منطقيا ،
والمجموع جنسا عقليا ، وكذلك لو قلت : الناطق فصل ، فالموضوع فصل
طبيعي ، والمحمول منطقي ، والمجموع عقلي (كجنسهما) يعنى ان كل واحد
من هذين ينقسمان الى الثلاثة المذكورة كما ان جنسهما - أى الكلى الصادق على
الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه - قد انقسم الى هذه الثلاثة ، بل قد
تقرر في المنطق انقسام كل من النوع والخاصة والعرض العام الى هذه الثلاثة
قال في التهذيب : مفهوم الكلى يسمى كايا منطقيا ومعرضه طبيعيا والمجموع
عقليا ، وكذا الأنواع الخمس - انتهى .

(مسألة) (ومنها) أى من الجنس والفصل (عوال وسوافل ومتوسطات)
فالجوهر جنس عال ، والحيوان جنس سافل ، والجسم النامي والجسم المطلق
أجناس متوسطة ، وكذلك الفصل ، بل وكذا النوع والخاصة والعرض العام
(مسألة) الجنس على أربعة أقسام : (الأول) الجنس الذى فوقه فقط
جنس كالحيوان . (الثانى) الجنس الذى تحته فقط جنس كالجوهر . (الثالث)
الذى فوقه وتحته جنس كالجسم المطلق . (الرابع) ما أشار اليه بقوله :
(ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس له فوقه ولا تحته) كالعقل

وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل . ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل ، واذا نسبنا الى ما يضافان اليه - أعني النوع - كان الجنس أعم والفصل مساويا والتشخيص من الأمور الاعتبارية

بشرط أن لا يكون الجوهر جنسا له ، وأن يكون أفراده مختلفة الحقيقة فتأمل وهذه الأقسام الأربعة للنوع أيضا .

(مسألة) (وهما) أي الجنس والفصل (اضافيان) إذ الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه ، وكذلك الفصل ليس فصلا لكل شيء بل لنوعه ، مثلا : الحيوان والناطق جنس وفصل بالإضافة الى الإنسان وأما بالإضافة الى الحجر فمما مبين (وقد يجتمعان) في شيء واحد لكن لا بالإضافة الى شيء واحد بل (مع التقابل) في المضاف اليه . مثلا : الحساس فصل للحيوان و جنس للسمع والبصر ، تفصيلته بالإضافة الى شيء ، و جنسيته بالإضافة الى شيء آخر مقابل للشيء الأول .

(مسألة) في النسبة بين الجنس والفصل (ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة الى الفصل) فان الحيوان - مثلا - ليس جنسا للناطق وإلا لم يكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن بقية أفراد الحيوان ، بل الجنس عرض عام للفصل والفصل عرض خاص له - بمعنى عروضه على بعض أفراد .

(مسألة) في نسبة الجنس والفصل الى النوع (واذا نسبنا) الجنس والفصل (الى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم) منه وإلا لم يكن جنسا له (والفصل مساويا) وإلا لم يكن فصلا له كما هو بديهي فالحيوان أعم من الانسان والناطق مساو له .

(مسألة) في التشخيص (والتشخيص من الأمور الاعتبارية) وهو

فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ، ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . اما ما به الشخص فقد يكون نفس المية فلا يتكرر

أمر غير المية إذ المية بما هي هي لا يمنع وقوع الشركة فيها ، والشخص منها نفس تصوره مانع عن الاشتراك . ثم ان التشخيص ليس من الامور الخارجية ولا لزوم التسلسل إذ كل أمر خارجي فهو متشخص ، فيلزم أن يكون للتشخيص تشخصا وهكذا الى ما لا يتناهى ، فهو إذن من الامور الاعتبارية (فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه) أى في التشخيص - مثلا - تشخص زيد وتشخص عمرو وتشخص خالد مشاركات في أصل التشخيص (ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) وهذا جواب سؤال مقدر ، حاصله ان الشخصيات لما اشتركت في أصل التشخيص احتاج كل واحد منها الى فصل يشخصه من بين أفراد الشخصيات ثم تنقل الكلام في هذه الشخصيات التي هي فصول للشخصيات الاولى فانها أيضا مشتركة في أصل التشخيص وتحتاج الى الفصول وهكذا حتى يتسلسل . والجواب ان التشخيص من الامور الاعتبارية - ولا تسلسل فيها - لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار كما سبق ويأتى .

(مسألة) في علة التشخيص (اما ما به الشخص) أى علة التشخيص (فقد يكون نفس المية فلا يتكرر) أفرادها وذلك لأن المية لا تخلو حيثئذ من أن تكون علة التشخيص واحد ، أو تشخصات كثيرة . (والثاني) باطل إذ الواحد لا يصدر منه أمور متكررة ، وعلى الاول لا يمكن وجود أفراد منها ، بل لا يوجد منها في الخارج إلا شخص واحد لأن المية علة لذلك

وقد يستند الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها ، ولا يحصل التشخيص بانضمام كلي عقلي الى مثله ، والتميز بغير التشخيص ويجوز امتياز كل من الشيتين

التشخيص فلو وجدت المية في ضمن فردين فاما أن يتحدا في التشخيص وهو محال واما أن توجد في الفرد الثاني بلا تشخيص أو بتشخيص مغاير للتشخيص الأول وهما أيضا محالان ، للزومه انفكاك العلة عن المعلوم ، مضافا الى أن الوجود ملازم للتشخيص فلا يمكن وجود مية بدون تشخيص (وقد يستند) تشخيص الفرد (الى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها) بمعنى ان المادة محل للتشخيصات المختلفة الحاصلة تلك التشخيصات من الأعراض الخارجية كالم والكيف والزمان والمكان والوضع والاضافة وغيرها . (مسألة) (ولا يحصل التشخيص بانضمام كلي عقلي الى مثله) فان اجتماع ألف كلي ، لا يقتضى أن لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين ، مثلا : لو قال العالم الزاهد السخي الشجاع الصدوق العادل ... الخ لم يذهب قابلية الشركة كما لا يخفى .

(مسألة) (والتميز بغير التشخيص) إذ التشخيص إنما هو للشيء بملاحظة نفسه والتميز إنما يكون بالقياس الى المشارك ، فلو لم يكن في الوجود إلا زيد كان متشخصا ولم يكن متميزا ، ولو كان في الذهن كيان متغايران فهما متمايزان ولا تشخيص ، فبينهما عموم من وجه كما سيأتى . قال القوشجي في بيان المغايرة بينهما : ولأنه لا يجوز أن يتشخص كل من الشيتين بذات الآخر لما عرفت من أن تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخيص (ويجوز امتياز كل من الشيتين

بالآخر والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته ، والكل قد يكون اضافيا
فيتميز والشخص المدرج تحت غيره متميز ، والمتشخص بغير الوحدة
التي هي عبارة عن عدم الانقسام ، وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير
من حيث هو كثير بخلاف الوحدة

بالآخر (كما في الطائر الولود - انتهى . ثم أشار الى أن بين التميز والتشخص
عموما من وجه بقوله : (والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته) كزيد اذا فرض
عدم ملاحظة مشاركته لغيره ، فهنا تشخص ولا تميز (والكل قد يكون
اضافيا فيتميز) فان الكل المدرج تحت كل آخر كالإنسان المدرج تحت
الحيوان ، متميز عن سائر الكليات المدرجة تحته وليس بمتشخص ، إذ الكلية
تتافى التشخص ، فهنا تميز ولا تشخص (والشخص المدرج تحت غيره)
كزيد المدرج تحت الإنسان (متميز) ومتشخص ، وهنا مورد الاجتماع .
(مسألة) في مغايرة الوحدة للتشخص (والتشخص) الذي هو عبارة
عن اكتناف المية بالأمور الخارجية (يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم
الانقسام) ففهرمها متغايران كما انهما متغايران صدقا إذ الكل بما هو كل
يصدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص . نعم كل متشخص
يصدق عليه انه واحد فبينهما عموم مطلق .

(مسألة) في مغايرة الوحدة للوجود (وهي) أي الوحدة (تغاير
الوجود لصدقه) أي صدق الوجود (على الكثير من حيث هو كثير)
لأن الموصوف بالكثرة إذا لوحظ من حيث انه كثير يصدق عليه انه
موجود (بخلاف الوحدة) فان الموصوف بالكثرة بما هو كثير لا يصدق
عليه انه واحد مع ان مفهومها أيضا متغايران إذ مفهوم الوحدة عدم الانقسام

وتساوقه ، ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل
والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقسام

ومفهوم الوجود هو الكون خارجا أو ذهنيا - على فرض القول بالوجود
الذهني - (و) لكن الوحدة (تساوقه) أي تساوق الوجود وتلازمه فإن
كل ما صدق عليه الوحدة صدق عليه الوجود وبالعكس فإن كلما صدق عليه
الوجود صدق عليه الوحدة .

(مسألة) (ولا يمكن تعريفهما) أي تحديد الوحدة والكثرة (إلا
باعتبار اللفظ) الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع
كما هو شأن كل بديهي التصور .

(مسألة) (وهي) أي الوحدة (والكثرة عند العقل) المدرك
للكلييات (والخيال) المدرك للجزئيات (يستويان في كون كل منهما أعرف
من صاحبه بالاقسام) فالوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال
وذلك لأن العقل لا يدرك إلا الكليات والخيال لا يدرك إلا الجزئيات كما
سيأتي فالجزئيات تجتمع في الخيال وينتزع العقل منها صورة واحدة كلية
فالكثرة التي هي عارضة على الجزئيات أعرف عند الخيال - لأعرفية
معروضها - والوحدة التي هي عارضة على الكليات أعرف عند العقل لأعرفية
معروضها ، وإنما قال : أعرف لأن الوحدة مرتسمة في ذات النفس والكثرة
في آلتها والمرتسم في ذات الشيء أعرف من المرتسم في آله - هذا بالنسبة إلى
الوحدة - وكذا الكثرة مرتسمة في ذات الخيال والوحدة مرتسمة في ذيه
أي النفس - والمرتسم في الشيء أعرف من المرتسم في ذيه .

(مسألة) في أن الوحدة والكثرة ليستا من الأمور الخارجية

وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذلك
الكثرة وتقابلها لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية لالتقابل
جوهرى بينهما

(وليست الوحدة أمراً عينياً) خارجياً لما تقدم من لزوم التسلسل مضافاً
الى انه ليس في الخارج شيء هو وحدة صرفة (بل هي من ثواني المعقولات)
التي تعرض في الذهن ثانياً بعد عروض معروضه الذي هو أمر خارجي أولاً
(وكذلك الكثرة) من المعقولات الثانية لما تقدم من لزوم التسلسل لو
كانت أمراً خارجياً .

(مسألة) في التقابل بين الوحدة والكثرة (وتقابلهما) تقابل عرضي
(لاضافة العلية والمعلولية) اليهما ، فان العلة تضاف وتنسب الى الوحدة إذ
هي علة مقومة للكثرة ، كما ان المعلولية تضاف وتنسب الى الكثرة إذ هي
معلولة ومتقومة بالوحدة فانه لولا الوحدات لما وجدت الكثرة ، وحيث ان
العية والمعلولية متضايقتان بالذات لمعروضهما أعنى الوحدة والكثرة
متضايقتان بالعرض (و) كذلك بينهما نسبة (المكيالية والمكيالية) فان
الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيال لها ، والمراد بالكيل هنا ان الوحدة
تفنى الكثرة اذا حذفت منها مرة بعد اخرى (لالتقابل جوهرى بينهما)
إذ التقابل الجوهرى على أربعة أقسام : الأول - تقابل الضدين ، الثاني -
تقابل المتضايقين ، الثالث - تقابل العدم والملكة ، الرابع - تقابل السلب
والايجاب ، وليس بين الوحدة والكثرة أحدهما إذ الضدان لا يتقوم أحدهما
بالآخر ، والكثرة متقومة بالوحدة ، والمتضايقان مصاحبان ، والوحدة
مقدمة على الكثرة ، والعدم والملكة والسلب والايجاب أحدهما عديم ،

ثم معروضها قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة ، فجبهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت

والوحدة والكثرة ثبوتيان - فتأمل .

(مسألة) في أقسام الوحدة والكثرة (ثم معروضها) أى معروض للوحدة والكثرة على اثني عشر قسماً بضميمة معروض الوحدة فقط - على ما ذكره هنا - لأنه (قد يكون واحداً) بمعنى ان الوحدة والكثرة كليهما عرضا على موضوع واحد فيصدق انه واحد وانه كثير (فله) أى لهذا المعروض (جهتان بالضرورة) فهو كثير باعتبار واحد باعتبار آخر لامتناع أن يكون الشيء الواحد بجهة واحدة واحداً وكثيراً ، وذلك كالإنسان فانه واحد بالنظر الى ذاته كثير بالنظر الى أفرادها (فجبهة الوحدة ان لم تقدم جهة الكثرة) أى لم تكن ذاتية لها بمعنى ان جهة الوحدة لم تكن من ذاتيات جهة الكثرة (ولم تعرض) جهة الوحدة (لها) أى للكثرة بمعنى انها لم تكن خارجة محمولة على الكثرة . والحاصل انها لم تكن داخلة في حقيقة الكثرة ولا خارجة محمولة عليها (فالوحدة عرضية) أى ان تسمية هذه الكثرة بالوحدة بالعرض والمجاز من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به ، وذلك كقولنا : نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة واحدة من حيث التدبير ، فان التدبير - وهو جهة الوحدة بين هاتين النسبتين - ليس مقوما ولا عارضا لها لأنه غير محمول عليهما إذ المدير هو النفس والملك لانسبتاهما - كما في القوشجي . والحاصل ان قولنا : النسبتان واحدة من جهة التدبير ، مجاز وحقيقته أن يقال : النفس والملك واحد من التدبير ، فهو من قبيل أن يقال : نسبة زيد الى عمرو كنسبة بكر الى خالد في ان كليهما أب ، والحقيقة ان زيدا وبكراً أب لانسبتهما (وان عرضت) جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى ان جهة

كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس ، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية . وقد يتغير

الوحدة خارجة عن الكثرة ولكن محولة عليها حقيقة ، وتسمى الواحد بالعرض - مقابل الواحد بالجوهر - (كانت) جهة الكثرة (موضوعات) كقولنا : « القطن ثلج » ، فأنهما كثير من حيث الذات واحد من حيث أنهما أيضا لجهة الكثرة موضوعات بالطبع وجهة الوحدة محولة ، إذ طبع المطلب أن يقال الثلج أيضا لا الأيض ثلج (أو محمولات) كقولنا : « الكاتب ضاحك » ، فأنهما كثير من حيث الذات واحد من حيث أنهما إنسان ، لجهة الكثرة محمولات بالطبع وجهة الوحدة وهو الإنسان موضوع ، إذ طبع المطلب أن يقال : « الإنسان كاتب » ، لا « الكاتب إنسان » . وقوله : (عارضة لموضوع واحد) صفة لقوله : أو محمولات ، وقوله : (أو بالعكس) أي معروضة لمحمول واحد ، صفة لقوله : موضوعات - على اللف والنشر المشوش .

(وإن قومت) جهة الوحدة جهة الكثرة بأن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة ، فإن كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الإنسان والبقرة من حيث أنهما حيوان (فوحدة جنسية أو) أن كانت جهة الوحدة نوعا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث أنهما إنسان فوحدة (نوعية أو) أن كانت جهة الوحدة فصلا لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث أنهما ناطق فوحدة (فصلية) وأما الوحدة بالنسبة إلى الخاصة والعرض العام فقد دخلت تحت قوله : وإن عرضت .. الخ كما لا يخفى .

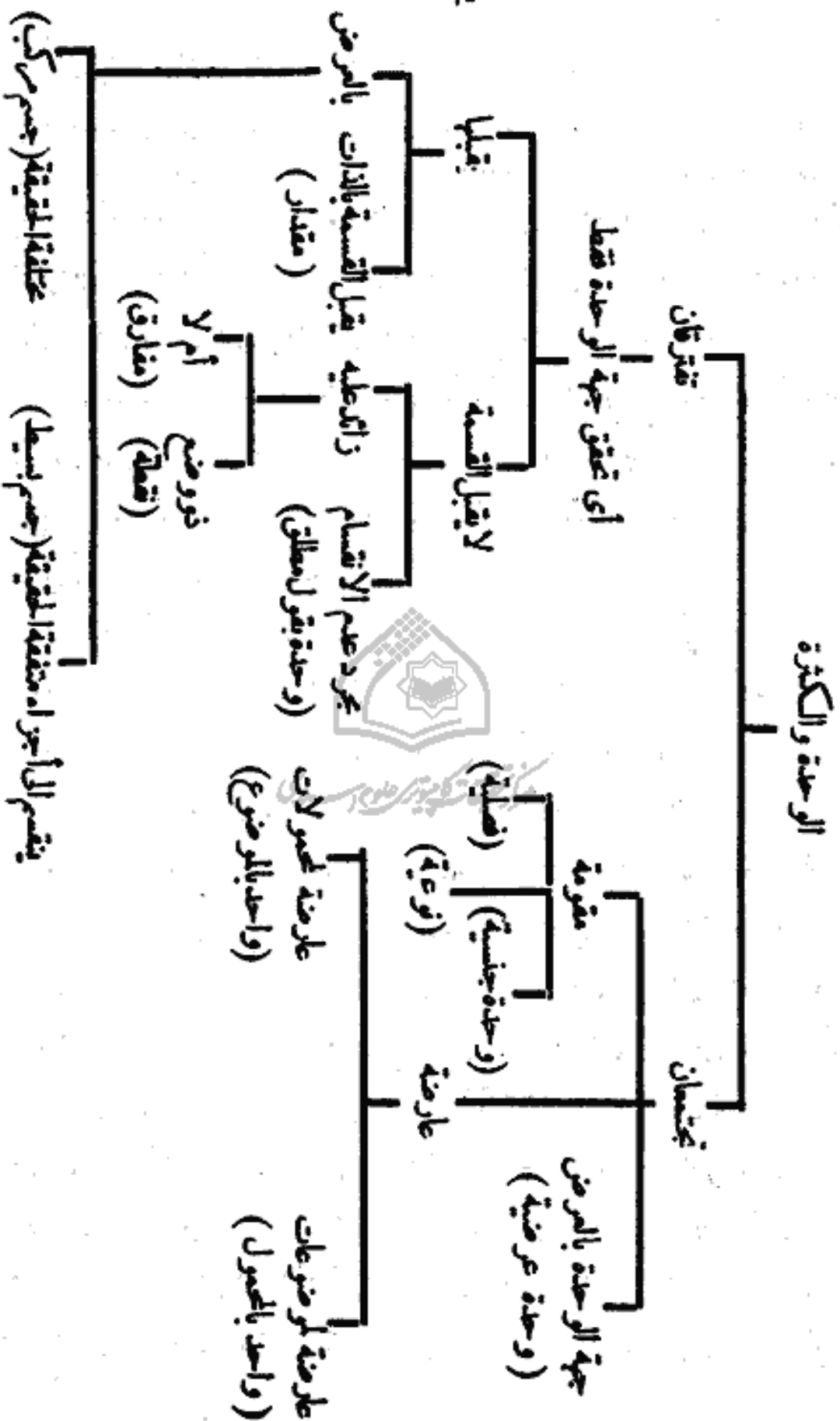
(وقد يتغير) معروضاتها لكن التغير إنما هو بالنسبة إلى الوحدة بمعنى إمكان تصور الوحدة مجردة دون الكثرة مجردة لأن كل كثرة فهو

فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا فنقطة إن كان لها مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق إن لم يكن ذا وضع فهذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب

واحد من جهة ما كما لا يخفى (فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير) أي مالا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام (وحدة شخصية) فالوحدة نفسها ليس لها مفهوم إلا عدم الانقسام، وهذه تسمى وحدة (بقول مطلق) بمعنى أنها لا تضاف إلى شيء أصلاً بخلاف ما يأتي فيقال: «وحدة النقطة ووحدة المجرّد، وهكذا» (وإلا) يمكن كذلك (فنقطة إن كان لها مفهوم زائد) على مفهوم عدم الانقسام (ذو وضع) صفة مفهوم (أو مفارق) عطف على فنقطة، والمراد بالمفارق العقل والنفس لأنهما - بزعم الحكماء - مجردان (إن لم يكن ذا وضع) إذ ليس للمجرد وضع.

(فهذا) كاه (إن لم يقبل القسمة) وبالحاصل إن مورد تحقق الوحدة بدون الكثرة على قسمين: الأول مالا يقبل القسمة، الثاني ما يقبل القسمة. أما مالا يقبل القسمة فهو على قسمين: الأول أن لا يكون لها مفهوم سوى مجرد عدم الانقسام وهي الوحدة بقول مطلق، الثاني أن يكون لها مفهوم زائد. وهو على قسمين: الأول أن يكون ذا وضع وهو النقطة، الثاني أن لا يكون ذا وضع وهو المفارق أي المجرّد كالعقل والنفس. (وإلا) يمكن كذلك بأن قبل القسمة وهو الثاني من قسمي تحقق الوحدة بدون الكثرة (فهو مقدار) إن قبل القسمة بالذات (أو جسم بسيط) إن قبل القسمة بالنفس. إذ الجسم يقبل القسمة بالعرض أي باعتبار عروض المقدار عليه (أو) جسم (مركب) والفرق بينهما أن البسيط لا يقبل القسمة إلى أجزاء

مختلفة الحقيقة والمركب يقبل التقسيم إليها لهذا جعلها قسمين وهذه صور القسمة



وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة ، والهو هو على هذا النحو .
والوحدة في الوصف المرضي والذاتي يتغير أسماؤها بتغير المضاف اليه

ولا يذهب عليك ان آية الله العلامة الحلي (قدس سره) قسم الوحدة
العارضة الى ثلاثة أقسام فتكون الأقسام ثلاثة عشر لكن الظاهر وفاقا لظاهر
المتن والقوشجي انها قسمان فتكون الأقسام اثني عشر والله تعالى العالم .
(مسألة) في ان الوحدة مقولة بالتشكيك (وبعض هذه) الأقسام
(أولى من بعض بالوحدة) فالواحد بالشخص أولى باسم الوحدة من الواحد
بالنوع وكذا الواحد بالنوع من الواحد بالجنس وهكذا الوحدة بقول مطلق
أولى باسم الوحدة من غيرها .

(مسألة) (والهو هو) والمراد به الحل الإيجابي (على هذا النحو)
والمراد به على ما فسر في الكشف ان الأقسام الستة للوحدة المجمعة مع
الكثرة آتية في الهو هو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد اما
بالعرض أو عارضة أو حقيقية . وقال القوشجي : ان المراد به كما ان بعض أفراد
الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحل أولى من البعض بالحلية
(مسألة) في اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف اليه (والوحدة
في الوصف المرضي والذاتي يتغير أسماؤها بتغير المضاف اليه) فان كان
الشئان واحداً من حيث الكيف كالياضين سمي مشابهة ، وان كان في الكم
كالندارين سمي مساواة ، وان كان في الإضافة كالأيوين سمي مناسبة ، وان كان
في الخاصة كالكتابين بالفعل سمي مشاركة ، وان كان في اتحاد الأطراف كوحدة
الإنسان والناطق من حيث الأفراد سمي مطابقة ، وان كان في اتحاد وضع
الأجزاء كالخطين الموازيين سمي موازاة ، وان كان في الجنس كالإنسان والفرس
سمي بجانسة ، وان كان في النوع كريد وعمر وسمي بمائلة ، والباقي ليس لها أسماء خاصة

والاتحاد محال ، فالهو هو يستدعي جهتي تباير واتحاد على ماسلف .
والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير ، واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد

(مسألة) (والاتحاد) بين الشئين (محال) إذ بعد الاتحاد ان بقيا
كما كانا فهما اثنان فلا اتحاد ، وان عدما فلا شئ حتى يقال له اتحاد أم غيره
وان عدم أحدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم مع الموجود (فالهو هو)
أى الحمل الإيجابي لا يراد به اتحاد الإثنين بل (يستدعي جهتي تباير واتحاد على
ماسلف) فقولنا : « الإنسان ناطق » له جهة اتحاد مصداقي وتباير مفهومي ،
إذ لو لم يكن هناك اتحاد أصلا كالإنسان والحجر كان حكما بوحدة الاثنين
وهو باطل ، ولو لم يكن تباير أصلا كالإنسان انسان كان الحمل لغواً وبلا فائدة
إذ هو حمل للشئ على نفسه .

(مسألة) (والوحدة) على زعم جماعة ليست بعدد لعدم وجود
خراصه فيه من الجندر والكسر وكونه نصف مجموع حاشيته وتحصيل عدد
جديد من الضرب فيه والتقسيم عليه وغير ذلك ، وفيه تأمل ظاهر . وكيف
كان فهي (مبدأ العدد المتقوم بها لا غير) فالعشرة مركبة من عشر مرات
واحد ، والستة من ست مرات واحد وهكذا ، وليست العشرة مركبة من
خمس وخمس ، أو ستة وأربعة وهكذا . وذلك لأنه غير منساق الى الذهن
أولا ، ومستلزم للدور اللغوي أى تحليل الخمسة الى خمس مرات واحد وهكذا
ثانيا ، والبحث اعتبارى لا عقلى .

(مسألة) في مراتب العدد (واذا اضيف اليها) أى الى الوحدة
(مثلها) أى وحدة أخرى (حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد) لأن

ثم يحصل أنواع لا ينفهاى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه

له مزايا خاصة كاشتتاله على الكسر وحصول المجذور من ضربه في نفسه الى غير ذلك (ثم يحصل أنواع لا ينفهاى بتزايد واحد واحد) فلو زيد على الاثنين واحد صار ثلاثة ، ثم على الثلاثة واحد صار أربعة وهكذا . وهذه الأنواع (مختلفة الحقائق) لأن بعضها ذو جنر وكسر كالاربعة ، وبعضها بلا جنر وكسر كالأحد عشر ، وبعضها ذو جنر لا كسر كالمائة والواحد والعشرين ، وبعضها بالعكس كالاثنين الى غير ذلك من الخواص واللوازم وهذه المراتب (هي أنواع العدد) ولا يعقل وجود جميعها في الخارج لأنها غير متناهية ووجوده محال ولا في الذهن لا تقطاعها بانقطاع الذهن .

(مسألة) في ان أنواع العدد أمور اعتبارية ليست بثابتة في الأعيان (وكل واحد منها) أى من أنواع العدد (أمر اعتباري يحكم به) أى بذلك النوع من العدد (العقل على الحقائق) الخارجية أو الاعتبارية (اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه) أى بحسب ذلك النوع . مثلاً : اذا انضم فرد من الإنسان الى فرد آخر انضماما في العقل - إذ الانضمام في الخارج غير معتبر ولذا قد انضم زيداً الى عمرو فنقول انهما اثنان وان كان بينهما في الخارج غاية البعد وكان بين زيد وبين بكر غاية القرب - حصل هذا النوع من العدد وهو الاثنان . وإنما قال : « انضماما بحسبه » ، إذ قد ينضم ولكن لا بالنظر الى العدد بل بالنظر الى أمر اعتباري آخر . وإنما حكم بكرنا من الأمور الاعتبارية إذ ليس في الخارج عدد موجود مقابل المعروض وإلا

والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار ، وقد
يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل ، وتضاف الى
موضوعها

لزم التسلسل .

(مسألة) (والوحدة قد تعرض لذاتها) فيقال وحدة واحدة (و)
قد تعرض لـ (مقابلها) أى الكثرة فيقال كثرة واحدة ، كما يقال عشرة
واحدة . (و) ان قلت : اذا عرضت الوحدة على ذاتها أو على الكثرة لزم
التسلسل لأنه كما يكون للوحدة المعروضة وحدة كذلك تكون للوحدة العارضة
وحدة وهكذا . قلت : لما كانت الوحدة من الأمور الاعتبارية (تنقطع
بانقطاع الاعتبار) فلا يتسلسل .

(مسألة) في امتياز الوحدات بعضها عن بعض (وقد يعرض لها)
أى للوحدة (شركة) فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة
كما ان بياض زيد يشارك بياض عمرو في البياضية المطلقة (فتخصص) أى
تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد (بالمشهورى) أى بمضاف اليه الوحدة
فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو بإضافة الأولى الى زيد والثانية الى عمرو ،
وزيد وعمرو مضافان مشهوريان والمضاف الحقيقي هو نفس الإضافة كما ان
الأيض الحقيقي هو نفس البياض . وسيأتى البحث عن ذلك ان شاء الله تعالى
(وكذا المقابل) للوحدة أى الكثرة فان كثرة هذا الجند مشاركة لكثرة
ذاك الجند فى أصل الكثرة ، وامتياز الأولى عن الثانية بإضافة الأولى الى
هذا الجند والثانية الى ذاك الجند .

(مسألة) (وتضاف) الوحدة (الى موضوعها) الذى أضيفت

باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ، ويعرض له ما يستحيل
عروضه لها من التقابل

الوحدة اليها (باعتبارين) : أحدهما من حيث انها مضافة اليه ، وثانيهما من
حيث انها حالة فيه (و) تضاف الوحدة (الى مقابلها) أى الكثرة
(بثالث) أى باعتبار ثالث وهو اعتبار المقابلة بينهما ، فتحقق للوحدة
اضافات ثلاثة اثنتان بالنظر الى موضوعها وواحدة بالنظر الى الكثرة ،
فوحدة زيد مثلا (١) مضافة الى زيد و (٢) حالة فيه و (٣) مقابلة للكثرة
(وكذا المقابل) أى ان الكثرة لها اضافات ثلاثة اثنتان بالنظر الى
موضوعها وواحدة بالنظر الى الوحدة .

(مسألة) في البحث عن التقابل (ويعرض له) أى لمقابل الوحدة
وهو الكثرة (ما يستحيل عروضه لها) أى للوحدة (من التقابل) بيان
ما ، وذلك لأن التقابل إنما يعرض للكثير ولا يعرض للواحد فان الواحد
لا تعدد فيه حتى يكون فيه التقابل .

ثم ان معرفة التقابل تنضح بنقل ما ذكره القوشجي بما لفظه : قال
الحكام : الاثنان ان كانا متشاركين في تمام المية فهما متماثلان وإلا فتخالفان ،
والتخالفان اما متقابلان أو غير متقابلين ، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان
يتمتع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد
التخالف المتشاكلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل
السراد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ، ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة
والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ، ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان
اذا أمكن اجتماعهما في الوجود كياض الرومي وسواد الحبشي . واما التقييد
بوحدة الزمان فستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد إلا انه قد

المتنوع الى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والایجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتماكس هو وما قبله في التحقيق والمشورية ، وتقابل التضاييف

يقال - ولوعلى سبيل المجاز - اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين ، فصرح بوحدة دفعا لثوعم التجوز في الاجتماع - انتهى .
ثم وصف المصنف (ره) قوله : «التقابل» بقوله : (المتنوع الى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والإیجاب وهو راجع الى القول والعقد ، والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما ، وتقابل الضدين وهما وجوديان ، ويتماكس هو وما قبله في التحقيق والمشورية ، وتقابل التضاييف) والمشهور في تقسيم المتقابلين الى هذه الأقسام الأربعة ان المتقابلين اما وجوديان أو لا ، والأول على نوعين: نوع يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضاييفان كالآبوة والبنوة فان تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر ، ونوع لا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر فهما المتضادان ، ثم المتضادان ان اعتبر غاية الخلاف والبعد بينهما كالسواد والياض سميا بالحقيقيين وان لم يعتبر غاية الخلاف كالسواد والحررة سميا بالمشهورين - ومن المعلوم ان المشهورى أعم من الحقيقي - وعلى الثاني فلا بد أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عديميا - إذ لا تقابل بين أمرين عديمين - وهذا على قسمين قسم يعتبر في العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة . ثم ان ذلك المحل الذى لا ملكة فيه فعلا اما أن يعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه في وقت اتصافه بالأمر العدمى كالاتحاء والكوسجية ، فانها عدم اللحية عن من

ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض

شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتجيا ولذا لا يقال للصبي والمرأة كوسج ، ويسمى العدم والملكة حينئذ بالمشهورين ، وأما أن لا يعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه بل بحسب نوعه أو جنسه كعدم اللحية للمرأة أو الحمار فان نوع المرأة وجنس الحمار قابل للحية ، ويسمى حينئذ بالحقيقيين - ومن المعلوم ان الحقيقي أعم من المشهورى - وقسم لا يعتبر في العدمى محل قابل فهما السلب والإيجاب فان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كزيد ولا زيد وإلا فتركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس ، وبهذا تبين ان المتقابلين بالعدم والملكة يمتازان عن المتقابلين بالسلب والإيجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل فان كان هناك نسبة اليه كان عدما وملكة وإلا كان سلبا وإيجابا ، وهذا معنى قوله : وهو الاول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما . ومعنى قوله : « ويتعاكس » الخ ان المشهورى من المتضادين أعم من الحقيقي بعكس العدم والملكة فالحقيقي أعم من المشهورى .

(مسألة) في ان التضاييف أعم من التقابل وأخص منه باعتبارين .
(ويندرج تحته) أى تحت التضاييف (الجنس) فاعل يندرج والمراد بالجنس : التقابل ، لأنه جنس للتضاييف وغيره (باعتبار عارض) فان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضاييف إذ لا يتصور أحد الشئيين مقابلا للآخر إلا عند تصور الآخر مقابلا له ، كما لا يتصور الابوة إلا عند تصور البنوة ، وأما من حيث المصداق فالتضاييف أخص إذ هو مختص بمثل الاب والابن ونحوهما ، والتقابل يشمل الابيض والاسود والعنى والبصر وغيرهما . والحاصل ان التضاييف أعم مفهوماً والتقابل أعم مصداقاً ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر اندراج أفراد ذلك المفهوم أيضاً تحته .

ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدّها فيه السلب ، ويقال للأول تناقض
ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية . هذا في القضايا الشخصية اما
المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف

(مسألة) في ان التقابل كلى مشكك (ومقوليته) أى التقابل (طيبها)
أى على أفراد الأربعة (بالتفكيك) لا بالتواطى (وأشدّها) أى أشد
الاقسام الأربعة (فيه) أى فى التقابل (السلب) والایجاب فريد مثلا
مضائف لابنه عمرو ، وضد لخالد ، وإيجاب له لا زيد ، ومن المعلوم ان
لا زيد ، يشمل خالد وغيره فهو أشد من خالد فى التقابل مع زيد ، وكذلك
من المضائف إذ المضائف أحد أفراد السلب ، وكذلك من عدم الملكية
- لو فرض - إذ عدم الملكية عبارة عن عدم شيء عن محل قابل ، والسلب عدم
مطلق يشمل المحل القابل وغيره .

(مسألة) فى التناقض (ويقال للأول) أى التقابل بين السلب
والایجاب (تناقض) سواء كان بين المفردات كزيد ولا زيد أم بين الجمل
كزيد قائم وزيد ليس بقائم (ويتحقق) التناقض (فى القضايا بشرائط
ثمانية) ذكرها المنطقيون وغيرهم جمعها الشاعر بقوله :

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع ومحمول ومكان
وحدت شرط واحصافه جزء وكل قوه وفعل است در آخر زمان
ووضوح ذلك يستغنى عن البيان .

(هذا فى القضايا الشخصية) التى كانت موضوعاتها شخصا كزيد
ونحوه (اما المحصورة) التى هى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة
الكلية والسالبة الجزئية (فيشترط) فيها شرط (تاسع وهو الاختلاف)

فيها في الكم فان الكليتين كاذبتان والجزئتين صادقتان . وفي الموجهات
عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعها صدقا ولا
كذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت

بين القضيتين (فيها) الى في المحصورة (في الكم) أى الكلية والجزئية فالموجبة
الكلية نقيض للسالبة الجزئية وبالعكس والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية
(فان الكليتين كاذبتان) نحو « كل حيوان انسان ، و « لاشئ من الحيوان بانسان ،
(والجزئيتين صادقتان) نحو « بعض الحيوان انسان ، و « بعض الحيوان
ليس بانسان ، وحيث ان القضايا التي تبنى عليها المسائل العقلية ، يلزم أن تكون
مطردة لم يعتبروا الكليتين وان خالفنا صدقا وكذبا نحو « كل انسان حيوان ،
و « لاشئ من الانسان بحيوان ، وكذلك الجزئيتين نحو « بعض الانسان
حيوان ، و « بعض الانسان ليس بحيوان ، نعم في المورد الذي اجتمعت الشرائط
المعتبرة في ابتناء المسألة لا يحصى عن الالتزام به حتى للحكيم كما لا يخفى . فتأمل .
(وفي الموجهات) التي هي عبارة عن القضية المبين فيها كيفية القضية
من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق وغيرها ، يشترط شرط (عاشر)
وهو الاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعها صدقا ولا كذبا)
بأن يكون بين القضيتين الحقيقية لأنه قد يصدقان مع الاتفاق في الجهة نحو
« كل انسان كاتب بالامكان العام ، و « بعض الانسان ليس بكاتب بالامكان
العام ، ، وقد يكذبان نحو « بعض الانسان كاتب بالضرورة ، و « لاشئ
من الانسان بكاتب بالضرورة ، . وتفصيل نقائص القضايا موكل الى المنطق
(مسألة) في العدول والتحصيل (واذا قيد العدم بالملكة) ثم جعل
محو لا (في القضايا) كما لو قال : « زيد لا بصير ، (سميت) القضية

معدولة ، وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لا مكان عدم الموضوع
فيصدق مقابلاهما ، وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه وقد
لا يستلزم شيئا منهما عند

(معدولة) ، وإنما سميت معدولة لأن حرف السلب الذي كان من شأنه سلب
النسبة عدل عن موضوع له الأصلي وسلب المحمول . ثم لا يخفى أن هذا قسم
من المعدولة وإلا فالمعدولة أعم من معدولة الموضوع ومعدولة المحمول ،
وكذا أعم مما كان المحل مستعداً للملكة كالمثال أم غير مستعد له نحو الجبل
لا متحرك . ثم أن مقابل المعدولة المحصلة وهي التي لم يقلب موضوعها أو
محمولها وإن كانت سالبة فنحو زيد ليس بقائم ، سالبة محصلة كما أن اللاحق
لا عالم ، موجبة معدولة (وهي) أي المعدولة (تقابل) القضية (الوجودية)
أي الموجبة المحصلة (صدقا) فلا يجتمعان في الصدق لاستحالة اجتماع زيد
قائم ، و لا قائم ، (لا كذبا) فيمكن ارتفاعهما (لا مكان عدم الموضوع) فإنه
لوم يكن زيد موجوداً لم يصدق عليه قائم ، و لا لا قائم ، لأنه ليس بشيء حتى
يحمل عليه أحدهما (فيصدق) حين عدم الموضوع (مقابلاهما) أي مقابل
زيد قائم ، و زيد لا قائم ، وهما زيد ليس بكاتب ، و زيد ليس بلا
كاتب . . ولا يقوم أن زيد ليس بلا كاتب ، موجبة لأن النفي في النفي إثبات
لأن السلب من باب عدم الموضوع يعني أنه ليس بشيء حتى يحمل عليه لا كاتب
(مسألة) في حكم من أحكام التضاد (وقد يستلزم الموضوع أحد
الضدين بعينه) كالتقار المستلزم للسواد فلا يقبل البياض الذي هو ضد السواد
(أو لا بعينه) كالجسم المستلزم للحركة أو السكون (وقد لا يستلزم شيئا
منهما) فيمكن اتصافه بأحدهما ويمكن عدم اتصافه بشيء منهما ، وذلك (عند

الخلو والاتصاف بالوسط . ولا يعقل للواحد ضدان . وهو منفي
عن الأجناس ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس وجعل الجنس
والفصل واحد .

الخلو (منها كالثغاف الخالي عن السواد واليباض (و) عند (الاتصاف
بالوسط) كما لو كان لون الجسم بين السواد واليباض .
(مسألة) (ولا يعقل للواحد ضدان) قال القوشجي : لأن الأضداد
وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها - انتهى . نعم يتصور
أن يكون للواحد ضدان من جهتين كالأبيض الحار فانه ضد للبارد وللأسود
(مسألة) (وهو) أي التضاد (منفي عن الأجناس) فلا تضاد بين
الأجناس والدليل عليه الاستقراء - كذا قيل وفيه نظر . (ومشروطة في
الأنواع باتحاد الجنس) بأن يكون المتضادان نوعين مندرجين تحت جنس
قريب كالسواد واليباض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب .
(و) ان قلت : ان الضدين مشتملان على جنس وفصل ، والجنس
لا يقع فيه التضاد لأنه واحد فيهما ، والفصل لا يقع به التضاد لأنها لا يندرجان
تحت جنس واحد ، إذ لو كان الفصلان مندرجين تحت جنس واحد لم يفصل
أحد النوعين عن الآخر - لا شترأكما في الجنس والفصل - فلا تضاد بين
النوعين المندرجين تحت جنس قريب أيضا وذلك موجب لارتفاع التضاد من
أصله . قلت : (جعل الجنس والفصل واحد) فالفصل والجنس واحد في
الآعيان وليس كل منهما منفرداً إلا أمراً اعتبارياً ذهنياً ، فالتضاد بالحقيقة
عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار .

✽ (الفصل الثالث في العلة والمعلول) وكل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة لذلك الأمر ومعلول له ، وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول

(الفصل الثالث في العلة والمعلول) وفيه مسائل :

(مسألة) في تعريف العلة والمعلول وأقسام العلة (وكل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال) كصدور الاحراق عن النار باستقلالها (أو بالانضمام) كصدور قطع الصفراء عن السكر بانضمام الخل ، (فإنه) أي المصدور عنه (علة لذلك الأمر و) ذلك الأمر (معلول له) وتسمى العلة في القسم الأول تامة ، وفي القسم الثاني ناقصة . ولا يخفى ان هذا تعريف للعة الفاعلية ولذا كان قوله : (وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية) من قبيل الاستخدام . وكيف كان فالعلة وهي ما يحتاج اليه أمر في وجوده على قسمين : (الاول) أن يكون جزءاً من المعلول ، فان كان يحصل به الشيء بالفعل سمي صورة كصورة السرير ، وان كان يحصل به الشيء بالقوة سمي مادة كأفراد السرير . (الثاني) أن يكون خارجاً عن المعلول ، فان كان مؤثراً فيه سمي فاعلاً كالتجار الفاعل للسرير ، وان كان يقف التأثير عليه سمي غاية كالحلوى المقصود من صنع السرير .

(مسألة) في أحكام الفاعل (فالفاعل مبدأ التأثير) فان الأمر يصدر منه لامن الغاية والمادة والصورة (وعند وجوده بجميع جهات التأثير) أي مستجمعا للشرائط (يجب وجود المعلول) وإلا فان لم يوجد المعلول حين وجود العلة التامة فلما أن لا يوجد أصلاً فهو خلف لأن المفروض انه علة ،

ولا يجب مقارنة العدم ، ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد ، ومع وحدته يتحد المعلول

واما أن يوجد في وقت آخر وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح إذ وجود المعلول في ذلك الزمان دون ما قبله وما بعده لأولية له لفرض استجماع العلة للشروط قبله وبعده .

(مسألة) (ولا يجب مقارنة العدم) أى لا يجب أن تكون العلة التامة مقارنة لعدم المعلول ، لما تقدم من أن الفاعل بالجبر يقتزن به المعلول فلا تسبق العلة معلولها فيستند القديم الى المؤثر المرجح ، وكأنه إلزام على من جمع بين القول بأن علة العالم موجبة وبين القول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول . وعلى كل حال فالكلام في العلة الموجبة واما المختارة فيجب فيها مقارنة العدم كما لا يخفى .

(مسألة) (ولا يجوز بقاء المعلول) بدون العلة ، إذ علة الحاجة هي الإمكان والمعلول بعد الوجود يمكن فيحتاج الى العلة .

(وان) قلت : فانا نرى ان البناء يمرت والبناء باق فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة ؟ قلت : البناء معد وإنما المفيض للصورة هو الله سبحانه و (جاز) بقاء المعلول مع ذهاب العلة (في المعد) بمعنى أن تبقى الصورة المفاضة من الله تعالى بعد عدم المعد وإلا فالمعد ليس علة للصورة حقيقة فتأمل (مسألة) في ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . الفاعل ان كان

مختاراً أمكن تعدد معلوله مع وحدة العلة (و) أما ان كان مجبوراً فـ (مع وحدته يتحد المعلول) قال العلامة (ره) : وان كان موجبا ذهب الأكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد ، وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى أحد الأثرين مغايرة لنسبته الى الآخر وان كانت النسبتان جزئية كان مركبا وإلا

ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات ، وهذا الحكم ينعكس على نفسه

تسلسل (هـ) ، وهي عندى ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل ، وإن كانت من الأمور الاعتبارية استعالت هذه القسمة - انتهى . أقول : وما ذكره العلامة (ره) هو الصحيح كما لا يخفى على من راجع المفصلات .

ثم إنه قد أشكل المتكلمون على الحكماء الداهيين إلى أن علة العالم موجبة بأنهم لو كانت العلة موجبة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة إما علة أو معلول وذلك باطل بالضرورة ، فالقول بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أو القول بكون فاعل العالم موجبا باطل . وقد أشار المصنف (ره) إلى ضعف هذا الإلزام بقوله : (ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات) بأن يصدر من مبدئ العالم شيء واحد هو المعلول الأول ولهذا المعلول كثرة غير حقيقية ، لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته يمكن وبالنظر إلى علة واجب ، وهو يعقل ذاته ويعقل كثرته ... إلى غير ذلك من جهات الكثرة الاعتبارية فيصدر عنه باعتبار كل جهة معلول . هذا ولا يخفى أن هذه الجهات إن أوجبت كثرة المعلول الأول فكيف صدرت الكثير عن واحد ، وإن لم توجب كثرتها بل بقي على وحدته فكيف صدر منه كثير (مسألة) في أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد (وهذا الحكم ينعكس على نفسه) فع وحدة المعلول يتحد العلة فلا يجتمع على المعلول الواحد علان كما أنه لا يصدر معلولان عن علة واحدة ، لأنه إن أوجده بتأمله أحدهما لم (هـ) لأن المصدرية للمعلولين إما داخل أو خارج فإن كان داخلا لزم تركيب الواحد وهذا خلف ، وإن كان خارجا كان مصدر المصدرية إما داخلا أو خارجا وعلى الأول خلف وعلى الثاني تسلسل . (المؤلف)

وفي الوحدة النوعية لا عكس . والنسبتان من ثواني المعقولات ،
وبينهما مقابلة التضاييف ، وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى
أمرين ولا يتما كسان فيهما .

يمكن الآخر علة وان لم يوجد أصل لم يكن هو علة وان أوجد بعضه كان جزء
علة لا تمام علة . هذا تمام الكلام في الواحد بالشخص (وفي الوحدة النوعية
لا عكس) فإذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لا يكون العلة كذلك .
والحاصل النوع لا يمكن أن يكون علة لواحد ويمكن أن يكون معلولا لواحد
بمعنى أن يقع بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراد الآخر بعلة
أخرى ، فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى الأخرى . مثلاً :
الشمس والثار والحركة كلها علة للحرارة فهي مع وحدتها بالنوع صارت
معلولة لاشياء ليست واحدة بالنوع .

(مسألة) في أن وصفي العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية
(والنسبتان) أى العلية والمعلولية (من ثواني المعقولات) فليستا من
الأمور الخارجية وإلا لزم التسلسل ، ولذا ليس في الخارج ما هو علية فقط
أو معلولية فقط .

(مسألة) (وبينهما مقابلة التضاييف) فلا يمكن أن تعقل العلية إلا
مع تعقل المعلولية وبالعكس . (وقد يجتمعان في الشيء الواحد) فيكون علة
ومعلولا ولكن (بالنسبة الى أمرين) كزيد الذى هو علة لابنه عمرو
ومعلول لآبيه خالد - مثلاً - (ولا يتما كسان) الضمير يرجع الى الأمرين
(فيهما) أى فى العلية والمعلولية ، فلا يمكن أن تكون العلة كخالد فى المثال
معلولة لمعلولها عمرو فى المثال وإلا لزم الدور المحال .

ولا يتراقا مروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة ، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضا فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف ، وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها

(مسألة) في إبطال التسلسل (ولا يتراقا مروضاهما) أى مروض العلية والمعلولية (في سلسلة واحدة الى غير النهاية) بأن توجد ظل ومطلوبات مترتبة كان يكون زيد معلولا لعمر وعمر خالد وعلاء بكر وهكذا الى غير النهاية . والدليل على بطلان التسلسل وجوه :

(الأول) - (لأن كل واحد منها) أى من تلك السلسلة (ممتنع الحصول بدون علة واجبة) لأنه ممكن والممكن يحتاج الى علة فعلته اما واجب بالغير واما واجب بالذات (لكن الواجب بالغير ممتنع) الحصول (أيضا) لكونه ممكنا فيحتاج هو الى علة أخرى (فيجب وجود علة واجبة لذاتها) لا علة واجبة بالوجوب الغيرى (هي) أى تلك العلة الواجبة (طرف) السلسلة فتنتهى الممكنات اليها .

(الثانى) - برهان التطبيق (و) ذلك (للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية و) جملة (أخرى لم يفصل منها) . وتقرره : أن نفرض سلسلة العلل جملة وسلسلة المعاليل جملة أخرى ثم نقطع بعض جملة العلل ونطبق جملة العلل الباقية على جملة المعاليل ، فان تساوى السلسلتان لزم تساوى الزائد والناقص وهو محال ، وان لم تتساويا فاللازم أن يكون الطرفان الآخران غير ما بأيدينا غير متساوين - إذ ما بأيدينا متساوى فرضا - وحيث يلزم انتهاء الناقص ومنه يلزم انتهاء الزائد - لأنه أزيد من الناقص

ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارها
يوجب تناهيها لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الأخرى من حيث
السبق ، ولأن المؤثر في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً
في نفسه وعلة ولأن المجموع له علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ،
إذ الجملة لا تنجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى مالا يتناهى
من تلك الجملة .

بالمقدار الذى قطعنا منه .

(الثالث) - (ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد
منها باعتبارها يوجب تناهيها لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الأخرى
من حيث السبق) وذلك لأن كل واحد من الأفراد المتسلسلة علة باعتبار
ما بعده معلول باعتبار ما قبله ، فقد تطابقت النسبتان حقيقة - بلا احتياج الى
الفرض - لكن المفروض ان سلسلة العلل سابقة لأنها من طرف الفرق
زائدة بواحدة وفي هذه الزيادة انقطاع للسلسلتين ، لأن غير المتناهى لا آخر
له حتى يتصور فيه الزيادة والنقصان ، فزيادة العلل على المعلول موجب لتناهيها
(الرابع) - (ولأن) المجموع ممكن فيحتاج الى العلة ف (المؤثر في
المجموع ان كان) نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال ، وان
كان أمراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب ،
وان كان (بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلة ولأن المجموع له
علة تامة ، وكل جزء ليس علة تامة ، إذ الجملة لا تنجب به) أى بالجزء (وكيف
يجب الجملة بشيء هو محتاج الى مالا يتناهى من تلك الجملة) . وتقريره : ان

ويتكافأ النسبتان في طرفي النقيض ، والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميها .

هذه السلسلة لا يمكن أن يؤثر فيها جزؤها الأمور : (الأول) لزوم تأثير الشيء في نفسه وفي علته وهو محال . (الثاني) ان المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لا يجب بوجوده وجود الكل كما هو بديهي . (الثالث) ان الجزء يحتاج الى ما لا يتناهى من علته والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة فكيف بعقل متعددة - فتأمل .

(ويتكافأ النسبتان) أى نسبة العلية ونسبة المعلولية (في طرفي النقيض) أى طرفي الوجود والعدم ، فكما تحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول وكما تحقق معروض المعلول تحقق معروض العلة - هذا في طرف الوجود . وكذا كلما تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول وكما تحقق عدم المعلول تحقق عدم العلة - هذا في طرف العدم . مثلا : كلما تحققت النار تحقق الإحراق وكما تحقق الإحراق تحققت النار ، وكما تحقق عدم النار تحقق عدم الإحراق وكما تحقق عدم الإحراق تحقق عدم النار ، وهذا في كمال الوضوح لا يحتاج الى البرهان .

(والقبول والفعل) أى القابلية والفاعلية (متنافيان) فلا يمكن أن يكون أمر واحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا (مع اتحاد النسبة) أى نسبة القبول والفعل ، وذلك (لتنافي لازميها) أى لازم القبول يتنافى لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللازمان لا يجتمع الملزومان بداهة . مثلا : لا يمكن أن يكون الجسم علة وفاعلا للبياض ومحلا وقابلا له ، وذلك لأن كون البياض معلولا لازمه انه يجب حين وجود الجسم - لأنه كلما تحقق العلة تحقق المعلول ، وكون البياض مقبولا لازمه انه يمكن وجود البياض حين وجود

ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة
والإفلا ، ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب

الجسم - لأنه ليس كلما تحقق المحل القابل يجب تحقق المقبول ، وعلى هذا فلا
يمكن أن يكون الجسم فاعلا للبياض وقابلا له . نعم مع اختلاف النسبتين
لا مانع منه كأن يكون الجسم علة للبياض وقابلا للسواد .

(مسألة) (ويجب المخالفة بين العلة والمعلول) بأن تكون مية المعلول
مخالفة لمية العلة أى غير مماثلة لها لكن المخالفة إنما تكون (ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة) كاحتياج الحرارة لذاتها الى النار ، فان مية
النار تخالف مية الإحراق . وإنما وجبت المخالفة لأنه لولاها لزم احتياج
الشيء الى نفسه . مثلا : لو كانت مية الإحراق ومية النار واحدة لزم احتياج
المية الى نفسها وهو مستحيل (وإلا) يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاتها
بل احتاج اليها في تشخيصها لافى نوعه وميته (فلا) يلزم المخالفة بل جازت
الموافقة ، كاحتياج احدى النارين الى الأخرى في وجودها فان مية النار
المعلولة لا تحتاج الى النار التي هي علة بل هذا الشخص من النار محتاج الى ما سبقه
في الزمان ، كما يجوز أن يختلفا أيضا كاحتياج هذا الفرد من الإحراق الى النار
(مسألة) (ولا يجب صدق احدى النسبتين) نسبة العلة ونسبة

المعلولة (على المصاحب) لأحدهما فصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب
المعلول ليس بمعلول . مثلا : حمرة النار المصاحبة لها ليست علة للإحراق
وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة
لذلك المصاحب . أقول : هذا الحكم في طرف العلة تام بل يمتنع أن يكون
مصاحب العلة علة لامتناع توارده عطين مستقلتين على معلول واحد ، وأما في
طرف المعلول فلو كان المراد بمصاحب المعلول ما يصاحبه اتفاقا فالأمر

وليس الشخص من المنصريات علة ذاتية لشخص آخر منهما لم يتناه
الأشخاص ، ولا استغناؤه عنه بغيره ، وادم تقدمه وتكافئهما

كذلك إذ لا مانع من وجود علتين مستقلتين لمعلولين بينهما التلازم والتصاحب
ولو كان المراد به ما يلزمه دائماً فصاحب المعلول بهذا المعنى معلول . مثلاً : لو
كانت زوجية الأربعة مصاحبة لها فعلة الأربعة علة للزوجية - فتأمل .
(مسألة) (وليس الشخص من المنصريات) كأفراد النار مثلاً (علة
ذاتية لشخص آخر منها) وان أمكن أن يكون علة وجودية ، (وإلا) فهو
كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير :

الأول - أنه (لم يتناه الأشخاص) إذ لو فرض أن كل فرد من
أفراد النار علة ذاتية لفرد آخر فاذا وجدت فرد وجد علة فرد آخر فاذا
وجد الثاني وجد الثالث وهكذا ، فيلزم عدم تنامي الافراد وهو محال بديهية .
(و) الثاني - ما أشار إليه بقوله : (لاستغناؤه) أي هذا الفرد
المعلول (عنه) أي عن هذا الفرد العلة (بغيره) من سائر الأفراد إذ ليس
شخص ما من اشخاص النار أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية
اشخاص النوع ، وإذا لم تكن أولوية فيستغنى هذا المعلول عن هذا لعدم
الأولوية وعن ذلك لعدم الأولوية فيكون مستغنيا عنها وهو خلف . وعلى هذا
فيكون الفرد معداً لوجود فرد آخر لاعلة ذاتية له - فتأمل

(و) الثالث - (لعدم تقدمه) إذ الشخص من العناصر لا يتقدم
بالذات على شخص آخر منها . نعم يتقدم بالوجود والمعيار في العلة التقدم
الذاتي ، أما عدم التقدم الذاتي فلا مكان اجتماعها ذاتاً ، وأما لزوم كون العلة
متقدمة ذاتاً فلأنه لو لا التقدم لا يعقل التأثير .

(و) الرابع - (لتكافئهما) أي الشخصين اللذين أحدهما علة

ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه ، والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي
ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة

والآخر معلول . يانه بلفظ القوشي : ان الشخص من العناصر تكافى شخصا
آخر في ان أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان
لا يكون أحدهما علة للآخر . انتهى . بداهة ان العلة يلزم أن تكون
متقدمة في الرتبة .

(و) (الخامس) - (لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه) فانه لو وجدت
نار شخصية من نار أخرى نرى بالوجدان انه قد يبقى المعلول ويعدم العلة
وقد تبقى العلة ويعدم المعلول ولو كانت احدهما علة للأخرى لم يعقل الانفكاك
بينهما إذ العلة التامة تساوق المعلول ، فان الحرارة المستندة الى هذه النار
الشخصية - مثلا - يمتنع عدمها عند وجود النار ووجودها عند عدم النار
كما لا يخفى .

(مسألة) (والفعل) الإختياري (منا) بخلاف الفعل الإختياري
من الله سبحانه ومن الحيوانات (يفتقر الى) مبادئ أربعة :
الأول - المتصور لذلك الفعل على نحو الجزئية ، كأن يتصور شرب
هذا الماء لا الشرب الكلي ، إذ تصور الكلي بالنسبة الى جميع الأفراد متساوي
فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض ، ولذا قال : (تصور جزئي ليتخصص
به الفعل) . وفي بعض النسخ : ليتخصص ، مكان ليتخصص .

الثاني - (ثم شوق) نحو طلب ذلك الامر المتصور ، وهذا الشوق
إنما ينبعث عن ادراك الملائمة أو المنافرة سواء طابق الادراك للواقع أم لا ،
وقد يسمى الشوق الحاصل من ادراك الملائمة شهوة ومن ادراك المنافر غضا .
الثالث - (ثم ارادة) وهي فعل النفس أى اختيارها .

ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل ، والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات وارادات أخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات

(ثم) (الرابع -) (حركة من العضلات) من اللسان واليد والرجل وغيرها (ليقع منا الفعل) . وبعضهم عد المقدمات خمسة وزاد بعد التصور التصديق بالفائدة ، وإنما أخرجنا فعل الله سبحانه والحيوانات لأن فعل الله يعلم فيه عدم هذه المقدمات وفعل الحيوانات يشك في وجودها فيه ، ولكن ربما قيل بأن مراد المصنف (ره) من قوله : « منا » ، إلا نفس الحيوانية مطلقا .

(مسألة) (والحركة الاختيارية) لا الإضطرارية (الى مكان تتبع ارادة بحسبها) أي بحسب تلك الحركة ، فالحركة الى رأس الفرسخ تتبع ارادة الحركة الى الفرسخ والحركة الى رأس الميل تتبع ارادة الحركة الى رأس الميل وهكذا . ثم ان هذه الحركة لكونها ذات امتداد انقسمت الى جزئيات كل جزئي منها قدم مثلا . (و) من المعلوم ان (جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية) فكل قدم من هذه الاقدام مسبوق ب ارادة جزئية بحيث (يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك) الاقدام (المعدة لحصول تخيلات وارادات أخرى) فالإرادة الجزئية لوضع القدم الاول علة لوضع هذا القدم وهذا القدم معد لحصول ارادة أخرى جزئية لوضع القدم الثاني وهكذا ، فكل قدم معد لإرادة وكل ارادة جزئية علة لقدم (فيتصل الإرادات) الجزئية (في النفس والحركات)

في المسافة الى آخرها ، ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والتناهي وبحسب المدة والمدة وللشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

الخارجية (في المسافة الى آخرها) أى آخر المسافة . ومن الواضح ان هذا لا يختص بالحركة المشيئية بل التكلم والكتابة ونحوها كذلك ، فان مرید التكلم ساعة - مثلا - له ارادة كلية وارادات جزئية لكل لفظ لفظ ، ومرید الكتابة صفحة له ارادة كلية وارادات جزئية لكل حرف حرف .

(مسألة) (ويشترط في صدق التأثير) أى صدق كون الشيء علة (على المقارن) للمادة أعني الصور والاعراض المقارنة لها بخلاف تأثير المجرد . وقوله : « على المقارن ، متعلق بالصدق أى يشترط في أن يصدق على المقارن للمادة انه مؤثر (الوضع) الخاص بينه وبين ما يؤثر فيه بأن يكون قابلا للإشارة الحسية بأن هذا هنا وذاك هناك ، وإنما خصصنا المؤثرة بالصورة والعرض لبداهة ان المادة بما هي مادة لا تؤثر فالتأثير في النار ليس جسمها بل حرارتها ، وخصصنا الاحتياج الى الوضع بالمقارنات لوضوح ان المجرد كالبارى سبحانه يؤثر في الاشياء بلا وضع بينه وبينها . والحاصل ان القوى الجسمانية المؤثرة إنما تؤثر فيما كان له وضع خاص بالنسبة اليها ، فالتأثير يؤثر في ما كان ملاقيا لها والشمس تضيء ما كان مقابلا لها والله سبحانه يوجد الحرارة في الجسم بلا مقارنة لذاته سبحانه لذلك الشيء ويوجد الضوء بلا مقابلة (مسألة) (و) يستلزم التأثير (التناهي) أى ان تأثير القوى الجسمانية

متناهية بخلاف المجرد فانه لا تنهى في تأثيراته . وقوله : « والتناهي ، عطف على الاستلزام المفهوم من قوله : « ويشترط ، . ثم ان التناهي اما (بحسب المدة) أى الزمان (و) اما بحسب (العدة) أى العدد (و) اما بحسب (الشدة) وهذه الثلاثة هي (التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

على المؤثر

على المؤثر (متعلق يصدق .

اعلم ان عدم الملكة عبارة عن عدم خاص وسلب شيء عما من شأنه أن يتصف بالملكة . مثلاً : الامرء ليس عبارة عن عدم اللحية عن كل شيء بل عدم اللحية عما من شأنه أن يكون ملتجياً ، وكذا الاعى والمجنون والاطرش ليست عدم البصر والعقل والسمع عن كل شيء بل عدمها عن الانسان الذى من شأنه الاتصاف بالبصر والعقل والسمع ، وعلى هذا فلا يصدق الامرء والاعى والمجنون والاطرش على الجدار وان صدق عليه انه عديم لللحية والبصر والعقل والسمع . ومثل هذا اللامتناهى - الذى هو عدم للتناهى - فانه لا يصدق على شيء إلا أن يكون من شأنه التناهى ، فالجرد - كالعقل بزعمهم - لا يصدق عليه انه اللامتناهى لانه ليس قابلاً للتناهى . نعم التناهى واللاتناهى وصفان لكم حقيقة وللجسم ذى الكم عرضاً ومجازاً ، ولذا قال المصنف (ره) : « وعدمه الخاص ، - اخراجاً لعدم المطلق ، فالجرد يصدق عليه انه غير متناهى ولا يصدق عليه اللاتناهى .

اذا عرفت هذا قلنا : اذا وصف المؤثر بالتناهى أو اللاتناهى كان الوصف باعتبار الآثار ، وحيث ان آثار المؤثر على ثلاثة أقسام فالوصف بالتناهى واللاتناهى يقع فى ثلاثة مواضع :

(الاول) أن يكون باعتبار المدة فما يكون زمانه أكثر يكون أقوى ، فالتناهى فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التناهى عبارة عن عدم انتهائه . مثلاً : لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الآخر نصف ساعة كان الاول أقوى ، وعدم التناهى فى هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم أحدهما الى الابد .

لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله

(الثاني) أن يكون باعتبار العدة فما يكون عدده أكثر يكون أقوى ،
فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالعدد وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء
عدده . مثلاً : لو فرض راميان يرى أحدهما سهماً - بحيث لا يقدر على أكثر
ويرى الثاني سهمين كان الثاني أقوى ، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة
عن رمى أحدهما عدداً غير محدود لا يدخل تحت العدد .

(الثالث) أن يكون باعتبار الشدة فما يكون أشد يكون أقوى ،
فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته في الشدة وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء
شدته . مثلاً : لو فرض راميان يرى أحدهما سهماً الى دريئة خاصة فيقطع
سهمه الى وصوله اليها ساعة ويرى الثاني أيضاً الى تلك الدريئة فيقطع سهمه
نصف ساعة كان الثاني أقوى ، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن قطع
المسافة لا في زمان ، وإلا فلو كان هذا القاطع في نصف ساعة غير متناهي
بحسب الشدة لزم أن يكون القاطع في ربع ساعة - ولو فرضاً - أشد مما
لا يتناهي في الشدة والاشدية بما لا يتناهي محال فالقاطع في نصف ساعة ليس
غير متناهي وإنما أتينا بهذا التطويل روما للوضوح . هذا تمام الكلام في
تصوير ما يوصف بالتناهي وعدمه .

إذا عرفت ذلك قلنا : غير المتناهي في هذه القوى غير معقول (لأن)
القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور
مالا يتناهي عنهما : إما (القسري) فلأنه (يختلف باختلاف القابل ومع
اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله) . لا يخفى ان اللاتناهي بحسب الشدة لما كان ظاهر
البطلان لم يشتغل المصنف (ره) بالبرهان على بطلانه واشتغل ببطلان اللاتناهي
بحسب المدة والعدة . ونحن نقرر البرهان على الامتناع في التأثير القسري

بحسب الترتيب المتقدم في المتن فنقول :

أما استحالة اللاتناهي بحسب المدة فلائنه لا شك في ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور فكما كان المقسور أكبر كان تحريك القاسر له أقل . مثلاً : لو رمى القاسر السهم الصغير كان ذهابه أسرع مما لو رمى السهم الكبير بنسبة الجسم ، فلو فرض ذهاب الصغير في الهواء كل ساعة فرسنا كان ذهاب الكبير - الذي هو ضعف الصغير - كل ساعة نصف فرسخ ، وحيث فلو فرضنا تحريك الشخص جسماً كبيراً من مبدأ مفروض حركات لايتناهي بحيث يذهب الى غير النهاية في الزمان ثم حرك ذلك الشخص جسماً صغيراً من ذلك المبدأ فلا شك انه يقطع أكثر ، فاما أن نقول بتساويهما وهو خلف لفرض ان حركة الاصغر أكثر ، أو نقول بتفاوتهما وإذ ليس التفاوت في المبدأ فاللازم أن يكون التفاوت في المنتهى فيلزم منه انتهاء حركة الاكبر واذا انتهى حركة الاكبر انتهت حركة الاصغر لأنها أزيد بمقدار متناه .

وأما استحالة اللاتناهي بحسب العدة فلائنا لو فرضنا شخصاً يرمى سهاماً صفراً بعدد لا يتناهي ثم فرضنا ذلك الشخص يرمى سهاماً كباراً - كل سهم ضعف السهم الصغير - كان اللازم أن يكون عدد الكبار نصف عدد الصفار فلو كان كلاهما لايتناهي في العدد لزم تساوى الزائد والنقص ، فاللازم أن تكون الكبار متناهية واذا كانت متناهية كانت الصفار كذلك لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه .

وأما استحالة اللاتناهي بحسب الشدة فلائنه لو رمى شخصان سهمين من مبدأ واحد الى منتهى واحد كان أشدهما هو الذى زمانه أقل فما يطوى المسافة نصف ساعة أشد مما يطوها ساعة ، وحيث كان مالا يتناهي في الشدة واقما لاني زمان ، وإلا فلو فرض وقوع مالا يتناهي في الزمان ولو في عشر دقيقة

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول
فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

كان الواقع في نصف هذا الزمان أشد فيلزم أن أشدته بما لا يتناهي هذا خلف،
وإذ استحالة وقوع الشيء لا في زمان استحالة اللاتناهي في الشدة . هذا تمام
الكلام في استحالة اللاتناهي من القوة القسرية .

وأما صدور ما لا يتناهي من القوة الطبيعية فقد أشار إليه بقوله :
(والطبيعي) من القوى تحركة الحجر الهابط بطبيعته إلى الأسفل فلا يعقل
صدور ما لا يتناهي عنه مدة أو عدة أو شدة لأنه (يختلف باختلاف الفاعل)
أي القوة الموجودة في الجسم (لتساوي الصغير والكبير في) أصل
(القبول) للحركة وإنما الاختلاف باختلاف القوة (فإذا تحركا مع اتحاد
المبدأ عرض التناهي) في المنتهى . بيان ذلك : أما في المدة فلأنه إذا فرض
حركة الصغير - التي هي أبطأ - وحركة الكبير - التي هي أسرع - من مبدأ
معين فاما أن نقول بعدم التناهي في الطرف الآخر ويلزم منه التساوي هذا
خلف أو نقول بتناهي الصغير ويلزم منه تنامي الكبير لأن الزائد على المنتامي
بمقدار متناه متناه .

(تنبيه) الحركة القسرية والطبيعية تتعاكسان في القسري الأكبر أبطأ
وفي الطبيعي الأصغر أبطأ ، وأما في العدة فلأنه إذا تمكنت القوة الموجودة
في الكل على تحريك أجزاء غير متناهي بحسب العدد فالقوة الموجودة في الجزء
أن تمكنت على ذلك لزم تساوي الزائد والناقص وأن تمكنت على نصفه
فهذا النصف أما متناه أو غير متناه فعلى الثاني يلزم تساوي الزائد والناقص
وعلى الأول يلزم تنامي الصغير والكبير حيث كان أكبر منه بقدر متناه لزم
تناهي لأن الزائد على المنتامي بمقدار متناه متناه ، وأما في الشدة فلأنفس البرهان

المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي ، وقد يحصل
القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال

الذي تقدم في القسري منتهى الفرق ان اللاتناهي هنا يصدر عن قوة في الجسم
وهناك يصدر عن قوة خارجية - على فرض اللاتناهي - فتأمل . ولا ينبغي ان
القوم ساقوا دليل تنامي المدة والعدة بنحو آخر غير ما ذكرناه فراجع .

(مسألة) في العلة المادية (المحل المتقوم بالحال) أي الذي قوامه بالحال
كالهيولى الذي قوامه بالصورة (قابل له) وذلك بديهي أو الهيولى قابل للصورة
والصورة مقبولة له (و) هذا الهيولى الذي يسمى قابلا باعتبار حلول الصورة
فيه يسمى (مادة للمركب) فباعتبار انه محل يسمى قابلا باعتبار كونه مركبا مع
الصورة يسمى مادة . (و) لا ينبغي ان الهيولى (قبوله) للصورة (ذاتي) له
فهو بذاته قابل لا ان قبوله لها باعتبار عروض أمر غريب عنه ، إذ لو كان قبوله
للصورة بواسطة الغير لزم التسلسل . بيان ذلك : ان الهيولى اذا توقفت قبوله
للصورة على واسطة فتلك الواسطة اما هيولى أو صورة ، والاول غير معقول
والثاني اما أن يكون قبوله لهذه الصورة التي هي واسطة بذاته أم بغيره ،
والاول هو المطلوب ، والثاني مستلزم للتسلسل لتوقفه على صورة ثالثة ثم
رابعة وهكذا .

(و) ان قلت : ربما يكون قبول الهيولى للصورة بواسطة . مثلا :
قبول الماء للتبخير متوقف على الحرارة فتبين ان القبول لم يكن ذاتيا له وإلا
لما احتاج الى الواسطة . قلت : قبوله للصورة الهوائية أيضا ذاتي له لكن
القبول منه قريب ومنه بعيد فانه (قد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها) الهيولى (باعتبار) العرض (الحال) فيه ، فان قبول النطفة
للصورة الإنسانية بعيد وقبول المضغة لها قريب وهكذا ، فالقبول ثابت

وهذا الحال صورة للمركب وجزءه فاعل لمحلّه وهو واحد

في كلا الحالين كما لا يخفى .

(مسألة) في العلة الصورية (وهذا الحال صورة للمركب وجزءه فاعل لمحلّه) . قال القرشي ما لفظه : قال الحكماء : لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد أن يكون أحدهما علة للآخر فاما أن يكون الهيولى علة للصورة أو بالعكس ، والأول باطل لأن المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ، فيبقى كون الصورة علة فلا يخلو إما أن تكون علة مستقلة وذلك باطل لأن الصورة والعقل يوجدان معاً والهيولى متقدمة على الشكل لأنه من توابع المادة والمتقدم على مامع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها ، فلم يبق إلا أن الصورة شريكه لشيء آخر كلاهما علة للهيولى ، وهذا معنى قوله : « جزء فاعل لمحلّه » . انتهى . ثم أشكل عليه بامر لا مجال لذكرها .

والحاصل ان الصورة الحالة في الهيولى لها اعتباران : (الأول) أن تلاحظ بقطع النظر عن التركيب بل هي وحدها مقابل الهيولى وحده وبهذا الحافظ تسمى جزء فاعل لمحلّه ، إذ المحل وهو الهيولى لفاعله جزءان فإن الفاعل في المادة - كما يقولون - هي المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة فالصورة المنشار والمبدأ كالنجار . (الثاني) أن تلاحظ في حال تركيبها مع الهيولى وبهذا الاعتبار تسمى صورة ، وقوله : (وهو واحد) يعني أن الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحد . قال العلامة (ره) : لأن الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد . انتهى . وان كانت اثنتان مستقلتان لزم ما تقدم من بقاء المعلول بغير علة .

والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد ، اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون

(مسألة) في العلة الغائية (والغاية علة بماهيتها) أى بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجى (لعلية العلة الفاعلية) إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل (معلولة) هذه الغاية (في وجودها) الخارجى (للمعلول) إذ لا تحصل الغاية إلا اذا أثر الفاعل في إيجاد المعلول . مثلاً : الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أو لا يتصور الاستكنان - الذى هو الغاية من إيجاد البيت - سبب لفاعلية الفاعل إذ لو لا هذا التصور لما أقدم الفاعل الى إيجاد البيت ، فاذا أوجد البيت حصل الاستكنان ، ولذا يقال : أول الفكر آخر العمل ، (وهى) أى الغاية (ثابتة ماهية لكل) فاعل (قاصد) فان من يفعل الفعل بالقصد والإختيار إنما يفعله لغاية وغرض .

ثم ان الحركة اما تصدر عن الحيوان أو عن غيره (اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى) المقصود لامتتهى المسافة فقط (وهو) أى الوصول الى المنتهى على أقسام لأنه (قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون) . بيانه : ان الحركات الإرادية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ أربع : (الأول) التخيل أو الفكر ، والفرق بينهما هو ان التخيل عبارة عن ارتسام الصورة في الذهن بلا فكر وتصديق بالفائدة والفكر هو الارتسام مع التصديق . (الثانى) القوة الشوقية . (الثالث) الإجماع . (الرابع) القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو .

فان لم يحصل فالحركة باطلة ، وإلا فهو اما خير أو عادة أو قصد ضروري

إذا عرفت ذلك قلنا : ان غاية القوة الشوقية على قسمين : (الأول) الوصول الى المنتهى فقط مثاله : ان الإنسان ربما يضجر عن المقام في بلده فيتخيل في نفسه صورة موضع آخر فيتحرك نحوه لرفع ضجره فان غاية قوته الشوقية هو نفس الوصول الى المنتهى . (الثاني) أن تكون غاية القوة الشوقية مغايرة للوصول الى المنتهى كما لو تحرك الإنسان الى مكان للقاء حبيبه فان غاية القوة الشوقية هي لقاء الحبيب وهو مغاير للوصول الى المنتهى كما لا يخفى . ثم ان هذا القسم ينقسم الى قسمين : (الأول) أن لا يحصل غاية الشوقية . (الثاني) أن تحصل ، وهذا على أربعة أقسام وبهذا انقسمت الحركة الحيوانية الى ستة أقسام :

فالأول - هو ما يتعد الوصول الى المنتهى وغاية القوة الشوقية كما تقدم الثاني - أن لا يتحدا (فان لم يحصل) غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى (فالحركة باطلة) لعدم حصول غايتها ، وذلك كما لو تحرك الى بلد كذا للقاء حبيبه فلم يجده .

الثالث - ما أشار اليه بقوله : (وإلا) يكن كذلك بأن حصلت الغاية الشوقية (فهو اما خير) ان كان المبدأ هو التفكير ، كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه ، وينقسم هذا الى معلوم ومظنون .

الرابع - ما أشار اليه بقوله : (أو عادة) ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فان الوصول الى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى اللحية يغير غاية القوة الشوقية التي هي اللعب .

الخامس - ما أشار اليه بقوله : (أو قصد ضروري) ان كان المبدأ

أو عبث وجزاف . وأثبتوا للطبيعات غايات وكذا الاتفاقيات . والعلة مطلقا قد تكون بسيطة

هو التخيل مع طبيعة حركة المريض فان الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مغايرة للوصول الى المنتهى الذى هو كون جسمه أو بعض أعضائه فى محل غير محله الأول .

السادس - ما أشار اليه بقوله : (أو عبث وجزاف) ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ آخر اليه كمن يخط على الأرض عبثا فان غاية القوة الشوقية - وهى الخط على الأرض - تغاير الوصول الى المنتهى الذى هو عبارة عن وصول اليد المتحركة الى الأرض .

(وأثبتوا) أى الحكماء (للطبيعات) وهى الأسباب التى يكون تأديتها الى النتائج دائما أو أكثرها ، فان السبب حينئذ يسمى سببا ذاتيا والغاية غاية ذاتية (غايات) . قال القرطبي : الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لأجله - انتهى . ومثاله : ان الحبة من البر اذا رميت فى الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه على سبيل الدوام أو الأكثرية فيكون ذلك غاية طبيعية ، (وكذا الاتفاقيات) وهى الأسباب التى يكون تأديتها الى النتائج أقلها أو مساويا ، فان السبب يسمى حينئذ سببا اتفاقيا والغاية غاية اتفاقية . ومثاله : ما لورمى الحب فى أرض سبخة فأنبت السنبلة - اتفاقا .

(مسألة) فى انقسامات الملل الأربع (والعلة مطلقا) سواء كانت فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية (قد تكون بسيطة) ، فالفاعلية كطبايع البساطت العنصرية ، والغائية كوصول كل منها الى مكانها الطبيعى ، والمادية

وقد تكون مركبة وأيضا بالقوة أو بالفعل وكلية أو جزئية وذاتية أو عرضية

كبيولياتها والصورية كصورها ، (وقد تكون مركبة) فالفاعلية كالسكنجيين لقطع الصفراء ، والغائية كالشراء ولقاء الحبيب بالنسبة الى الحركة ، والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات ، والصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها المختلفة .

(وأيضا) تنقسم العلل بتقسيم آخر الى ما (بالقوة) ، فالفاعلية كالخمر قبل شربها فانها فاعل للاسكار بالقوة - لأنها اذا شربت أسكرت بالفعل والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله - فانه غاية بالقوة لأنه اذا حصل اللقاء صار غاية بالفعل ، والمادية كالنطفة بالنسبة الى الإنسانية - فانها ليست بالفعل مادة للانسان إذ المادة بالفعل هي التي كانت لها صورة الشيء فعلا ، والصورية كصورة الماء حال كونه هيو لاها ملابسة لصورة الهواء . (أو بالفعل) فالفاعلية كالخمر بعد الشرب ، والغائية كلقاء الحبيب بعد الحركة ، والمادية كإعادة الإنسان بعد أخذها للصورة الإنسانية ، والصورية كصورة الماء بعد انقلاب الهواء ماء

(و) أيضا العلة اما (كلية أو جزئية) فالفاعلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص ، والغائية كلقاء مطلق الحبيب والجزئية كلقاء هذا الحبيب الخاص ، والمادية كالنطفة مطلقا والجزئية كهذه النطفة المعنية ، والصورية كصورة الماء مطلقا والجزئية كصورة هذا الماء .

(و) أيضا كل واحد من العلل اما (ذاتية) وهي أن يكون الشيء علة حقيقة لما هو معلول حقيقة وأمثلتها ما تقدم (أو عرضية) وهي أن يكون الشيء مقارنا لليلة فيسمى مقارن العلة علة ، أو يكون الشيء مقارنا للمعلول فيسمى علة المصلول علة للمقارن . فالفاعلية كقولنا علة دخول الهواء - في

وعامة أو خاصة ، وقريبة أو بعيدة ، ومشاركة أو خاصة

الكوز - خروج الماء ، فان خروج الماء مقارن لليلة وإنما العلة اقتضاء الهواء لإملاء كل فارغ ، والغائية كسراء المتاع المصادف للقاء الحبيب حيث كانت العلة للحركة هو اللقاء فاذا قيل كسراء المتاع غاية الحركة كانت غاية بالعرض ، والمادية كما لو قيل مادة السرير هذا الخشب الأبيض فان البياض مع المادة وليس هو بها ، والصورية كما لو قيل صورة ذلك الخشب هذا السرير الأبيض فان البياض مع الصورة وليس هو بها .

(و) أيضا العلة اما (عامة أو خاصة) والفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعامة جنس العلة وبالخاصة نوعها ، والمراد بالكلية نوع العلة وبالجزئية شخصها . فنتيجة هذين التقسيمين ان العلة اما جنس أو نوع أو شخص . وكيف كان فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبناء له ، والغائية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كسراء المتاع ، والمادية كالحيوانية لزيد والخاصة كالإنسانية له ، والصورية كصورة المائع مطلقا والخاصة كصورة الماء .

(و) أيضا اما (قريبة أو بعيدة) فالعلة القريبة هي مالا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة ماله واسطة ، فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة الى الضرب والبعيدة كالشوق اليه ، والغائية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه ، والمادية القريبة كالأعواد المنحوتة المركبة للسرير والبعيدة كالأعواد قبل النحت ، والصورية القريبة كصورة السرير والبعيدة كصورة الأعواد قبل التركيب .

(و) أيضا اما (مشتركة) بين هذا المعلول وغيره (أو خاصة) بهذا المعلول فالفاعلية المشتركة كنجار واحد ل عشرة أبواب ، والخاصة كنجار

والعدم للحادث من المبادئ العرضية ، والفاعل في الطرفين واحد
والموضوع كالمادة ، واقتدار الأثر إنما هو في أحد طرفيه وأسباب

صنع بابا فقط ، والغاية المشتركة كرفع الحجر الكبير بالنسبة الى أشخاص
متعددة ، والخاصة كرفع حجر بالنسبة الى شخص واحد ، والمادية المشتركة
كنخشب صنع منه سريران والخاصة كنخشب يصنع منه سرير واحد والصورية
المشتركة كما لو كان سريران متماثلين ، والخاصة كما لو كان بهذا الشكل الخاص
سرير واحد .

(والعدم للحادث من المبادئ العرضية) اذا قيل مبدأ زيد - مثلا -
عدمه ، كان هذا القول بالعرض إذ العدم ليس مبدأ بل العدم مقارن لما هو
المبدأ أعني العلة فحيث كان عدم زيد مقارنا لمبدئه - أى علته - أطلق عليه
المبدأ لما تقدم من ان مامع العلة قد يطلق عليه العلة عرضا لا حقيقة .

(والفاعل في الطرفين) أى الوجود والعدم (واحد) فالفاعل بالنسبة
الى الوجود عدمه الفاعل بالنسبة الى العدم . مثلا : لو استند وجود زيد الى
ارادة الله تعالى كان عدمه مستندا الى عدم ارادته ، لأن يكون الوجود مستندا
الى شيء والعدم مستندا الى عدم شيء آخر كما هو واضح (والموضوع) وهو
المحل المستثنى عن الحال كزيد بالنسبة الى القيام (كالمادة) وهى المحل المتقوم
بالحال كالمادة بالنسبة الى الصورة . وجه المشابهة ان كلا منهما علة مادية ، فكما
ان الصورة تتوقف على المادة كذلك الحال يتوقف على الموضوع . وسيأتى
البحث عنها انشاء الله تعالى .

(مسألة) (واقتدار الاثر) الى المؤثر (إنما هو في أحد طرفيه)
لا فى مهيته فالعلة تجعل المية موجودة أو تجعلها معدومة وليس تجعل المية
مبهة إذ المية ليست إلا أمراً اعتبارياً انتزاعياً كما تقدم - فتأمل . (وأسباب

المية غير أسباب الوجود ، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة
ومن العلة المعدة ما يؤدي الى مثل أو خلاف أو ضد ، والأعداد قريب

المية (أى الامور التى بها قوام المية وهى العلة المادية والصورية) غير
أسباب الوجود (فان أسباب الوجود هى الفاعل والغاية . والحاصل ان
الاوليان تسميان بأسباب المية والاخريان بأسباب الوجود ووجه
التسمية واضحة .

ثم المية اذا كانت فى الذهن سى مقومها بالجنس والفصل واذا كانت
فى الخارج سى بالمادة والصورة (ولا بد للعدم من سبب) لما تقدم من أن
الممكن نسبته الى الوجود والعدم على السواء ، فاتصافه بكل واحد منهما يحتاج
الى السبب نهاية الامر ان علة وجوده وجود العلة وعلة عدمه عدم العلة
(وكذا فى الحركة) فان عدم الحركة أيضا يحتاج الى عدم العلة خلافاً لمن
توهم من ان عدمها لا يحتاج اليها .

(ومن العلة المعدة) وهى التى بسببها تقرب العلة من المعلول بعد
بعدها عنه كالمشى الى مكان (ما يؤدي الى مثل) أى مثل تلك العلة المعدة
كالحركة الى منتصف الطريق فانها علة معدة للحركة الى المنتهى (أو خلاف)
أى تؤدي الى خلافها ، والخلافان هما الأمران اللذان يجتمع كل منهما مع
الآخر وضده كالسواد والحلاوة وذلك كالحركة المؤدية الى السخونة ومن
المعلوم انها خلافان ، (أو ضد) كالحركة الى فرق المؤدية للحركة الى أسفل
فالحركة فى هذه الموارد الثلاثة ليست فاعلة وإنما الفاعل هو النفس أو الطبيعة
كما لا يخفى .

(والاعداد) منه ما هو (قريب) كالماء الساخن شديداً المستعمل

وبعيد ، ومن العلة العرضية ما هو معد

لقبوله الصيغة الهوائية ، (و) منه ما هو (بعيد) كالماء الساخن قليلا فتدبر
(ومن العلة العرضية ما هو معد) كأن يكون المقارن لليلة الذاتية - المسمى
باليلة العرضية - علة معدة تقرب العلة الذاتية الى معلولها مثلا : لو كان زيد
وعمره متصاحبين وكان عمرو فاعلا لكسر الزواج فليل لزيد علة ، كان
اطلاق اسم العلة عليه عرضا فقد يكون هذا معداً كما لو أحضر الزواج عند
عمرو بعد بعده عنه ، وهذا مثال تقريبي كما لا يخفى .



مركز تحقيقات كليات علوم الدين الإسلامي

(المقصد الثاني)

في الجواهر والأعراض وفيه فصول

(الأول) في الجواهر . الممكن اما أن يكون موجوداً في الموضوع

وهو المرض أولاً وهو الجوهر ، وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو

المقل أو في ذاته وهو النفس ، أو مقارن : فاما أن يكون محلاً وهو المادة

(المقصد الثاني) من مقاصد الكتاب (في الجواهر والأعراض

وفيه فصول) ثلاثة :

الفصل (الأول في الجواهر) وإنما قدمها لشرافها فان وجود المرض

متوقف على وجود الجوهر وفي هذا الفصل مسائل :

(مسألة) (الممكن اما أن يكون موجوداً في الموضوع) وهو المحل

المتقوم بنفسه المقوم لما يحصل فيه (وهو المرض) كالسواد والياض

(أولاً) يكون الممكن موجوداً في الموضوع بل لا يحل أصلاً أو يحل

ولكن لا في الموضوع (وهو الجوهر) كالمادة والصورة ، (وهو) أى

الجوهر على خمسة أقسام لأنه (اما مفارق) عن المادة (في ذاته) فليس

مادياً (وفعله) فلا يحتاج في فعله الى المادة (وهو العقل) وثبوته محل

نظر أو منع كما ستعرف ، (أو) مفارق عن المادة (في ذاته) فقط واما

في فعله فيحتاج الى المادة (وهو النفس) وفي تجردها أيضاً نظر ، (أو)

الجوهر (مقارن) للمادة في ذاته وفعله وهو على ثلاثة أقسام : (فاما أن

يكون محلاً) لجوهر آخر (وهو المادة) وفي جعل المادة مقارنة للمادة نوع

أو حالا وهو الصورة أو يتركب منها وهو الجسم ، والمحل والموضوع
يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص ، وكذا الحال والعرض
وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً

مسألة أوجبها السياق ، (أو حالا) في جوهر آخر (وهو الصورة)
فالصورة تحمل في المادة أي الهيولى والهيولى عليها ، (أو يتركب) المقارن
للادة (منها) أي من الحال والمحل (وهو الجسم) .

(مسألة) (والمحل) وهو الشيء الذي يحمل فيه شيء آخر سواء احتاج
المحل إليه كالهيولى الحالة فيه الصورة أو لم يحتج كالجسم الحال فيه البياض
(والموضوع) وهو المحل المستغنى عن الحال كالجسم الحال فيه البياض
(يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص) فالموضوع أخص
مطلقاً من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس واللاموضوع أعم مطلقاً من
اللامحل إذ بانتفاء الموضوع يمكن انتفاء المحل وعدم انتفائه ، كما هو شأن كل
عام وخاص فإن عدم الخاص أعم من عدم العام . (وكذا الحال) وهو
الشيء الذي يحمل في شيء آخر سواء احتاج المحل إليه كالصورة الحالة في الهيولى
أم لم يحتج كالبياض الحال في الجسم (والعرض) وهو الحال في الموضوع
بلا احتياج للموضوع إليه كالبياض الحال في الجسم ، يتعاكسان في الوجود
والعدم فالحال أعم من العرض وعدم العرض أعم من عدم الحال . (وبين
الموضوع والعرض مباينة) إذ للموضوع متقوم بنفسه والعرض متقوم
بغيره (ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً) فالخط الذي هو محل
للاختفاء عرض ، والبياض الذي هو حال عرض . والحاصل أن بين المحل
والعرض عموماً من وجه فبعض المحل عرض كالخط المعروض للاختفاء ،

والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط ، واختلاف الأنواع بأولوية ، والمعقول اشتراكه عرضي

وبعضه ليس بعرض كالجسم المعروض لليباض ، وبعض العرض ليس بمحل كالانحناء العارض على الخط . وبين الحال والعرض عموم مطلق فبعض الحال ليس بعرض كالصورة وكل عرض حال .

(مسألة) (والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات) وليسا جنسين لما تحتتهما فهما كما ينتزعه العقل من الموجود الخارجى ثم يصفه به لانهما جزء لما تحتهما من الأفراد ، فهما مثل الوجود والشيئية والوحدة ونظائرها وذلك لوجوه الأول - (لتوقف نسبة أحدهما) الى الشيء (على وسط) . فانا اذا أردنا اثبات الجوهرية للصورة احتاج ذلك الى البرهان وتشكيل القياس ، وكذا لو أردنا اثبات عرضية المقادير احتجنا الى القياس ، ومن هذا تبين انهما ليسا جنسين إذ الجنس ذاتى والذاتى بين الثبوت فلا يحتاج الى قياس . ثم ان المعقولات الثانية على قسمين : (الأول) ما يكون عروضه للشيء فى العقل كالجسمية والفصلية . و (الثانى) ما يكون عروضه للشيء فى العقل من حيث هو فى الخارج وما نحن فيه من هذا القسم .

(و) الثانى - (اختلاف الأنواع بأولوية) فان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ماتحتهما من الأنواع بالتشكيك . مثلاً : الشخص أولى بكونه جوهرأ من الكلى والعرض القار أولى بكونه عرضاً من غير القار والذاتى لا يكون مقولاً على أنواعه بالتشكيك

(و) الثالث - ان (المعقول اشتراكه عرضي) أى ماتعقله من الجوهر هو صرف الإستغناء عن المحل ، وما تعقله من العرض هو صرف الإحتياج الى المحل ، والجواهر كلها مشتركة فى الاول كما ان الاعراض كلها مشتركة فى

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم ،
وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر ، ووحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال إلا مع التماثل

الثاني . ومن المعلوم ان الاستغناء والاحتياج أمران عرضيان لأنهما إنما ثبتا
لموصوفيهما بالقياس الى غيرهما - أعني الموضوع - والذاتي ليس كذلك إذ
هو ما ثبت للشيء سواء لوحظ الغير أم لا .

(مسألة) (ولا تضاد بين الجواهر) إذ الضدان هما الذاتان الوجوديتان
المتعاقبتان في الموضوع والجوهر لا موضوع له فلا يقع التضاد بين أفرادهما
(و) كذلك (لا) تضاد (بينها) أي بين الجواهر (وبين غيرها) من
سائر الأشياء لما ذكر ، فان غير الجوهر وان كان يحتاج الى الموضوع لكن
عدم كون الجوهر في الموضوع يكفي في عدم صدق التضاد بينهما . (و)
ذهب بعض الى ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الأجسام بأسرها
ولكنه باطل إذ (المعقول من الفناء) هو (العدم) لا غير فليس أمراً
وجودياً حتى يكون ضد الشيء ، وقد تقدم ان الضد هو الأمر الوجودي .
(وقد يطلق التضاد على بعض) من الجواهر ، ولكن ليس إطلاق التضاد
بمعناه المتقدم بل (باعتبار آخر) بأن يقال : الضدان هما الذاتان اللتان
لا تجتمعان في المحل - بدل قولهم في الموضوع - وعليه فيكون بين الصور
النوعية تضاد إذ لا يجتمع النطق والنهق في محل واحد .

(مسألة) (ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال) فيمكن أن يكون
المحل واحداً والحال فيه اثنتان كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة (إلا
مع التماثل) فانه لا يمكن أن يحل المثلان في محل واحد - وهذا هو المعبر عنه
بأن اجتماع المثلين محال - ووجه عدم الإمكان واضح إذ الإمتياز بين المثلين

بمخلاف العكس ، واما الانقسام فقير مستلزم في الطرفين . والموضوع من جملة الشخصيات

حين الحلول في محل واحد اما بالذات والمفروض ان الذات واحدة لا تمايز فيها ، واما بلوازم الذات وحيث ان الذات واحدة فاللوازم أيضا واحدة ، واما بالعوارض الخارجية فيلزم الدور إذ اتصاف أحد المثلين بعارض دون الآخر متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بذلك العارض لزم الدور - فتأمل . (بمخلاف العكس) فان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يقوم العرض الواحد أو الصورة الواحدة بمحطين ، لأن لازمه أن يكون الواحد اثنين وهو ضروري البطلان .

(واما الانقسام فقير مستلزم في الطرفين) فاقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل : اما الأول فلأن الأبوة لا تقبل القسمة مع ان محلها هو جسم الأب قابل للقسمة ، واما الثاني فقد قال العلامة : واما الحال فانه لا يقتضى انقسامه اقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا غير حار .

(مسألة) في بيان استحالة انتقال العرض (والموضوع من جملة الشخصيات) هذا دليل على استحالة انتقال العرض . وبيانه : ان العرض اما أن لا يحتاج الى موضوعه أصلا واما أن يحتاج ، وعلى الثاني اما أن يكون الإحتياج في الوجود أو في الشخص أو في كليهما : اما عدم الإحتياج مطلقا فهو باطل إذ العرض كما تقدم هو مالا يوجد إلا في الموضوع ، واما الإحتياج في الوجود فهو مستلزم للإحتياج في الشخص إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، واما الإحتياج في الشخص فهو متيقن قطعا . وكيف كان فاحتياجه في تشخصه

وقد يفتقر الحال الى محل متوسط ، ولا وجود لوضعي لا يتجزأ
بالاستقلال لحجب المتوسط

الى موضوعه مستلزم لاستحالة انتقاله إذ لو انتقل لم يكن الشخص المتنقل عين
الشخص الأول (وقد يفتقر الحال الى محل متوسط) بين الحال والمحل .
بيان : ان الحال قد يحل في الشيء بلا واسطة كالحركة الحالة في الجسم وقد
يحل في الشيء بواسطة كالسرعة الحالة في الجسم بواسطة الحركة فان السرعة
كيفية الحركة والحركة حالة في الجسم ، بل قد يحتاج الى وسائط كالنقطة الحالة
في الجسم بواسطة الخط والخط بواسطة السطح .

(مسألة) في نقي الجزء الذى لا يتجزأ (ولا وجود لوضعي) أى
مشار اليه بالحس وهو احتراز عن العقول والنفوس بزعم الحكماء (لا يتجزأ
بالاستقلال) الجار متعلق بقوله : « لوضعي ، أى لا وجود لوضعي مستقل
لا يتجزأ ، واحترازهم ذا القيد عن مثل النقطة فهي وضعية غير مستقلة . والمراد
بالوضعي المستقل الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة : الطول
والعرض والعمق . والحاصل ان الممكن اما غير وضعي كالعقول واما وضعي
وهو اما غير مستقل بذاته كالنقطة أو مستقل كالجسم الطبيعي ، والكلام الآن
في القسم الثالث ، فقد اختلفوا في انه هل يمكن أن يكون جزءاً غير قابل
للتجزئة أم لا ، فالمصنف (ره) على انه لا يمكن أن يكون جزءاً غير قابل
للتجزئة واستدل لذلك بأمور :

الأول - (لحجب المتوسط) بمعنى اذا وقع جزء بين جزئين بحيث
كانت هناك ثلاثة أجزاء متلاقية فلا يخلو الأمر من أن يكون الوسط حاجباً
للطرفين عن التماس وأن لا يكون حاجباً ، الثانى غير معقول لأنه يلزم منه
التداخل أى دخول الجزء الوسط في الجزئين ، والأول يثبت المطلوب لأنه

ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك

إذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لأن ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى منه الطرف الآخر ، وكذا يلزم انقسام الطرفين إذ الطرف التماس للوسط غير الطرف الذى فى مقابله فانقسمت الثلاثة .

(و) الثانى - (لحركة) الجزئين (الموضوعين على طرف) الخط (المركب من ثلاثة) أجزاء . وتقريره بلفظ العلامة (ره) : انا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء فى السرعة والبطء والإبتداء فلا بد وأن يتلافيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيقسم الخمسة - انتهى . ولا يخفى أن هذا البرهان لا يختص بما إذا كانت الجواهر الساقطة ثلاثة بل يتصور فى كل مركب من أجزاء وتركيب خمسة والسبعة .

الثالث - (أو من أربعة على التبادل) فإذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة أجزاء وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء ثم تحرك الجزآن على السواء فى السرعة والإبتداء فاللازم تقابلهما فى الوسط الذى بين الجزء الثانى والثالث فيلزم تقسيم هذه الأجزاء الأربعة المتوسطة ، وحيث أن حكم الأمثال فيما يحوز وفيما لا يحوز واحد فالأول والآخر أيضاً يكونان قابلاً للقسمة . ولا يخفى أن هذا البرهان يجرى فى كل خط مركب من زوج .

(ويلزمهم) أى القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ محالات :

الأول - (ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك) بين أجزاء الرمح حالة الحركة . بيانه : انا لو فرضنا خطاً خارجاً من مركز الرمح إلى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى ، فإذا تحرك الجزء

وسكون المتحرك ، وانتفاء الدائرة

الأبعد من هذا الخط وهو الذى على الطوق بمقدار جزء لا يتجزأ فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لا يخلو أمره من ثلاثة : اما أن لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكيك فى الحركة ، واما أن يتحرك بمقدار الجزء الفوقانى وهو باطل أيضاً لأنه أقل حركة وأصغر مداراً بالحس ، واما أن يتحرك أقل من جزء وهو المطلوب . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بالتفكيك بأن قالوا : ان الرحى يتفكك عند الحركة على مثال دوائر محيطه بعضها ببعض ، أشار المصنف (ره) الى هذه الفقرة من البرهان .

(و) الثانى - (سكون المتحرك) . وبيانه : انه اذا تحرك شخصان أحدهما سريع والآخر بطيء بقدر نصف الأول من مبدأ واحد فى وقت واحد فالأمر لا يخلو من أن يتساويا فى السير وهو باطل ضرورة ، أو يتحرك السريع دائماً ويتحرك البطيء جزءاً ويسكن جزءاً وهو أيضاً خلاف الحس لأننا نراه دائماً متحركاً لا ساكناً ، أو كليهما تحرك السريع جزءاً وتحرك البطيء نصف جزء وهو المطلوب فينقسم الجزء . وحيث ان القائلين بالجزء التزموا بسكون هذا الشخص نصف قدر حركة الأول أشار المصنف (ره) اليه فقط .

(و) الثالث - (انتفاء الدائرة) . قال القوشجى فى تقريره : اذا جعلنا الخط دائرة فاما أن يتلاقى ظواهر أجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها ، فاذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون حكم ظاهر المحيطه كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها ، فيكون ظاهر المحيطه كباطن المحاط بها ، ثم هكذا يجعل الدوائر محيطاً ببعضها ببعض بلا فرجة فيها الى أن يبلغ دائرة تساوى منطقة الفلك الأعظم فلا يزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة

والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي

جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع كونها صغيرة جداً . واما أن لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الإنقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق - انتهى . وحيث التزموا بانتفاء الدائرة أشار المصنف (ره) الى رده بهذا الكلام .

أقول : وقد يقرر الدليل هكذا : ان الخط اذا صار دائرة فالأجزاء ان تلاقى فوقها وتحتها لزم تساوى الدائرة القطبية للمنطقية ، وان تلاقى تحتها فقط فان بقى فوقها معرجا لزم انتفاء الدائرة الحقيقية وان لم يبق كان سد التعارض باجزاء الجوهر الفرد فينتفى الجوهر الفرد وهو المطلوب .

(مسألة) استدلل القائلون بوجود الجزء - الذى لا يتجزأ بأمور : (الاول) - ان النقطة حيث كانت موجودة بالبرهان فان كانت جوهرأ ثبت المطلوب ، وان كانت عرضا فحلما ان لم ينقسم ثبت المطلوب أيضا ، وان انقسم لزم انقسام النقطة لأن انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال لكن النقطة لا تنقسم فلا ينقسم محلها وهو المطلوب . (و) الجواب ان (النقطة عرض قائم بالمنقسم) ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها لأن قيامها (باعتبار التناهي) فان انقسام المحل إنما يلزم انقسام الحال اذا كان حوله فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول البياض في الجسم وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه غير منقسم .

(الثانى) - من أدلتهم : ان الحركة لها وجود في الحال إذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلا إذ الماضى والمستقبل معدومان ، واذا كانت موجودة في الحال فهي غير متجزئة إذ لو تجزأت لم تكن ما في الحال في الحال بل يلزم سبق بعض أجزائها أو لحوقها (هـ) ولو كانت

والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا و

غير متجزأة لزم عدم تجزأة المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها إذ لو تجزأت المسافة تجزأت الحركة ، وعدم انقسام المسافة مستلزم للجزء الذى لا يتجزأ . وحاصل البرهان مركب من ثلاث مقدمات : وجود الحركة فى الحال ، وعدم انقسامها ، واستلزام عدم انقسام الحركة الجزء الذى لا يتجزأ (و) الجواب عدم تسليم المقدمة الأولى إذ (الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم) باذكريتم من أن نفي الحركة فى الحال مستلزم لـ (نفيها مطلقا) إذ تقول : الحركة الماضية والمستقبلية موجودتان فى موطنهما - فتدبر . واستدلال الخصم يشبه قول من يقول : « ليس ابن لزيد موجود فعلا فلا ابن له أصلا ، فى صورة أنه كان له ابن سابقا وسيأتى ابن له بعداً .

(الثالث) - من أدلتهم أن الآن له وجود إذ لو لم يكن موجوداً لزم انتفاء الزمان ، إذ الماضى صار معدوماً والمستقبل لم يوجد بعد ، وإذا كان الآن موجوداً فهو غير منقسم وإلا فلو انقسم لزم سبق بعضه على بعض فلم يكن الجميع آنأ (هـ) ، وإذا لم ينقسم لم تنقسم الحركة الواقعة فيه وإلا كان بعض الحركة فى الآن وبعضها سابقة أو لاحقة (هـ) ، وإذا لم تنقسم الحركة لم تنقسم المسافة بالبرهان المتقدم . (و) الجواب عدم تسليم التلازم بين انتفاء الآن وانتفاء الزمان بل (الآن لا تحقق له خارجا) ولا يلزم منه عدم تحقق الزمان ، إذ الزمان الماضى والمستقبل موجودان فى موطنهما وإن لم يوجد فى الحال - فتأمل .

(و) حيث أنهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزأ عارضه المصنف (ره) بأن الجزء الذى لا يتجزأ يدل على انتفاء

لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة ، والقائل بعدم تنامي الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهي ، ويفتقر في التعميم الى التناسب

الحركة فانه (لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة) . ويانه : ان الحركة لو تركبت من أجزاء لا تتجزى تركبت المسافة منها أيضا للتلازم بينها كما تقدم ، وحينئذ فالتحرك من جزء من أجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يتصف بالحركة حال كونه على الجزء الاول لأنه لم يشرع بعد في الحركة ، ولا يتصف بها حال كونه على الجزء الثاني لأنه قد انتهت الحركة ، ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة أصلا . (مسألة) في القول بعدم تنامي الأجزاء (و) النظام (القائل بعدم تنامي الأجزاء) في الجسم فكل جسم قابل للانقسام لا الى نهاية بحيث كانت تلك الأجزاء موجودة في الجسم بالفعل (يلزمه مع ما تقدم) في نفي الجوهر الفرد ، لأن المفاصل المذكورة تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية اشكالاً :

الاول - (النقض بوجود المؤلف مما يتناهي ويفتقر في التعميم الى التناسب) يانه : انا لو فرضنا جسماً مركباً من ثمانية جواهر فردة طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فانه جسم وقد تركب مما يتناهي ، وهذا نقض لقول النظام اذ هو يدعى ان كل جسم كذلك ، وما ذكرناه سالبة جزئية وهي نقيض للسوجة الكلية كما لا يخفى . ثم اذا أردنا تعميم الدليل الى جميع الاجسام قلنا : ان كل جسم كبير أو صغير فلا بد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية ، ومن المعلوم ان نسبة الأجزاء الى الأجزاء كنسبة الحجم

ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه . والضرورة قضت بطلان الطفرة والتداخل

الى الحجم لكن نسبة الحجم الى الحجم متناهية فنسبة الاجزاء الى الاجزاء متناهية وهو يقتضى تنامي الاجزاء .

(و) الثاني — انه (يلزم) النظام أيضا (عدم لحوق السريع البطيء) فان البطيء اذا تحرك قبل السريع مقدار جزء ، ثم تحرك السريع فلا يخلو الامر من أحد أمور : (الاول) عدم لحوق السريع البطيء وهو باطل ضرورة . (الثاني) تخلل السككات للبطيء بأن يتحرك البطيء جزءاً فيقف حتى يقطع السريع جزئين ويلحق به ، وهو باطل لما تقدم من عدم تخلل السككات في الحركة البطيئة . (الثالث) أن يتحرك السريع جزءاً ويتحرك البطيء نصف جزء ، وهذا هو المطلوب لكنه يطل قول النظام بجوهر الفرد (الرابع) أن يطفر السريع جزءاً ويتحرك جزءاً ، وهذا أيضا باطل لما يأتي من بطلان الطفرة — فتدبر .

(و) الثالث — بما يلزم النظام هو (أن لا يقطع) الجسم (المسافة المتناهية في زمان متناه) لأن الأجزاء غير متناهية وقطع كل جزء يقتضى حركة وكل حركة يقتضى زمانا بحيث ان أجزاء المسافة غير متناهية فاجزاء الحركة غير متناهية فالزمان المحتاج لقطعها غير متناه ، وهو باطل بالضرورة وقد قرر القوشجي هذين الدليلين أى الثاني والثالث دليلا واحداً فراجع . (والضرورة قضت بطلان الطفرة والتداخل) .

وقد أجاب العلاف عن هذه الإشكالات الثلاثة بجوابين فقال في الجواب عن الإشكال الاول : لا يلزم من عدم تنامي الاجزاء عدم تنامي المقدار فيمكن أن يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناهية ولا تكون نسبة الاجزاء الى

والقسمة بأنواعها يحدث اثنيية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ، وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع

الاجزاء نسبة متناهية . والحاصل يمكن أن تجتمع أجزاء غير متناهية في حجم متناه ، وذلك بأن تتداخل الاجزاء فيصير جزئان وأزيد في حيز جزء واحد وفي نفسه ، وهذا باطل بالضرورة لأن المفروض ان الاجزاء مصممة لا فراغ لها فلا يمكن اجتماعها إلا بزيادة الحجم .

وقال في الجواب عن الإشكاليين الاخيرين : بالظفرة بأن السريع يتحرك جزءاً ويظهر جزءاً لا يحاذيه أصلاً فيلحق بالبطيء ، وبأن الجسم المتحرك يقطع جزءاً في الزمان وجزءاً آخر لا في الزمان فيقطع المسافة غير المتناهية في زمان متناه ، وحيث ان الظفرة باطلة بالبداهة لاستحالة الحركة بدون محاذاة المتحرك للمكان أو وقوع الحركة في الزمان يبقى الإشكالاتان بحالهما .

(مسألة) في ابطال مذهب ذي مقراطيس القائل بأن الجسم يقبل مركب من أجزاء صغار صلبة متجزئة في الزمان بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج . (والقسمة بأنواعها) الثلاثة أعنى الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية أو الحقيقية (يحدث) في المقسوم (اثنيية تساوي طباع كل واحد منها) أى من القسمين (طباع المجموع) ، فيجزز حين تساوي الطباع على كل واحد من الجزئين المنفصلين ما كان يجوز على الجزئين المتصلين من القسمة لاتحادها في الطباع والحقيقة ، فلا وجه لقبول بعض الاجزاء للقسمة الانفكاكية دون بعض .

(و) ان قلت : قد نرى بالوجدان قبول المجموع للقسمة دون كل قسم منه . قلت : (امتناع الانفكاك لعارض) خارج عن الحقيقة والطبيعة ككون الجسم صلباً أو صغيراً لا يتناوله الآلة القاسمة أو نحرهما (لا يقتضي الامتناع

الذاتي ، فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى
مالا يتناهي

(الذاتي) الذي وقع فيه الكلام ، فالامتناع عرضا لا ينافي الإمكان ذاتا .
(مسألة) حيث أبطنا القول بكون الجسم مركبا من الجواهر الافراد
سواء كانت متناهية أم غير متناهية وأبطنا كونه شيئا واحدا قابلا للانقسام
الى ما يتناهي (فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى
مالا يتناهي) وهذا القول مما يساعده الحسن أيضا

(مسألة) في نفي كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة . لا يخفى انه بعدما
ثبت كون الجسم شيئا واحدا متصلا اختلفوا : فذهب أفلاطون الى ان ذلك
الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر فهو شيء بسيط قابل لطريان الاتصال
والانفصال عليه مع بقاءه في الحالين في ذاته ، فهو من حيث ذاته يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لأنواع الاجسام يسمى هيولي ، وهذا
القول هو مختار المصنف (ره) . وذهب أرسطو الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر آخر يسمى بالهيولي .

وزبدة ما احتج به بتلخيص القوشي : ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
متصلان في ذاتيهما ، فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين ولا بد أن يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين وإلا
لكان تفريق للجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وإيجاداً لجسمين آخرين
من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه - انتهى .

أقول : إنما التزم بانعدام الجوهر المتصل حين طريان الانفصال ، لأن
الاتصال الذي هو لازم له انعدم حين طريان الانفصال وانعدام اللازم

ولا يقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود
مالا يتناهى . ولكل جسم مكان طبيعي

مستلزم لانعدام ملزومه . وفيه عدم لزوم هذا الاتصال الشخصى للجسم بل
اللازم هو اتصال ما وهو لا ينعدم حين طريان الانفصال - فتدبر .

وكيف كان فقد أجاب المصنف (ره) عن كلام أرسطو بقوله : (ولا
يقتضى ذلك) أى اتصال الجسم وقبوله للانفصال (ثبوت مادة سوى الجسم
لاستحالة التسلسل ووجود مالا يتناهى) أى يلزم القائل بثبوت مادة سوى
الجسم أحد اشكالين : (الأول) التسلسل (الثانى) ثبوت مالا يتناهى . وتقريره :
ان الجسم بعد الانفصال اما أن يكون مادة كل واحد من القسمين عين مادة
القسم الآخر وهو محال لأن لازم ذلك أن يكون الواحد الشخصى فى مكانين
فى آن واحد ، واما أن تكون مادة أحدهما غير مادة الآخر فلا يخلو من
أحد أمرين : (الأول) أن تكون مادة كل واحد حادثة بعد الانفصال ،
وذلك مستلزم للتسلسل لأن الحادث عندهم مسبوق بالمادة والمدة فلمذه المادة
الحادثة مادة وتلك المادة أيضا حادثة ، لأن الفرض حدوث المادة بعهد
الإنفصال ، والحادث حيث يكون مسبوقا بالمادة فالمادة الثانية أيضا - لكونها
حادثة - مسبقة بمادة ثالثة وهكذا ، فيلزم ترتب أمور غير متناهية وهو
التسلسل الباطل . (الثانى) أن تكون مادتا القسمين بعد الانفصال غير حادثة
بل موجودة قبل القسمة ويلزمه اشتغال الجسم على مواد لا تتناهى ، إذ الجسم
قابل لانقسامات غير متناهية - كما عرفت سابقا - وحيث ان التسلسل ووجود
مالا يتناهى محالان فلزومهما وهو ثبوت مادة سوى الجسم محال ، فبطل القول
بتركب الجسم من الهيولى والصورة ،

(مسألة) فى اثبات المكان لكل جسم (ولكل جسم مكان طبيعي)

يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق ، فلو تعدد اتقى ، ومكان المركب
مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه

بحيث يقتضى طبيعة الجسم - بلا ارادة - الحصول في ذلك المكان ولو زحزح
عن ذلك المكان (يطلبه) أى يطلب الحصول في ذلك المكان (عند الخروج)
منه بقاسر فيرجع اليه (على أقرب الطرق) الذى هو الخط المستقيم فلو
رفع الحجر عن الأرض رجع اليها على أقرب الطرق بينه وبينها ولا ينحرف
في رجوعه . وهذا أمر بديهي لا يحتاج الى البرهان . وقد يستدل عليه بأن
الجسم لا بد له من مكان إذ يستحيل المادة بلا مكان ، وحيث فلا يخلو من
أحد ثلاثة : (الأول) حوله في جميع الأمكنة وهو محال . و (الثاني) حوله
في البعض على سبيل التبادل ، ويدل على بطلانه استقرار الأجسام الموجودة .
(الثالث) حوله في البعض المعين وهو المطلوب .

(فلو تعدد) المكان الطبيعي للشيء بأن كان للشيء مكانان طبيعيان
(اتقى) المكان الطبيعي فيلزم عدم المكان للشيء أصلا ، وذلك لأنه اذا
حصل في أحد المكانين كان تاركا للثاني بالطبع فلا يكون الثاني مكانا طبيعيا له
ولا لم يتركه بالطبع وكذا العكس فلا يكون الأول مكانا طبيعيا . وهذا يشبه
ما تقدم من عدم امكان ترادف علتين مستقلتين على معلول واحد .

(مسألة) (ومكان المركب) ليس وراء أمكنة بساطته بل اما يتمكن
في (مكان الغالب) من الأجزاء - ان كان أحدها غالبا - (أو ما اتفق
وجوده فيه) ان لم يكن أحدها غالبا بل كانت الأجزاء متساوية . والمراد
بقوله : ، أو ما اتفق ، الخ - انه لو كانت الأجزاء متساوية فاما أن يكون
المركب بعيداً عن جميع أمكنة الأجزاء - بعداً بالنسبة - فانه اذا لم يعقه عائق
وقف في الوسط ، واما أن يكون قريبا الى بعض الامكان فانه يقف فيه

وكذا الشكل والطبيعي منه هو الكرة ، والمقول من الأول البعد

إذ الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أمكتتها وتقدر عند البعد عنها ، فلا يكون وقوف المركب في ذلك المكان الأقرب الى مكان بعض أجزائه دون الأجزاء الأخر ترجيحاً من غير مرجح - كما لا يخفى .

(مسألة) معترضة (وكذا الشكل) يعني كما ان لكل جسم مكان طبيعي كذلك لكل جسم شكل طبيعي يتشكل به لو لم يكن هناك عائق . واستدل عليه : بأن كل جسم متناه وكل متناه مشكل : أي يحيط به حد واحد - كالكرة - أو حدود ، فكل جسم مشكل (والطبيعي منه) من الشكل الذي يتصف به الجسم لو لم يكن هناك عائق (هو الكرة) . قال القوشجي : يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لأن الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً ، وكل شكل سوى الكرة فيه أفعال مختلفة فان المصنع من الأشكال يكون جانب منه خطاً وآخر سطحاً وآخر نقطة - انتهى .

(مسألة) مرتبطة بمبحث المكان (والمقول من الأول) أي المكان (البعد) هنا أمران : (الأول) ان المكان موجود . واستدلوا عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود ، وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً فيه - لأنه يسكن فيه الجسم - فهو مغاير للجسم . وأيضاً المكان يقدر له نصف وثلث ونحوهما ، إذ مكان النصف نصف المكان وممكن . وأيضاً فانه يشار إليه بالحس فيقال : الجسم هناك ، وكل يشار إليه بالحس موجود - فأمثل . (الثاني) اختلفوا في ان المكان ماهو : فذهب افلاطون الى ان المكان البعد المساوي لبعد المتمكن ، وذهب ارسطو الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، والمصنف (ره)

فان الامارات تساعد عليه . واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ، ويمانع مساويه ، ومنه مفارق يحل فيه الأجسام ويلاقبها بجمعتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ، ولا امتناع لخلوه عن المادة

إختار الأول قال : (فان الامارات تساعد عليه) أى على كونه بعداً - لا سطحاً - فان الناس يقولون : « المكان خال ، أو ممتلئ » ، ويقصدون بذلك البعد المتوهم لا السطح ، ولذا لو قلنا : « ان الكوز خال ، تبادر الى الذهن الأبعاد المحاطة بالكوز لا سطحه الباطن . وأيضاً يقال : « الجسم في هذا المكان ، أو في ذاك ، ولا يتصور منه الجسم المحيط بل البعد . وأيضاً قولهم : « المكان ما يتمكن فيه المتمكن ، يساعد كونه بعداً ، إذ الجسم يتمكن في البعد لا في السطح ، الى غير ذلك .

(واعلم) انه ربما أورد على كون المكان بعداً بإيراد على سبيل منع الخلو ، وهو ان المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحال في المكان أيضاً له بعد قطعاً فحين حلول الجسم في المكان ان بقى البعد ان لزم اجتماع المثليين وان عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وان عدم بعد المكان لزم انعدام المكان . والجواب : (ان البعد) قسمان (منه ملاق للمادة وهو) البعد (الحال في الجسم ، ويمانع) هذا القسم من البعد (مساويه) إذ يستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة ، (ومنه مفارق) عن المادة وهذا البعد هو الذى (يحل فيه الأجسام ويلاقبها بجمعتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به . ولا امتناع) في اجتماع مثل هذين البعدين (لخلوه عن المادة) ولا يلزم منه اجتماع المثليين لأن البعد المقارن

ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام ولم يعم المكان، وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لتساوت حركة ذى المماوق حركة عديمه عند فرض مماوق أقل بنسبة زمانيهما

لا يماثل البعد غير المقارن .

(و) حيث أثبت كون المكان بعداً شرع في رد من قال بكونه سطحاً، واستدل بأمرين : الأول - انه (لو كان المكان سطحاً) كما يقوله ارسطو (لتضادت الأحكام) الثابتة للجسم الواحد ، فيلزم أن يكون الجسم الواحد في حالة واحدة ساكناً ومتحركاً . مثلاً : الطير الواقف في الهواء الهابة ساكن بالضرورة ويلزم أن يكون متحركاً - على مبنى كون المكان سطحاً - لأنه يتبدل عليه السطوح المحيطة به ، وكذا الحجر الواقف في الماء . وأيضاً المسافر في الطائرة التي لا يدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع انه على مبنى ارسطو ساكن إذ لا يتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد . (و) الثاني انه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن المحيط يلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو : لأنه إما أن يكون كل جسم محاطاً بجسم آخر حتى يكون له مكان أم لا، وعلى الثاني (لم يعم المكان) لكل جسم بل كان المحاط فقط له مكان دون غيره ، وعلى الأول يلزم عدم تنامي الأجسام وكلا الأمرين باطل باعتقاد هؤلاء (مسألة) في امتناع الخلاء (وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل) على مبنى المصنف (ره) وجماعة خلافاً لآخرين حيث لم يقولوا بامتناع الخلاء (وإلا) فلو خلا المكان عن الشاغل (لتساوت حركة ذى المماوق) أى حركة الشيء في الملاء (حركة عديمه) أى حركة ذلك الشيء بعينه في الخلاء ، وذلك (عند فرض مماوق أقل بنسبة زمانيهما) . بيان

والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة ،

الاستدلال : انا نفرض ان الجسم تحرك في فرسخ من الخلاء مقدار ساعة ثم تحرك ذلك الجسم في فرسخ من الملاء مقدار ساعتين ، ثم نفرض ملاء أرق بقدر نصف غلط الملاء الأول فلا يخلو اما أن يتحرك فيه مقدار ساعة فيلزم تساوى حركة ذى المعاق وغيره وهو محال - وهذا ما أشار اليه المصنف ره - أو يتحرك أكثر من ساعة فيلزم أن يكون الملاء الرقيق بقدر النصف يعاق أكثر من النصف . أقول : لو فرض ان الخالي يستغرق مقداراً كان الملائن بقدر الملاء أكثر من ذلك المقدار وكانت زيادة الملاء وقلته موجبة لاختلاف الزيادة والنقصان بعد مسليته ذلك المقدار المستلزم للخلاء - فتأمل .

(مسألة) (والجهة) حيث كانت مناسبة للسكان لأن كلا منهما مقصد للتحرك ويشار اليه بالإشارة الحسية تعرض المصنف لها . وكيف كان فهي (طرف الإمتداد الحاصل في مأخذ الإشارة) ، طرف الإمتداد له اعتباران فبالنسبة الى الإمتداد يسمى نهاية وطرفاً ، وبالنسبة الى الحركة والإشارة يسمى جهة . وحيث ان الإمتداد لا بد له من مأخذ فالجهة إنما يعتبر طرف الإمتداد المبني من المشير (وليست) الجهة (منقسمة) . قال العلامة (ره) : إنما كانت الجهة عبارة عن الطرف اذا لم يكن منقسماً لأن الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته فلا يكون الطرف طرفاً هذا خلف ، ولأن المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة - انتهى . أقول : الاول كون عدم التقسيم معلولاً للاصطلاح لا للبرهان

كما لا يخفى .

وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة

والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه .

*(الفصل الثاني) الأجسام الفلكية والمنصرفة
(الفصل الثاني) في الأجسام ، وهي قسمان فلكية وعنصرية

(وهي من ذوات الأوضاع) القابلة للإشارة الحسية وليست أمراً مجرداً عن المواد وعلاقتها ، ثم انها ليست من ذوات الأوضاع مطلقاً فان كل جسم ذو وضع بل (المقصودة بالحركة للحصول فيها) وأشار بقوله : « للحصول فيها ، الى انها موجودة حال الحركة اخراجاً لما يتحرك الشيء اليه مع كونه معدوماً في حال الحركة كالحرارة التي يتحرك البسر اليها من الصفرة فانها معدومة في حال الحركة ، وليس المقصد من الحركة الحصول فيها بل تحصيلها (و) كما ان الجهة تقصد بالحركة تقصد (بالإشارة) الحسية فيقال : « الشيء الفلاني في هذه الجهة وفي تلك ، وهكذا .

(والطبيعي منها) أى من الجهة اثنان (فوق وسفل) ، والمراد بالطبيعي ما يستحيل تغييره عما هو عليه فان السماء لا تصير تحتاً والارض لا تصير فوقاً سواء كان الشخص واقفاً أو منكوساً أو على جنب أو غيرها من سائر الاشكال (وما عداها) من اليمين واليسار والخلف والامام غير طبيعي إذ تختلف باختلاف الاعتبار ، فالمرآجه للجنوب يكون الجنوب قدامه والشمال خلفه والشرق على يساره والغرب على يمينه والمواجه للشمال بالعكس في الكل . ثم ان ما عدا فوق وتحت (غير متناه) إذ الجهة طرف الإمتداد - كما تقدم - ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة . وهذه المباحث لا تخلو من نظر ظاهر والله العالم .

(الفصل الثاني : في الاجسام ، وهي قسمان فلكية وعنصرية)

اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحت
فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة ، ويشتمل على
أفلاك وتداوير

فالفلكية هي الافلاك ومحوياتها من الكواكب ، والعنصرية هي العناصر
الاربعة ومحوياتها من الإنسان والحیوان والنبات والمعدن . (اما الفلكية)
فهی تنقسم الى قسمين فلك وغير فلك والفلك على قسمين اما كلية وهي التي
ليست جزءاً لفلك اخرى واما جزئية وهي التي تكون جزءاً لفلك اخرى
(فالكلية منها تسعة واحد) منها (غير مكوكب) فلا يكون فيها كوكبا
وتسمى بالمحدد والاطلس وفلك الافلاك (محيط بالجميع) . وقال بعض حكماء
الإسلام : انها المقصود بالعرش في لسان الآيات والاخبار ، وهو غلط ظاهر
(وتحت فلك الثوابت) وتسمى بفلك البروج لكون البروج الاثني عشر
المتوهم فيها ، والبروج عبارة عن : الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد
والسنبل والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت ، (ثم) بعد
هاتين الفلكين (افلاك الكواكب السيارة السبعة) وهي ما جمعه الشاعر
الفارسي في هذا البيت مبتدأ من الاسفل الى الاعلى :

قر است وعطارد وزهره شمس ومريخ ومشتري وزحل
(ويشتمل) كل فلك من هذه الافلاك السبعة (على) فلك واحد
أو (افلاك وتداوير) فالقمر له أربعة افلاك مجتمعة في هذا البيت :
المائل ، الحامل ، ثم الجزهر وهكذا التدوير ، افلاك القمر
والعطارد له أربعة أيضا :
البدال ، للعطارد التدوير ، مثل ، حامل ، والمندبر

خارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة
وألف ونيف وعشرون كوكبا ثوابتا والكل بسائط خالية من الكيفيات
الفعلية والانفعالية

والشمس لها فلكان :

الباء للشمس هو الممثل وخرج المركز ، أعنى الحامل
ولكل من الزهرة والمريخ والمشتري وزحل ثلاثة أفلاك :

الجيم ، أفلاك لكل هخيل الحامل التدوير والممثل

وفي هذه الآيات مساحة في الجملة كما لا يخفى وإنما ذكرناها بسهولة للحفظ وهذه
الأفلاك المحورية تماس محدها بمحذب الحاوية على نقطة تسمى الاوج ومقرها
بمقرها على نقطة تسمى الحضيض إلا المائل والتدوير فمحدها تماس بمقر الحاوي
ثم ان بعض هذه الأفلاك (خارجة المراكز) فلا ينطبق مركزها
على مركز العالم (والمجموع) من الأفلاك الكلية والجزئية (أربعة
وعشرون) كما تقدم (وتشتمل على سبعة متحركة) سيارة وهي ما تقدم
أسمائها (وألف ونيف وعشرون كوكبا ثوابتا) . وهذه هي الكواكب
المرصودة التي عينوا مواضعها طولا وعرضا وأما غير المرصودة من الثوابت
فهي غير محصورة . وقد أثبت علماء الفلك في العصر الحاضر بطلان أكثر
المطالب المذكورة في المباحث السابقة والآية المرتبطة بالفلكيات والعنصریات
(والكل بسائط) . قال في كشف المراد : ذهبوا الى أن الفلك بسيط لأن
كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد
المتطاولة فيكون بسيطا ، وهذا حكم واجب عندكم ويمكن عندنا لأن الأجسام
عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال - انتهى . وهذه الأفلاك على
ما قالوا (خالية من الكيفيات الفعلية) أي الحرارة والبرودة (والانفعالية)

ولوازمها شفاقة ، واما العناصر فأربعة كرة النار والهواء

أى الرطوبة واليبوسة ، وإنما سمي الأوليان بالفعالية لأظهرية كونهما منشأ للفعل وسمى الآخران بالانفعالية لأظهرية انفعالهما ، وإلا فكل الأربع يفعل في غيره وينفعل بغيره . واستدلوا لعدم اتصاف الافلاك بهذه الكيفيات الأربع انها لو كانت حارة لكانت في كمال الحرارة لعدم العائق فيقتضى احتراق العنصرات ، وكذا لو كانت باردة لكانت في كمال البرودة ويلزمه انجماد العنصرات ، فعدم الإحتراق والانجماد يدل على عدم الحرارة والبرودة . هذا كله بالنسبة الى الحرارة والبرودة ، واما بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فقالوا : ان الافلاك ليست برطب ولا يابس لأن الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها - كما نرى في الماء - واليبوسة كيفية تقتضى عسر القبول والترك - كما نرى في الأرض - ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان يسر أو عسر إلا بالحركة المستقيمة في أجزاء القابل بأن يتزحزح الجزء عن مكانه مستقباً ويرجع مستقباً ، فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يقتضى صحة الحركة المستقيمة عليه والفلك لا يصح عليه الحركة المستقيمة لأنها متحركة بالاستدارة فحيثما ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيها ، لأن الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها - فتأمل . (و) اذا اتفت الكيفيات الأربع اتفت (لوازمها) أعنى الخفة والثقل والتخل والتكاثف وأشباهها (شفاقة) لأنها لا تخجب من ورائها من الكواكب لأنها في الفلك الثامن على مبنام .

(مسألة) في العناصر (واما العناصر) متقسم الى قسمين بسيطة ومركبة ، اما البسيطة (أربعة كرة النار) هى تحت فلك القمر (والهواء)

والماء والأرض، واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والاعتقالية وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة أو وسائط

تحتها (والماء والأرض) ومركز الجميع مركز العالم (واستفيد عددها) أى كونها أربعة (من ازدواجات الكيفيات الفعلية والاعتقالية) فاتهم رأوا أن العناصر منها خلت من كيفية لا تخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة اما مع الرطوبة واما مع اليوسة والبرودة اما مع الرطوبة واما مع اليوسة فاللزدوجات أربع : الحار اليابس هو النار ، والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء ، والبارد اليابس هو الأرض . ثم انه لما لم يمكن اجتماع ثلاثة منها أو أربعة للزوم اجتماع المتافين كانت العناصر منحصرة في الاربعة المذكورة .

هذا كله دليل كونها أربعة ، واما دليل كونها كرة هو انها بسائط وقد تقدم ان الشكل الذى يقتضيه البسيط هو الكرة ، وقد استشكل في كروية الجميع والحق مع المستشكلين كما يظهر من المفصلات . والدليل على ترتيبها : اما كون الأرض في الوسط ثم الماء الناقص ثم الهواء فواضح ، واما كون النار فوق فلأن الفلك اذا تحرك أحدثت الحركة النار ، وأيضا فان طلب النار التى عندنا للعلو دليل على ان محلها الفوق إذ الشيء يميل الى جمعه اما المحيط أو المركز (مسألة) في انقلاب العناصر بعضها الى بعض (وكل منها ينقلب الى) العنصر (الملاصق) لها والصورة الماء الى الأرض وبالعكس والماء الى الهواء وبالعكس والهواء الى النار وبالعكس ، وهناك صورتان أخريان الأرض الى الهواء وبالعكس ، (والى الغير بواسطة) كان ينقلب الماء الى الهواء ثم الى النار وبالعكس وهكذا (أو وسائط) كان ينقلب الأرض مائما ثم الماء هوأ ثم الهواء نارا وهكذا قال العلامة (ره) : ويدل على انقلاب

فالنار حارة يابسة شفاقة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها ، والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات

كل منها الى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءاً عند الاطفاء ، وصيرورة الهواء ناراً عند إلحاح النفخ ، وصيرورة الهواء ماءً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه ، وصيرورة الماء هواءاً عند استخائته ، وصيرورة الماء أرضاً عند انجماد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة ، واما صيرورة الارض ماءً كما يتخذون مياهها حارة ويحلون فيها أجساداً أصلية حجرية حتى تصير مياهها جارية - انتهى وفي غالبها تأمل .

(مسألة) في النار (فالنار حارة) بالضرورة والقياس (يابسة) بمعنى عدم لصوقها بشيء لا بمعنى تعمير تشكّلها - كما تقدم في معنى اليبوسة - (شفاقة) لا يمنع الشعاع عن التفوذ فيه ، وكذلك كرة النار لأنها لا تحجب الكواكب عن الابصار . واما النار التي تليقنا فقد حكى عن الشيخ النص على انها ليست بشفاقة لحجبها ما وراءها عن الابصار ، (متحركة بالتبعية) لحركة الفلك ، لأن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان ، (لها طبقة واحدة) لأنها قوية على احالة ما يمازجها مع ان ما يخالطها عدوه من طبقات الهواء ، (و) لها (قوة على احالة المركب اليها) كما نرى بالضرورة في ان كل شيء اذا تلاقى مع النار احترق .

(مسألة) في الهواء (والهواء حار) واستدلوا له بأن الماء اذا أريد جعله هواءاً لا بد له من التسخين ، وفيه نظر ظاهر . (رطب) بمعنى سهولة قبوله الاشكال وزوالها عنه (شفاف) لعدم منعه عن رؤية ما خلفه (له أربع طبقات) : (الاولى) المجاورة للارض المتسخن بسبب انعكاس أشعة

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة ،
والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة

الشمس . (الثانية) الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة الصاعدة من الماء ولا
يصل اليه أثر انعكاس أشعة الشمس ويسمى بالطبقة الزهريرية . (الثالثة)
الهواء الصرفة بدون برودة البخار ولا حرارة انعكاس الاشعة . (الرابعة)
الهواء الممتزج مع النار .

(مسألة) في الماء (والماء بارد) ويدل عليه الحس حين خلوصه عن
المسخنات الخارجية (رطب) ويدل عليه الحس بكلا معنى الرطوبة أى
سهولة قبول الاشكال وزوالها والبلية (شفاف) لأنه اذا كان خاليا عن
الخارجيات لم يحجب من الابصار (يحيط بثلاثة أرباع الارض) تقريرا
وذكروا انه معلوم بالحس للسياحين (له طبقة واحدة) وفيه نظرين .

(مسألة) في الارض (والارض باردة) قيل لظهور برودتها على
الحس عند خلوها من المسخنات (يابسة) بلاقابلة للاشكال بسهولة ولا مبتلة
- كما هو واضح - (ساكنة) واستدلوا لسكونها بأنها لو لم تكن ساكنة
لتحركت بالإستدارة أو الى ناحية من الجهات الست ، والكل باطل لأنها لو
كانت متحركة بالإستدارة أو احدى الجهات الاربع : اليمين واليسار والخلف
والامام لم يسقط الحجر المرمى من ناحية في تلك الناحية بعينها بل وقع في
خلاف جهة الحركة ، ولو كانت صاعدة لم ينزل الحجر لوصولها الى الحجر
لا وصوله اليها . ولو كانت هابطة لم ينزل الحجر لأنه كلما نزل نزلت الارض
فلا يصل الحجر اليها أبداً . أقول : في السكل نظر ، (في الوسط) أى ان
مركز حجمها منطبق على مركز العالم ، واستدلوا لذلك بانخساف القمر في
مقاطرته الحقيقية للشمس . أقول : وفيه نظر لا يخفى ، (شفافة) أى لالون

لها ثلاث طبقات ، واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها ، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض ، ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها

لها اذا لم يخلط بغيرها ، فقد حكى انه جرى بشيء من الارض من المركز فكان لها ثقل وما كانت مرتبة (لها ثلاث طبقات) : (الاولى) الارض الخالصة في المركز وقربه . (الثانية) الطينية . (الثالثة) المخلوطة بغيرها وهي المرتبة والمغمورة بالماء .

(مسألة) في المركبات (واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها) الاسطقس عبارة عن العنصر ، والمراد ان كل مركب يتركب من هذه الاربعة العناصر لأن غيرها لا يصلح للتفاعل الذي لا بد في المركب ، بل كل تفاعل راجع الى البرودة والحرارة واليوسنة والرطوبة ، وهي منحصرة في العناصر كما تقدم .

(مسألة) في حدوث المركبات (وهي) أي المركبات (حادثة عند تفاعل بعضها في بعض) ذهب بعض الحكماء الى عدم حدوث المركب بل أجزاء كل مركب منتشرة وإنما تجتمع في المركب . مثلاً : أجزاء الإنسان - وهي اللحم والعظم والدم - منتشرة في العالم بنحو الأجزاء الصغار التي لا تدركها العين فإذا اجتمعت تلك الأجزاء حدوث هذه الطبيعة . وفيه نظر واضح بل المركب إنما يحدث بتفاعل بعض الأجزاء في بعض لأنه إنما يكون باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضى لاستحالتها .

(مسألة) في كيفية التفاعل (ويفعل الكيفية) كالحرارة والبرودة (في المادة) المائية مثلاً (فيكسر صرافة كيفيتها) قالوا : ان لنا مادة وصورة وكيفية : فالمادة لا تكون فاعلة لأن شأنها القبول ، والصورة لا تكون منفعة لأن شأنها الفعل ، فلم يبق إلا احتمالات أربع انفعال المادة وانفعال

ويحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور
البسائط

الكيفية . وعلى كل تقدير فالفاعل اما الكيفية أو الصورة ثلاثة منها باظلة
إذ الصورة لا تكون فاعلة . مثلا : اذا كان ماء حار وماء بارد ثم مزجا لا يمكن
أن تكون الصورة المائية الساخنة فاعلة في مادة الماء البارد ولا في كفيتهما لأن
الصورتان والمادتان باقيتان وإنما التركيب حدث في الكيفية فلم يبق إلا أحد
أمرين : (الأول) عمل الكيفية في الكيفية وهو محال لأنه ان عمل كل من
البرودة والحرارة في الأخرى دفعة واحدة يلزم أن يكون الغالب مغلوبا في
حالة واحدة وهو باطل إذ معنى الغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادته عليها
ومعنى المغلوبة عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه - كما لا يخفى ، وان عمل احدهما
في الأخرى بعد عمل الأخرى في الأولى لزم أن يكون المغلوب الذاهب
قوى طبيعته المحافظة له غالبا له قوى طبيعية حافظة وزائدا عليها . (الثاني)
عمل الكيفية في المادة بأن يعمل البرودة في الماء الحار فيكسر صراقة حرارته
وبالعكس وهو المطلوب (و) بعد هذا التفاعل (يحصل كيفية مشابهة في
الكل) فيكون كل جزء من الماء حاملا لجزء من الحرارة وجزء من البرودة
وينساوي هذان الجزآن في كل جزء من أجزاء الماء بعدما كان الماء البارد
المنحاز كل جزء منه حاملا لجزء كبير من البرودة ، والماء الحار المنحاز كل
جزء منه حاملا لجزء كبير من الحرارة (متوسطة) لا بتلك الحرارة التي
كانت في الماء الحار ولا بتلك البرودة كانت في الماء البارد وهذه الكيفية
المتوسطة (هي المزاج) في الإصطلاح .

(مسألة) في بقاء البسائط بصورها بعد التركيب (مع حفظ صور
البسائط) ذهب جماعة الى ان البسائط اذا امتزجت انحلص صورها فلا يكون

ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال ،
مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من

لواحد منها صورة خاصة بل للجميع صورة واحدة وهيولى واحد ، وهذا
خلاف ماذهب اليه المصنف . وتقرير بطلان مذهبه كما عن اللاهجي : ان
المزاج يفعل فعل الأضداد فانها تفعل فعل الحرارة وفعل البرودة وفعل اليبوسة
وفعل الرطوبة ، ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن أن يصدر منه أفعال مختلفة
لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . فالركب مشتمل على حصص من
الكيفيات المتضادة ، واشتمالها على الكيفيات يستلزم كون محلها مركبة من
محال تلك الكيفيات .

(مسألة) في اختلاف الأمزجة (ثم تختلف الأمزجة في الأعداد
بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال) المزاج الذى يتكون فى المركب بسبب
التفاعل بعد المركب لقبول صور وقوى معدنية ونباتية وحيوانية ، فان كانت
أجزاء المركب متساوية أو قريبة من التساوى قبل الصورة الحيوانية وان كانت
مختلفة فبعضها زائد وبعضها ناقص بنسبة مختلفة زيادة ونقصانا قبل الصورة
المعدنية ، وان كانت الأجزاء لا بذلك التساوى ولا بهذا الاختلاف قبل
الصورة النباتية فكما كان المركب أقرب الى الاعتدال قبل قوى أكمل .

(مسألة) فى عدم تناهى الأشخاص (مع عدم تناهيها بحسب الشخص)
إذ الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء بسائطها وكبرها . مثلا : يمكن أن
تصور الجزء النارى من حمصة الى حقة بزيادة حمصة حمصة وعلى كل تقدير
فالجزء الهوائى كذلك وعلى كل تقدير فالجزء المائى كذلك وعلى كل تقدير
فالجزء الأرضى كذلك ، وهكذا الى ما لا نهاية له (وان كان لكل نوع من

المركبات مزاج ذو عرض له طرف افراط وتفريط وهي تسع .
 (الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) ويشترك الأجسام في
 وجوب التناهي لوجوب اتصاف بفرض له ضده به عند مقابسته بمثله
 مع فرض نقصانه عنه

المركبات مزاج ذو عرض (عريض) له طرف افراط وتفريط) بحيث
 اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع ، فالإنسان مثلاً يلزم أن يكون كل من
 أجزائه النارية والهوائية والأرضية بين حقة وزيادة وحمصة نقصاناً بحيث لو
 زاد أحد بسائطه عن الحقة أو نقص عن الحمصة لم يكن انساناً وكان نباتاً أو
 معدناً ، أما في هذه الحدود فهو انسان وله عرض عريض بحسب الصور الممكنة
 للتركيب . وهذا شيء محسوس في الجملة فإن أمزجة أفراد الإنسان مختلفة في
 الحرارة والبرودة وغيرهما بل مزاج فرد واحد يختلف بحسب مراتب العمر .
 (وهي) أي الأمزجة الكلية (تسع) حاصلة من ضرب كل من غلبة
 الحرارة على البرودة وبالعكس والتساوي في كل من غلبة الرطوبة على اليوسة
 وبالعكس والتساوي .

(الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) .

(مسألة) في تنامي الأجسام (ويشترك الأجسام في وجوب التناهي)
 فلا يمكن أن يكون جسم ممتداً إلى ما لا نهاية له واستدل المصنف (ره) له بدليلين:
 (الاول) برهان التطبيق المتقدم في مبحث التسلسل (لوجوب اتصاف ما)
 أي الخط الذي (فرض له) أي لذلك الخط (ضده) أي ضد التناهي
 (به) أي بالتناهي (عند مقابسته) أي مقايضة هذا الخط (بمثله) أي
 خط آخر (مع فرض نقصانه) أي نقصان الخط الثاني (عنه) أي عن

ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف
الثاني به

الخط الاول المفروض له عدم التناهي . والحاصل انه لو فرض خطان ذهبا
مع الجسم الى غير النهاية ثم قطعنا من أحد الخطين مقدارا ثم طبقنا هذا الخط
المقطوع منه مع الخط الآخر فلا يخلو اما أن يتساوى هذا المقطوع منه مع
غيره فيلزم منه تساوى الزائد والناقص وهو يدهى الإستحالة ، أو لا يتساوى
وحيث ان هذا الطرف الذي بأيدينا متساوى فلا بد وأن يقع التفاوت في
الطرف الآخر فان انقطع الناقص انقطع الزائد لفرض كون التفاوت بينهما
بقدر ما قطعناه فيسطل عدم التناهي . أقول : ويرد مثل هذا الدليل على كل من
الملاء والخلاء الفضائي مع استحالة رفعهما - فتأمل . (الثاني) من دليل استحالة
عدم تنامي الاجسام ما أشار اليه بقوله : (ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني) أي ما اشتملا عليه (به) أي
بالتناهي . وتقريره كما في القوشجي : ان كل زاوية فان اضلعها نسبة الى ما اشتملا
عليه يعني الى بعد ما بينهما ، وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغنا ، يعني اذا امتدا
عشرة أذرع مثلا وكان بعدما بينهما حيثئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان
بعد ما بينهما حيثئذ ذراعين واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس ،
وهذا معنى حفظ نسبتها الى بعد ما بينهما . ولا شك ان بعد ما بينهما متناه ،
لكونه محصورا بين حاصرين ، فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم أن
يكون نسبة المتناهي أعني الإمتداد الاول وهو عشرة أذرع في هذا الفرض
الى المتناهي أعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي أعني
الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي أعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى
غير النهاية هذا خلف - انتهى .

والتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة ، والضرورة قضت ببقائها

(مسألة) في تماثل الاجسام : فقد اختلفوا فيه فذهب جماعة الى ان لاجسام متماثلة أى متحدة الحقيقة وإنما الإختلاف بالعوارض ، وذهب آخرون الى انها مختلفة بالحقيقة ، وذهب المصنف (ره) الى الاول فقال : (واتحاد الحد) أى اتحاد تعريف الجسم بقولهم : « الجسم هو الطويل العريض العميق ، أو « جوهر قابل للابعاد ، (وانتفاء القسمة فيه) أى في هذا الحد الواحد إذ لو كانت الاجسام مختلفة للزم اما أن نعدمها بمحددين كما نقول في أقسام الحيوان : « الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل ، واما أن نعدمها بمحدد واحد مع وقوع التقسيم فيه كما نقول : « ما في الخان حيوان اما ناطق واما صاهل ، (يدل على الوحدة) أى وحدة حقيقة الجسم من حيث الجسمية . فتحصل ان الجسم كالإنسان فكما ان إختلاف أفرادها بالعوارض كذلك إختلاف أفراد الجسم كالإنسان والفرس والبقر المختلفة بالحقيقة .

(مسألة) في ان الجسم باق في زمانين لا ان زيدا مثلاً في هذا الآن غير نفس هذا الزيد في الآن الثاني ، ويعبر عن هذا المبحث ببقاء الاجسام . (والضرورة قضت ببقائها) فانا نعم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا ويوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات وإنما التغير في العوارض وحكي عن بعض القول بتجدها آنأ فآنأ واستدل لذلك بأن يوم القيامة تنفي الاجسام ففنائها لا تخلو عن أحد ثلاث : (الاول) خلق الفناء المعدم للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم . و (الثاني) اعدام الاجسام بنفسها وهو باطل لأن العدم لا يمكن أن يستند الى العلة

وبحوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ،
وبحوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري ، والأجسام كلها

الوجودية . و (الثالث) كون الجسم مما يتجدد أنا أنا فاذا لم يحدده الفاعل
اتنى . أقول : مضافا الى الاختلاف في صحة الحكاية فيه ان الثاني صحيح لأن
الأعدام غير العدم مع ان على الثالث يمكن أن يكون الاستمرار بيد الفاعل
لانه يوجد أنا فأنا - فتأمل .

(مسألة) (وبحوز خلوها) أى الأجسام (عن الكيفيات المذوقة)
أى الطعوم (والمرئية) أى الألوان (والمشمومة) أى الروائح (كالهواء)
الخالى عن جميع ذلك . وقال بعض بعدم امكان خلو الجسم عن اللون قياسا
على الكون فكما لا يمكن وجود جسم بلا حيز كذلك لا يمكن وجود جسم
بغير لون . وفيه : انه لم يقم دليل على هذا التشابه بل ما تقدم دليل على
عدم صحته .

(مسألة) فى جواز رؤية الأجسام (وبحوز رؤيتها بشرط الضوء
واللون وهو ضروري) مقابل قول جماعة بأن الجسم ليس بمركب وإلا لرأينا
الهواء فالمرق إنما هو اللون والضوء القائمان بسطوح الأجسام ، والمصنف
تبعا للمتكلمين ذهب الى جواز الرؤية لكن بشرط الضوء واللون ، وذلك
لبداهة انا نرى الجدار والكتاب والانسان والحيوان وإنما لم ير الهواء لعدم
وجود الشرط وذلك مثل ان الحديد قاطع ولكن بشرط الحدة والنار محرقة
ولكن بشرط المحاذات وهكذا .

(مسألة) فى حدوث الأجسام (والأجسام كاما) جوهرها وعرضها

حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر ، واما تنامي جزئياتها فلا أن وجود ما لا ينتهي محال

(حادثة ، لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة ، فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر) بيان ذلك يتم ببيان قياسين : (الأول) ان الجسم ملازم للحركة والسكون ، وكل واحد منهما حادث - فالجسم ملازم للحادث . اما الصغرى فلان كل جسم له وضع وموضع فان كان متقلا عن أحدهما كان متحركا وإلا كان ساكنا ، واما الكبرى فلأن كل جزء من أجزاء الحركة مسبق بحركة أخرى أو سكون وكل جزء من أجزاء السكون مسبق بسكون آخر أو حركة وكل مسبق بالغير حادث . وإذا تم هذا القياس جعلنا نتيجة صغرى للقياس . (الثاني) نقول : الجسم ملازم للحادث وكل ملازم للحادث حادث - فالجسم حادث . اما الصغرى فلما سبق ، واما الكبرى فلأنه لو فرض ملازم الحادث قديما فلا يخلو اما أن يكون هذا الحادث معه من الأزل فيلزم أزلية الحادث وهو محال ، واما أن يكون الحادث معه في الأزل فيلزم الخلف لانا فرضنا التلازم بينهما دائما .

(و) ان قلت : لا نسلم كبرى القياس الأول وبرهانه انكم ان أردتم بكون الحركة والسكون مسبوقين بالغير ان مهيتهما تقتضي ذلك فهو أول الكلام ، وان أردتم ان كل جزء منهما مسبوق بالغير فهو مسلم لكن لا يقتضي أن تكون مهيتهما كذلك لجواز أن يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية الى الأزل . قلت : فيه مضافا الى ان الجزئيات لما كانت حادثة فالمهية حادثة لأن المهية ليست إلا تلك الجزئيات وإذا كانت المهية حادثة لم يعقل أزليتها وان كل جزء منهما حادث كما تقدم (اما تنامي جزئياتها فلا أن وجود ما لا ينتهي محال)

للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالآخرى
فينقطع الناقص والزائد أيضا ، والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك
عن حوادث متناهية

لأمرين : الأول (د) برهان (التطبيق على ما مر) وهو كما في الكشف
أن نأخذ جملة الحركات جملة ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى ثم
نطبق أحد الجملتين بالآخرى فان استمرنا الى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص
هذا خلف ، وان انقطع الناقص يتناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه
والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهما . (و) الثاني انه (يرصف
كل حادث بالاضافتين المتقابلتين) أى بالسابقة لما بعده والمسبوق لما قبله
(ويجب زيادة المتصف بإحدهما) أى بالسابقة (من حيث هو كذلك على
المتصف بالآخرى) أى بالمسبوقية (فيقطع الناقص) وهو المسبوق
(والزائد) أى السابق (أيضا) وتقريره : انا افرض سلسلتين متصاعدتين
في جميع الحوادث احدهما سلسلة السابقة والثانية سلسلة المسبوقية وهاتان
متطابقتين - مثلا زيد سابق على عمرو مسبوق بيكر وهكذا - لكن سلسلة
السابق أكثر بواحد في طرف الماضى ، لأنه لا بد من أن يكون هناك سابق
غير مسبوق واذا وقع الزيادة والنقص كانا متناهيين ، إذ غير المتناهى لا يمكن
أن يكون له آخر حتى يقع به الزيادة والنقص ، وهذا شبيه ببرهان التطبيق
كما لا يخفى .

ثم ان المصنف بين كبرى القياس الثانى فقال : (والضرورة قضت
بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية) وقد تقدم البرهان على ذلك مضافا

فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها .
والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله و

الى الضرورة ، وان كان ما تقدم برهانا على الأعم من هذا أى برهانا على حدوث ما لا ينفك عن الحوادث فتبصر . (ف) تحصل من هذه المقدمات ان (الأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها) أى بالأجسام (ثبت حدوثها) . وان شئت قلت : بعرض تلازم الحادث وكل ملازم للحادث حادث فالعرض حادث : اما الصغرى فلاستحالة قيام الأعراض إلا بالأجسام ، واما الكبرى فلما تقدم .

ثم أشار المصنف الى جواب أدلة القائلين بقدم الأجسام ولهم أدلة : (الأول) ان الأجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على أمر حادث يختص بوقت حدوثها ، إذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لأن اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ماعداه من الأوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الأوقات تخصيص بلا تخصيص ، ثم تنقل الكلام فى ذلك الأمر الحادث الموجب للترجيح وانه لم يختص بوقت معين وهكذا الى أن يتسلسل . (و) الجواب أولا - انه (الحدوث) إنما (اختص بوقته إذ لا وقت قبله) فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ، فان الأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة ، إذ الزمان قبل خلق العالم مرهوم لا وجود له وإنما حدث مع أول وجود العالم فليس هناك وقتان حتى نطلب المرجح للوقت الثانى على الاول ، وهذا مثل أن يأتى زيد يوم الجمعة ويأتى عمرو مقارنا له ثم يسأل انه لم يأت عمرو فى ظرف اتیان زيد قبل يوم الجمعة . ولا يخفى انه لو قرر اشكال الحكماء بأنه يمكن خلق العالم قبل خلقه الفعلى - وإلا خرج عن الامكان - لم يرد عليه هذا الإشكال . (و) ثانيا - ان الفاعل لو كان مجبوراً لم يعقل انفكاك معلوله

المختار يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية

عنه ، واما الفاعل (المختار) اذا لم يكن مرجح في الخصرصيات مع وجود المرجح في الجامع (يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم) كالاشارة وإلا فلو لم يرجح لزم تفويت المصلحة وهو قبيح على الحكيم وثالثا - انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضى وجود العالم فيه دون ما قبله وما بعده . ورابعا - ان العالم حادث لما تقدم من الدليل فلا يمكن أن يكون أزليا . وخامسا - النقص بالحوادث اليومية . وكيف كان فكلام الحكماء أظهر بطلانا فلا يحتاج الى الاطالة .

(الثانية) من أدلة الحكماء ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة قديمة والصورة كذلك ، فالركب منهما قديم . اما الصغرى فلما تقدم في بحث مبدأ الجسم ، واما الكبرى فتقريره - كما في الكشف وقد تقدم أيضا - كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمراً عديما ، وإلا فلا فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي ولا قدرة القادر لأننا نعلمها به فتغيرا ، وليس جوهرأ لأنه نسبة واطافة فهو عرض فحله يكون سابقا عليه - وهو المادة - انتهى . وعلى هذا فالمادة ان كانت قديمة ثبت المطلوب وإلا افتقرت الى مادة أخرى - لان كل حادث له مادة - وهكذا الى أن يتسلسل المواد ، ثم يلزم من قدم المادة قدم الصورة - لما تقدم من انها لا تخلو عن الصورة - فيلزم قدم الجسم . (و) الجواب : (أولا) لا نسلم تركيب الجسم من المادة والصورة كما تقدم تزييفه في مبحث مبدأ الجسم . و (ثانيا) على فرض التسليم نقول : (المادة منتفية) لما تقدم من ان الإمكان ليس شيئا حتى يحتاج الى محل بل هو أمر اعتباري ، واذا لم تكن مادة لم تكن صورة .

(الثالثة) من أدلتهم بلفظ القوشي : ان الزمان قديم وإلا لكان عديمه

والقبلية لا تستدعي زمانا وقد سلف تحقيقه .

✽ (الفصل الرابع - في الجواهر المجردة) اما العقل فلم يثبت دليل

على امتنائه وأدلة وجوده مدخولة

قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق مع المسبوق - وهو السبق الزماني - فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما (هذا خلف) ، واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقداره أيضا قديمة ، فكذا الجسم الذي هو محل الحركة . (و) الجواب ان (القبلية) لعدم الزمان على وجوده (لا تستدعي زمانا) حتى يلزم وجود الزمان حين فرض عدمه ، لما تقدم من ان بعض الاشياء مقدم على بعض بحيث لا يجمع مع المسبوق مع عدم السبق الزماني ، فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض وليس متقدما بالزمان - وإلا لزم التسلسل - (وقد سلف تحقيقه) في بحث أقسام السبق .

(الفصل الرابع - في الجواهر المجردة) أى المفارقة عن المدة والمادة

وهي قسمان : نفس وعقل . (اما) تجرد (العقل) فلم يثبت دليل على امتنائه (لأن أقصى ما استدل للامتناع انه لو كان مجردا شارك البارئ تعالى وهو محال . وفيه ان المشاركة في السلوب والاضافات لا يقتضى المشاركة في الذات حتى يلزم التركيب . ولا يخفى ان مراد المصنف (ره) من العقل غير تركبه تعالى للزومه ما ذكره الفلاسفة - من العقل القديم الملازم مع البارئ ملازمة النار للحرارة : وإلا فقد دل الدليل على بطلانه (وأدلة وجوده مدخولة) ذهب الحكماء الى ان الواجب صدر منه العقل الاول ثم صدر من العقل الاول فلك أول وعقل ثان ثم صدر من العقل الثانى فلك ثان وعقل ثالث وهكذا الى تسعة أفلاك وعشرة عقول . وقد ذكر المصنف (ره) من أدلتهم ثلاثة

كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران

هي أقواها :

(الاول) ما أشار بقوله : (كقولهم) الممكن منحصراً في العرض والجواهر الخمسة - أعني الجسم والضرورة والهيولى والنفس والعقل - وأول صادر عن البارى لا يمكن أن يكون إلا العقل ، اما عدم كونه جسماً فلأن (الواحد لا يصدر عنه أمران) وهذا يترقّف على ثلاث مقدمات : كون الجسم مركباً ، وكون البارى واحداً ، وكون الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . اما ان الجسم ليس واحداً فلأنه مركب من الهيولى والضرورة ، واما كون البارى واحداً فهو بديهي ، واما ان الواحد لا يصدر الخ فقد تقدم برهانه عند قول المصنف (ره) قيل براهين ابطال التسلسل : « ومع وحدته يتحد المعلول ، . ونقول هنا : انه يلزم أن يكون في العلة خصوصية بسببها يصدر منه هذا المعلول دون غيره إذ لو لا الخصوصية والسنخية بين العلة والمعلول لزم صدور كل شيء من كل شيء ، وعليه فلو صدر أثران من مؤثر فلا يخلو اما أن يكون نسبة أحدهما الى العلة عين نسبة الآخر وهو محال ، أو النسبتان متغايرتان فنسبة كل واحد التابعة لخصوصية اما أن تكون داخلية في العلة - ويلزم منه تركيبها ، وهو خلف - أو خارجة عن العلة . فننقل الكلام في جهة ارتباط هذه الخصوصية الخارجية بالعلة ونقول اما أن تكون جهة الإرتباط داخلية أو خارجة وهكذا الى أن يتسلسل . أقول : يرد عليه أمور : (الاول) انه ليس الجسم مركباً كما سبق . (الثاني) ان الواحد الذى لا يصدر منه إلا الواحد إنما هو في العلة بالجبر كالنار لا بالإختيار كالبارى تعالى ، فان الفاعل بالإختيار إنما يوجد بالإرادة على وفق المصلحة ولا يحتاج الى السنخية . (الثالث) ان هذه القاعدة حتي في الفاعل بالجبر مخدوشة إذ لم لا يجوز أن

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

يجعل الله تعالى شيئا واحداً منشأ لآخرين .

(و) اما عدم كون الصادر الاول صورة أو نفساً فلأنه (لا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره) يعنى ان الصورة والنفس إنما يؤثران اذا كانا مع المادة والبدن ، فلا يمكن أن يكونا علة لجميع الاشياء التى منها المادة والبدن إذ لو كانا أول الاشياء ثم أوجدا شيئا لزم كونهما علة مع عدم وجود شرط عليهما . وهذا يتوقف على كون الصورة والنفس لا يؤثران إلا اذا كان مع المادة والبدن وبيانها : اما الصورة فلأنها إنما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وتشخصها متوقف على مقارنتها للمادة إذ لا تشخص لها بدون المادة - فلا تكون سابقة على المادة - واما النفس فلأنها إنما تفعل بواسطة البدن فلا تكون مقدمة على البدن وعلة له . وفيه عدم تسليم وجود الصورة أصلاً بل هو أمر متزع ، خصوصاً بعدما عرفت من عدم تركيب الجسم من المادة والصورة . واما النفس فلم يقيم دليل على تجردها وانها لا تتمكن من الفعل إلا بواسطة البدن ، فيمكن أن تكون أمراً مادياً تفعل بدون البدن (أو) مجردة تفعل بدونها ولا يلزم أن تكون عقلاً وان كانا مشتركين في التجرد والفعل بدون شيء - كما لا يخفى . واما عدم كون الصادر الاول عرضاً فلأنه لا سبق لمشروط باللاحق فى (وجوده) إذ العرض محتاج فى وجوده الى الجوهر فلو كان العرض أول الاشياء لكان علة للجوهر فيلزم أن يكون مقدماً لأنه علة ومؤخراً لأنه مشروط بالجوهر الذى فرض مؤخراً .

واما عدم كون الصادر الاول هيولى ومادة فلأن الهيولى قابلة فلا يمكن أن تكون فاعلة ، واليه أشار بقوله : (وإلا لما انتفت صلاحية التأثير

عنه لأن المؤثر ههنا مختار ، وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل

عنه (٥)) يعنى وإلا يكن كذلك بأن كانت المادة هى الصادر الأول لما كانت بحيث انتفت صلاحية التأثير عنها ، فحيث انها انتفت صلاحية التأثير عنها لم تكن صادراً أولاً ولا علة لجميع الأشياء . والأقرب فى النظر أن يكون قوله : « أو وجوده ، اشارة الى أمرين عدم صلاحية العرض والهيولى إذ هى تحتاج فى وجوده الى الصورة - فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد - وعليه فقوله : « وإلا لما انتفت ، الخ علة لقوله : « ولا سبق ، الخ يعنى لا سبق لمشروط باللاحق وإلا لكان اللازم صلاحيته للتأثير - مجرداً - فانتفاء صلاحية التأثير عن هذه الأربعة كاشف عن عدم كونها صادراً أولاً ، فيكون ضمير عنه راجعاً الى قوله : « ومشروط ، فتدبر . وإنما قلنا بأن أدلة وجوده ومدخولة (لأن المؤثر ههنا مختار) والمختار تتعدد آثاره وأفعاله ، فيمكن أن يكون الصادر منه ابتداء أشياء كثيرة .

والدليل للقائلين بوجود العقل ما أشار اليه بقوله : (وقولهم) بالجر عطف على « كقولهم ، ان الفلك تتحرك مستديراً بالبداهة (استدارة الحركة توجب الارادة) إذ الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبعياً . بيانه : ان الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطالب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع ، واذا ثبت انها ليست طبيعية ثبت انها ليست قسرية - لأن القسرية مقابل الطبيعية فإلم يمكن فيه الطبع لا يمكن فيه القسر . فتحصل ان حركة الفلك ارادية (المستلزمة للتشبه بالكامل) وإنما استلزم كون الحركة

(٥) تذكير الضمير الراجع الى المادة باعتبار تأويلها الى المحل .

لذا طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال

الإرادية للفلك مقصوداً منها التشبه بالكامل - أي الذات التي كالاتها حاصلة بالفعل ، لأن الإرادة تقتضي أن يكون للريد مطلوب - فطلوبه اما مستحيل الحصول وهو محال إذ طلب المحال محال ، واما يمكن الحصول وهو اما محسوس أو معقول والاول محال لأن الفلك لا يتغير عن حاله الى أخرى - ولازم حصول المطلوب المحسوس تغييرها - فتعين الثاني وهو أن يكون المطلوب معقولا . وحينئذ فالفلك اما أن يريد نيل ذات المعقول أو نيل صفاته أو نيل التشبه بأحدهما والاول محال لأن الذات والصفة ان نيلتا في الجملة لزم انقطاع الحركة - لامتناع طلب الحاصل - وان لم تنالا أصلا فلا بد من اليأس وتنقطع الحركة أيضا - وحيث ان انقطاع الحركة محال لأنها حافظة للزمان الممتنع عليه الإنقطاع ، فكون المطلوب نيل الذات والصفات محال ، فتعين أن يكون الطلب للتشبه وهو اما تشبه بالواجب أو بالعقل - إذ المعقول منحصر فيها - والاول باطل وإلا لم يختلف حركات الفلك ، فتعين أن يكون التشبه بالعقل فيثبت المشبه به أي العقل - وهو المطلوب .

ان قلت : أي مناسبة بين الحركة بالإستدارة وبين التشبه بالعقل ؟ قلت : ان الفلك تخرج كالاته الممكنة بواسطة الحركة الوضعية ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه .

وقد أشار المصنف (ره) الى أقسام الطلب بقوله : (إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الإنقطاع و) طلب (غير الممكن محال) يعني ان الكمال المطلوب ليس حاصلًا بالفعل وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلًا بالقوة وإلا لانقطعت أيضا ولا غير الممكن لأن شعور الفلك مانع عن طلبه غير الممكن ، فتعين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدرج الى الابد . وهذا

لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه على حصر أقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال ، وقولهم لاهلية بين المتضايفين وإلا لا يمكن الممتنع أو علل الأقوى بالاضعف

الدليل غير تام أيضا (لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه) أى يتوقف هذا الدليل على دوام الحركة للفلك وقد أوجبنا انقطاعها لأننا بينا سابقا حدوث الفلك وكل حادث ممكن العدم . (و) أيضا يتوقف هذا الدليل (على حصر أقسام الطلب) فيما ذكره لا يمكن أن تكون لطلب نفع السافل (مع المنازعة في امتناع طلب المحال) فيمكن أن يكون الفلك بلا شعور فيطلب المحال ، ولولا ملاحظة الاختصار ووضوح بطلان هذه التلفيقات الواهية لاكثرنا من الإعتراض عليه .

(الثالث) من أدلتهم ما أشار إليه بقوله : (وقولهم لاهلية بين المتضايفين وإلا لا يمكن الممتنع أو علل الأقوى بالاضعف) . وتقريره : انه لا يخلو إما أن يكون موجداً لفلك الجسم أو العقل والاول مستحيل فيتعين الثانى وهو المطلوب ، ووجه استحالة كون الموجد جسماً ان الموجد لا يخلو إما أن يكون محوياً بالفلك أو حاوياً له وكلاهما محال : اما الاول فلأن الحاوى أشرف من المحوى فلا يمكن أن يكون الأحسن علة للأشرف ، وإلى هذا أشار بقوله : « أو علل الأقوى بالاضعف » . واما الثانى فلأن الحاوى لكونه علة مقدم على المحوى ففى مرتبة عدم المحوى - فى ظرف وجود الحاوى - يلزم الخلاء ، فحيث ان الخلاء محال يستحيل أن تكون علة الفلك الجسم الحاوى ، وإليه أشار بقوله : « وإلا لا يمكن الممتنع » والمراد بقوله : « ولا اهلية بين المتضايفين ، أى بين الحاوى والمحوى - لأن أحدهما من

لمنع الامتناع الذاتي . واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ، وهي منارة لما هي شرط فيه

حيث هو حاو مضائف للآخر من حيث هو محوى وبالعكس . وهذا الدليل باطل أيضا (لمنع الإمتناع الذاتي) للخلاء إذ لو كان الخلاء ممتعا ذاتا كان ملازم عدم الخلاء - وهو المحوى - واجبا ذاتا ، لكن الثاني واجب بالغير فالخلاء ممتع بالغير وحيث ان الممتنع بالغير ممكن فلا يلزم من علية الحاوى امكان الممتنع - فتأمل . ثم ان قولهم موجد الفلك اما الجسم أو العقل يعوزه قسم ثالث وهو الواجب ، فلا استقامة للدليل من أصله .

(مسألة) في النفس الناطقة وقد تقدم انها الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله . وعرفها المصنف (ره) بقوله : (واما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) اما كونها كالا للجسم فواضح ، واحترز بالاول عن الكمال الثاني ، إذ الكمال على قسمين : (الاول) الذى يتنوع به الشيء كالفصول يسمى كالا أولا . (الثانى) ما يمرض للنوع من الصفات اللازمة أو العارضة كالعلم والقدرة ونحوهما . واحترز بقوله : « لجسم ، عن الكمال للجردات ، وبتقييده « بالطبيعى ، عن صور الأجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير ، وبقوله : « آلى ، عن صور العناصر والمعدنيات إذ لا يصدر عنها أفعال بواسطة الآلات ، وبقوله : « ذى حياة بالقوة ، عن النفوس السماوية التى تصدر عنها التعلقات والحركات الإرادية التى هى من أفعال الحياة بالفعل لا بالقوة ، بخلاف ذوات النفوس فانها تصدر عنها الحركات بالقوة .

(مسألة) في ان النفس الناطقة ليست هى المزاج (وهى) أى النفس (مغارة لما) أى للمزاج الذى (هى) أى النفس (شرط فيه) أى انه النفس شرط لحصول المزاج فلا يكون عين المزاج وذلك لوجوه : (الاول)

لاستحالة الدور ، وللمانعة في الاقتضاء ، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر ، ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه

(لاستحالة الدور) . يان ذلك : ان المزاج واقع بين أحدات تريد الانفكاك والنفس تجبرها على الائتيام ، فلو كان المزاج هي النفس لزم تقدم المزاج على نفسه وهو دور بمعنى لزوم تقدم الشيء على نفسه - فتأمل .

(الثاني) (وللمانعة في الاقتضاء) فان النفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر ، فان الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة . فتبين انها شيئان إذ لا يعقل أن يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين .

(الثالث) (ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر) . وتقريره على ما في القوشجي : ان النفس تبقى عند بطلان المزاج ، فان زيدا مثلاً له مزاج عند طفولته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلاً ، ولا شك ان الباقي غير الزائل .

(مسألة) في ان النفس غير البدن لأمر :

(الأول) ما أشار اليه بقوله : (و) النفس مغايرة (لما يقع الغفلة عنه) فانا قد نفعل عن بدتنا ومع ذلك تصور أنفسنا ، فلو كانت النفس هي البدن لم يعقل التفكيك إذ الشيء الواحد اما متصور واما مغفول عنه ، وقوله : لما يقع ، الخ عطف على قوله : لما هي شرط فيه .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله : (و) هي مغايرة لما يقع (المشاركة فيه) فان البدن جسم والجسم يقع المشاركة فيه بين جميع الأجسام ، فلو كانت النفس هي البدن لزم مشاركة جميع الأجسام في النفس وهو باطل فاتحاد البدن مع النفس باطل . وان شئت قلت : النفس مختصة ، والجسم - الذي هو البدن - مشترك ، والمشارك غير المختص ، فالنفس غير البدن .

والتبدل فيه ، وهي جوهر مجرد عارضها وعدم انقسامه

(الثالث) ما أشار اليه بقوله : (و) / هي مغايرة لما يقع (التبدل فيه)
فان أجزاء البدن تبدل والنفس باقية بجاها ، والمتبدل غير الباقي . لما ان
أجزاء البدن متبدلة فلأن البدن دائماً في التحليل بسبب الحرارة الداخلية
والخارجية ولذا يظهر الهزال بمجرد الإسهال لأنه لا يصل الى الأعضاء بدل
ما يتحلل ، واما ان النفس باقية فللقطع بأن نفس زيد في حال هرمه هو نفسه
في حال طفولته .

(مسألة) في ان النفس من المجردات (وهي جوهر مجرد) في
ذاته لأمر :

(الأول) - (لتجرد عارضها) بقدمات ثلاثة : (الأولى) وجود
معلومات مجردة كالبارى تعالى والكيات كما هو واضح . (الثانية) ان العلم
بالمجرد مجرد لأن العلم يلزم أن يطابق المعلوم فلو كان العلم مادياً لم يطابق المعلوم
وذلك لأن العلم عبارة عن الصورة العقلية فلو لم تكن مجردة لكانت محفوفة
بنوئش المادة من مقدار معين وأين معين وكيف معين ووضع معين وبغير ذلك
فلا تكون مطابقة لما ليس له تلك الأمور : إذ ذو المقدار والوضع والكيف
ونحوها لا تكون مرآة وصورة لما ليس له تلك الأمور . (الثالثة) ان محل
العلم وهو النفس مجردة ، لأن المحل لو كان له أين ووضع وكيف ومقدار كان
الحال فيه متصفاً بها لكن الحال لا يعقل اتصافه بها فالمحل كذلك . وفيه انه
يتوقف على كون العلم صورة وهو ممنوع بل العلم ليس بالإتكشاف ولو كان
العلم صورة لم يعقل العلم بالمجرد لأنه لا صورة له .

(و) الثاني من أدلة تجرد النفس (عدم انقسامه) أي انقسام العارض
بأنه : ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم . اما

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ، ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا منقطعا

عدم انقسام النفس فلأن الوحدة والنقطة اللتين تعقلها النفس غير قابلتين
للاقسام وكلما كان المعقول غير قابل للاقسام كان محله كذلك وإلا فلو
انقسمت النفس لكان معقولها منقسما لوجوب التطابق بين الشيء وصورة
ومحل الصورة كما تقدم في الدليل الأول ، وأما ان كل مادي منقسم قلنا تقدم
من انه لا وجود لوضعي غير منقسم ، فهاتان المقدمتان تنتجان تجرد النفس
وعدم كونها ماديا . وفيه ما تقدم في الدليل الأول .

(و) الثالث من أدلة تجرد النفس (قوتها) أي النفس (على ما يعجز
المقارنات) للمادة (عنه) فان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير
متناهية والماديات لا تقوى على ذلك : أما الصغرى فلأنها تقدر على تعقل
الاعداد غير المتناهية ، وأما الكبرى فلما تقدم من ان المادى متناه وكل متناه
لا تقدر على غير المتناهي . وفيه ان النفس لا تقدر على ما لا يتناهي لما في
القوشى من انه ان أردتم به انها لا تتناهي الى معقول إلا وهي تقوى على تعقل
آخر بعد ، فالقوى الجسمانية أيضا كذلك فان القوة الخيالية - مثلا - لا تنتهى
في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعد ، وان
عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع .

(و) الرابع من أدلة تجرد النفس (لحصول عارضها) أي عارض
النفس وهي الصورة العلية (بالنسبة الى ما يعقل محلا) أي ان صورة
الشيء الذى يفرض محلا للنفس كالقلب والدماغ ، هذه الصورة تحصل للنفس
حصولا (منقطعا) . فقد يتصور الشخص القلب وقد لا يتصوره ، فهذا دليل
على عدم محل لها . بيان ذلك : ان النفس لو حلت في جسم من قلب أو دماغ

ولاستلزام استغناء المارض استغناء المروض ، ولا تنفاه التبعية و

أو غيرهما من الجسمانيات لزم أحد الأمرين : إما أن تعقله دائماً أو لا تعقله دائماً لأنه إن كفى صورة ذلك المحل في تعقله لتعقله دائماً لحضوره عندهما ، وإن لم تكف لم تعقله أبداً لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة أخرى للزومه اجتماع المثليين ، فوجود التعقل منقطعاً قد يكون ، وقد لا يكون كاشف عن أن النفس غير حالة في محل وكل ما لا محل له مجرد . وفيه أنه يمكن أن يكون لتعقلها لمحله شرط كالتوجه إلى المحل ونحوه ، كما نرى في الخارجيات أن مع اجتماع جميع شرائط الرؤية قد لا يرى الإنسان المرتضى لعدم توجه النفس إليه .

(و) الخامس من أدلة تجردها : أن الصورة العقلية العارضة للنفس مستغنية عن المادة ، فمحليها وهي النفس مستغنية عن المادة (لاستلزام استغناء العارض استغناء المروض) . أما أن الصورة العقلية مستغنية فلها تقدم من ادراكها المجردات ، وأما التلازم بين استغناء العارض والمروض فلأن العارض محتاج إلى المروض ، فلو كان المروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض أولى بالإحتياج إليه - فتأمل .

(و) السادس من أدلة تجردها : أن القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في القوة والضعف ، والنفس غير تابعة للجسم فالنفس غير منطبعة : أما الصغرى فلها هو المشاهد من أن الحس والحركة الحالتين في البدن تضعفان بضعفه وتقويان بقوته وكسائر سائر القوى الظاهر ، وأما الكبرى فهو واضح (لا تنفاه التبعية) فإن النفس تقوى حال ضعف الجسم فإن وقت الشيخوخة تقوى تعقلات النفس . وفيه نظر بين .

(و) السابع من أدلة تجردها : أن القوى المنطبعة في الجسم تكل عند

لحصول الضد ، ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها . واختلاف
الموارض لا يقتضي اختلافها ،

توارد الافعال عليها خصرصا الشاقة منها ، والنفس تقوى بذلك ، فالنفس
غير منطبعة : اما الصغرى فلما هو المشاهد من ان الباصرة لا ترى بعد نظر
طويل الى قرص الشمس والشامة بعد شم رائحة قوية لا تدرك رائحة ضعيفة
وهكذا ، واما الكبرى فهو واضح (لحصول الضد) من ذلك ، فان النفس
عند كثرة التحققات تقوى وتزداد والنظر فيه أيضا ظاهر .

(مسألة) ذهب جمع الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وإنما
تختلف بالصفات والملكات وذهب آخرون الى انها مختلفة بالمية كاختلاف
الإنسان والفرس والبقر (و) اختار المصنف (ره) الاول لأن النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد و (دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها)
اما الصغرى فلما تقدم في تعريف النفس ، واما الكبرى فلأن الامور المختلفة
بالمية يتمتع أن يجمعها حد واحد فلا يمكن جمع الإنسان والفرس والبقر
تحت حد واحد . أقول : ويمكن أن يكون هذا الحد الواحد حداً للجنس
لا النوع ، كأن يحد الإنسان وسائر الانواع : بالجسم النامي المتحرك بالإرادة
فالحد الواحد لا يدل على الاتحاد النوعي .

(و) ان قلت : (اختلاف العوارض) الطارئة على النفس كالجنون
والشجاعة والفهم والبلاهة والسخاء والبخل وغيرها يدل على اختلاف حقائق
النفوس . قلت : اختلاف العوارض (لا يقتضي اختلافها) أى اختلاف
النفوس بالمية لأن هذه عوارض مفارقة غير لازمة ولذا قد ينقلب الشجاع
جباناً وهكذا فاختلفها لا يقتضي اختلاف المعروض . أقول : والواقع غير
معلوم والادلة النقلية قابلة للامرين .

هي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع ، وهي مع البدن على التساوي

(مسألة) في حدوث النفوس (وهي حادثة ، وهو ظاهر على قولنا) بحدوث العالم فإن النفوس من أجزائه فهي حادثة (و) اما (على قول الخصم) القائل بقدم العالم فاثبات حدوث النفوس يحتاج الى البرهان ، وهو ان النفوس (لو كانت) قديمة (أزلية) فلا يخلو اما أن تكون في الازل واحدة أو متعددة ، وعلى الاول فإن بقيت بعد التعلق بالابدان واحدة أيضا (لزم اجتماع الضدين) لأن نفس زيد المتصفة بالكرم هي بعينها نفس عمرو المتصفة بالبخل ، فيلزم أن تكون النفس الواحدة كريمة بخيلة عالمة جاهلة شجاع جبان الخ . وهو محال ، وان تعددت بعد التعلق بالابدان ولا يمكن ذلك إلا بأن تبطل النفس الواحدة وتحدث نفوس كثيرة (أو) تتجزأ بأجزاء كانهاء من الماء اذا تجزأ بأجزاء ، ومن ذلك يلزم (بطلان ما ثبت) أى بطلان النفس الاولى التي ثبت انها في الازل واحدة غير متكثرة ولا متجزئة - وهو محال - لأن القديم لا يمكن انقلابه كما تقدم في محله . وعلى الثاني فإن كان التعدد بالذات (أو) اللوازم لزم (ثبوت ما يمتنع) لأننا قد قدمنا اتحاد النفوس البشرية بالحقيقة فلا يمكن اختلافها بالحقيقة أو بلوازمها ، إذ اختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات ، وان كان التعدد بالعوارض الطارئة من الابدان فلا أبدان في الازل حتى تختلف النفوس باختلافها .

(مسألة) (وهي) أى النفس (مع البدن على التساوي) فكل نفس بدن ، كما ان لكل بدن نفسا فعدد النفوس مساو لعدد الابدان وبالعكس

ولا تفنى بفنائيه ، ولا تصير مبدأ صورة لآخر

أما ان البدن الواحد نفسا واحدة فلأن كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، ولو كان له نفسان لوجد ذاته ذاتين ، وأما ان للنفس الواحدة بدنا واحداً فلأن تعدد البدن واتحاد النفس يتصور على نوعين :

(الاول) أن تنتقل النفس بعد خروجها عن بدن الى بدن آخر ، وهو محال للزومه أن يجتمع في البدن نفسان منتقلة وحادثة ، لأن حدوث النفس من العلم القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل وعند حصوله تحدث نفس له ، فإذا انتقلت اليه نفس لبدن سابق اجتمعت فيه نفسان - وقد تقدم بطلانه .

(الثاني) أن تكون النفس الواحدة لبدنين في عرض واحد ، وهو أيضا باطل ، إذ لازمه أن يكون معلوم أحدهما عين معلوم الآخر وكذلك سائر الصفات وهو باطل بالوجدان . أقول : في غالب مقدمات هذه المسألة مناقشة وكذا في الأدلة الأخر التي ذكروها لبيان هذا التساوى .

(مسألة) في أن النفس لا تفنى بفناء البدن (ولا تفنى بفنائيه) لما دل من النقل على بقاء النفس ، وذكر له دليلان آخران : (الاول) أن المعاد قطعي ، ولو انعدمت النفس لم يعقل المعاد ، لامتناع إعادة المعدوم . (الثاني) أن إمكان الفناء - السابق على الفناء - لا بد له من محل ، فلا يخلو أما أن يكون محله النفس ، وهو محال لامتناع أن يكون الشيء محلا لامكان مباينه ، وأما أن يكون غيرها - وهو باطل - لامتناع قيام إمكان شيء بشيء آخر ، وحيث بطل الشقان بطل إمكان الفناء فتدبر

(مسألة) في ابطال التناسخ (ولا تصير) النفس بعد خروجه عن البدن (مبدأ صورة لـ) لبدن (آخر) كأن تنتقل نفس زيد بعد الموت الى

والأبطل ما أصلناه من التماثل ، وتعقل بذاتها ، وتذكر بالآلات
للامتياز بين المختلفين وضما من غير اسناد

عمرو ويكون بينهما من العلاقة مثل ما بينها وبين زيد (وإلا بطل ما أصلناه
من التماثل) بين النفوس والابدان ، إذ الانتقال موجب لتعدد البدن
ووحدة النفس ، وهذا خلاف ما تقدم من أن لكل بدن نفسا . ثم اعلم أن
لهم - في انتقال النفس بعد الموت الى شيء آخر - اصطلاحات : (الأول)
النسخ وهو الانتقال الى بدن انساني آخر . (الثاني) المسخ وهو الانتقال الى
بدن حيوان . (الثالث) الفسخ وهو الانتقال الى نبات أو شجر . (الرابع)
الرسخ وهو الانتقال الى معدن أو جماد .

(مسأله) في كيفية تعقل النفس للكليات والجزئيات (وتعقل) النفس
الكليات (بذاتها) بدون احتياج الى آلة ولذا لو فرض أن هناك شخصا فقد
جميع حواسه لم يزل يعقل الكلّيات ، (وتذكر) النفس الجزئيات
(بالآلات) كالبصر والسمع وغيرهما خلافا لمن ذهب الى أن مدرك الجزئيات
هو الحواس فقط . وفي اثبات هذا المطلب نحتاج الى أمرين :

(الأول) أنه ليس المدرك هو الحاسة فقط ، ويدل عليه أن النفس
تفهم بين الكلّ والجزئ - كما هو بدوي - والحاكم بين الشئيين لا بد وأن يدركهما
(الثاني) أن ادراك النفس بواسطة الآلة بمعنى أن صور الجزئيات
ترسم في قوى النفس الجسمانية لا في ذاتها ، وقد أشار اليه بقوله : (للامتياز
بين المختلفين وضما من غير اسناد) وتوضيحه بلفظ القوشجي : قد نتخيل
مربعاً مجنحاً بربعين متساويين في جميع الوجوه إلا أن أحدهما على يمين المربع
الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل ، من غير اسناد - أي من غير أن
يستند هذا التخيل الى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض

وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغذائية والنامية والمولدة، وأخرى

اخترعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع - وليس هذا الإمتياز بينهما بحسب المهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض ، لفرض تساويها من جميع الوجوه بل بالمحل ، بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر . وليس هذا هو المحل الخارجى لأن المفروض انه لم يؤخذ من الخارج ، فتعين المحل الادراكى لذلك ، والمجرد لا يصلح أن يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية - انتهى . أقول : حيث لم يقدم دليل على تجرد النفس - كما تقدم الاشكال في أدلته - بطل هذا الدليل .

(مسألة) في القوى النباتية (وللنفس قوى تشارك) النفس (بها)
أى في هذه القوى (غيرها) من سائر ماله نمو من النبات والحيوان (هي الغذائية) وهى القوى الموجبة لاختلاف ما ذهب بما يأتى ، إذ البدن بسبب الحرارة الخارجية والداخلية دائماً في التحلل ، ولذا نرى ان المبتلى بالاسهال يضعف ، وذلك لأن هذه القوة لا تتمكن حين الاسهال من الاختلاف فاذا انعدم جزء بسبب الحرارة لم يخلفه غيره فيضعف . وهذه القوة تفعل أفعالا ثلاثة : الأول - تحصيل جوهر البدن كالدم . الثانى - الالتزاق بالعضو . الثالث - التشبيه بالعضو المغتذى . (والنامية) وهى التى تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذى الأصلية كالعظم والعصب والرباط ، فيزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية . (والمولدة) وهى القوة التى تجعل بعض الغذاء مستعدة لقبول صورة النوع حتى يحفظ النوع مثلاً يجعل بعض الغذاء نواة قابلة لصيرورتها شجرة ونحوها ، وكذا يجعل بعض الغذاء منياً قابلاً للصورة الحيوانية أو الانسانية .

(مسألة) في القوى الحيوانية (و) للنفس قوى (أخرى) وهى

أخص بها تحصل الإدراك أما للجزئي أو للكلّي ، وللغاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة ، وقد تنضاعف هذه لبعض الأعضاء

(أخص) من القوى النباتية (بها تحصل الإدراك أما للجزئي) وهذه القوى مشتركة بين الحيوان والإنسان ، وهي خمس ظاهرة : البصر والسمع والنوق والشم واللس ، وخمس باطنة : الحس المشترك والخيال والمتصرة والواهمة والحافظة .

(مسألة) في القوى الإنسانية (أو للكلّي) وهي مختصة بالإنسان وهي القوة المدركة للحكيات .

(مسألة) (وللغاذية) قوى أربع هي مركبة منها (الجاذبة) التي تجذب الغذاء الى كل عضو ، (والماسكة) التي تمسك الغذاء لتمضممه المهاضمة (والمهاضمة) التي تحيل الغذاء الى حالة المقتضى ليصير جزءاً منه (والدافعة) للفضلات . وهذه القوى الأربع كما انها للغاذية كذلك للنامية ، وإنما لم يذكرها المصنف (ره) لمعلوماته بالالزام إذ النامية تتوقف على الغاذية (وقد تنضاعف هذه) القوى الأربع (لبعض الأعضاء) كالعدة والكبد فان فيها الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وبالنسبة الى غذاء نفسها كسائر الأعضاء فقواها ثمانية .

ثم ان مراتب المضم أربعة : (الأول) المضم الكيلوسى بمعنى صيرورة الغذاء جوهرأ شبيها بماء الكشك الثخين . وهذا المضم في المعدة . (الثانى) المضم الكيموسى وهو فى الكبد ، فان الكبد يجذب الغذاء من المعدة بواسطة العروق الدقاقى الى نفسها فينتشر الغذاء الكيلوسى فيها فينضم ويتبدل صورته ويستحيل الى الاخلاط الأربعة . (الثالث) المضم فى العروق وابتدأؤه من العرق الطالع من الكبد . (الرابع) المضم فى الأعضاء وابتدأؤه حين ترشح

والنمو مغاير للسمن ، والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا ، وأما قوة الإدراك
للجزئي فنه اللبس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تمدده نظر ،

الدم من فوهات العروق (والنمو مغاير للسمن) إذ النمو كما تقدم تداخل
الغذاء في الأجزاء الأصلية وكبرها بنسبة طبيعية ، والسمن زيادة في الأعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم ، ولذا كان بينهما عموم من وجه فالصبي
المهزول نام غير سمين ، والشيخ السمين غير نام سمين ، ويحتمل أن في الصبي
السمين ، والنمو يقابل الذبول والسمن يقابل الهزال .

(مسألة) أثبت الحكماء للنفس قوة (و) سموها (المصورة) وفعلها
إحالة المني إلى الشكل الإنساني أو الحيواني ، ولكنها (عندي باطلة لاستحالة
صدور هذه الأفعال المحكمات المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلا)
فإن هذا الفعل المحكم العجيب لا يصدر عن قوة لا شعور لها ، مضافا إلى أن
هذه التشكيلات الكثيرة لا تصدر عن قوة واحدة - إذ الواحد لا يصدر منه
إلا الواحد - أقول : لولا الأدلة النقلية الدالة على الملائكة المصورة ، أمكن
القول أن إذ لا مانع من تعدد القوى ، وكذا لا مانع من إعطاء الله سبحانه لقوة
واحدة أمكان إصدار هذه التشكيلات الكثيرة ، فإن إطلاق أدلة الواحد
لا يصدر منه إلا الواحد مدخول .

(مسألة) لما فرغ المصنف من القوى النباتية شرع في القوى الحيوانية
فقال : (وأما قوة الإدراك للجزئي فنه اللبس وهو قوة منبثة في البدن كله)
يدرك بها المنافع والملازم . ولا يخفى أن هذه القوة تختلف باختلاف الأعضاء
وفي الكلية المذكورة في المتن نظر من وجوه (وفي تعدده نظر) خلافا لمن

ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللامائية الخالية عن المثل والضد
ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم

قال بأن اللس عبارة عن قوى أربع : (الأولى) الحاككة بين الحار واليابس .
(الثانية) الحاككة بين الرطب واليابس . (الثالثة) الحاككة بين الصلب واللين .
(الرابعة) الحاككة بين الخشن والأملس . واستدل من قال بأنها قوة واحدة
بأن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدرك كما ان اختلاف الألوان
لا يوجب اختلاف الباصرة ، واستدل الآخرون بأن القوة الواحدة لا تصدر
منه ادراكات مختلفة وليس اختلاف هذه المدركات من قبيل اختلاف
الألوان بل من قبيل اختلاف اللون والصوت .

(مسألة) (ومنه الذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان (ويفتقر) إدراك المنبذات (الى توسط الرطوبة اللامائية
الخالية عن المثل) للذوق (والضد) فان رطوبة اللسان لو كانت حلواً لم
يدرك الإنسان الحلو ولا المر بصرافتهما ، وهكذا ، وهو بديهي لا يحتاج الى
البرهان .

(مسألة) (ومنه الشم ويفتقر) ادراك المشبومات (الى وصول
الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم) وهو أقصى الأنف فان هذه
القوة مودعة في زائدين شبيهتين بجلبق الثدي متصلتين بمقدم الدماغ قد فارقتا
لين الدماغ ولم يلحقهما صلابة العصب . وفي كيفية الإدراك أقوال ثلاثة :
(الأول) وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الشامة . (الثانى)
بتجزء أجزاء ذى الرائحة فيحملها الهواء وتصل الى الشامة . (الثالث) فعل
ذى الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجزء وانفصال . أقول :
والكل محتمل ولا دليل قطعى على أحدهما .

ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ، ومنه البصر وهي قوة مودعة في المصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما ، ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدة

(مسألة) (ومنه السمع و) هي قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصماخ و (يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ) والانضغاط يحصل من القرع والقلع مع مقاومة المقروع للقارع كالطبل والمقلوع للقالع كشق الكرباس فانه لولا المقاومة لم يحصل الصوت . ويدل على حمل الهواء للصوت رؤية البرق قبل سماع صوت الرعد مع انها يحدثان في حال واحد ، وليس ذلك إلا لمقدار سير الهواء الحامل .

(مسألة) (ومنه البصر وهي قوة مودعة في المصبتين المجوفتين اللتين) تبتان من غور البطنين المتقدمين من الدماغ عند جواز الزائدين الشبهتين بحلقى اليد يتأمن النابت منهما يساراً ويتأمر النابت يمينا ف (يتلاقيان) ويصير تجويفهما واحداً (ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما) فينفذ النابت يمينا الى الحدة اليمنى والنابت يساراً الى الحدة اليسرى ، فالتجويف الملتقى هو الذى أودع فيه تلك القوة ، (ويتعلق) البصر (بالذات بالضوء واللون) ثم يرى بالواسطة سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أقسام المرئيات .

(مسألة) (وهو) أى الإبصار (راجع فينا) احتراز عن الإبصار فى الله سبحانه (الى تأثير الحدة) وهي سواد العين ، فتأثر الحدة عبارة أخرى عن الإدراك قبال من يقول ان الابصار أمر زائد على تأثير الحدة .

ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع

(مسألة) (ويجب حصوله) أي حصول الابصار (مع) وجود (شرائطه) فلو لم يوجد شرط منها لم يعقل الابصار ، لأننا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من شرائطها ، كما أنه لو وجدت الشرائط لم يعقل انتفاء الرؤية وإلا جاز أن يكون بمحضرتنا جبال شاهقة مع اجتماع شرائط الابصار ومع ذلك لا نراها وهو باطل ضرورة . وشرائط الابصار - على ما ذكره في الكشف - سبعة : (الأول) عدم البعد المفرط ولذا لا نرى البلاد البعيدة . (الثاني) عدم القرب المفرط ولذا لا نرى ما يلتصق بالعين . (الثالث) عدم الحجاب ولذا لا نرى ما وراء الحجاب وإن استوفى بقية الشرائط . (الرابع) عدم الصغر المفرط ولذا لا نرى الجرائم الصغار مع وجودها بالضرورة . (الخامس) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل بأن يكون هناك واسطة كالمرآة التي تجعل الخلف في حكم المقابل ، ولذا لا نرى ما في الخلف بلا واسطة . (السادس) وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته كالشمس أو من غيره كالقمر ولذا لا نرى الأجسام في الليل المظلم . (السابع) أن يكون المرئي كشيء ولذا لا نرى الماء الصافي في القارورة ولو اجتمعت الشرائط . أقول : لا يبعد أن يقال إن البعد سبب لرؤية الشيء صغيراً أو على غير كلفته الواقعية ، ولذا نرى النيرات صغيرة ونرى خطي القطار مثل الملاصق .

(مسألة) في كيفية الرؤية وقد اختلف الناس فيها فذهب المصنف (ره) وجمع إلى أنها (بخروج الشعاع) من العين إلى المرئي وهو مخروط كالصنوبر رأسه متصل بالعين وقاعدته عند المرئي . وذهب أبو علي وجماعة إلى أن الابصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجلدية ، إذ العين سبع طبقات وثلاث رطوبات ، وترتيبها من ظاهر العين هكذا : (١) المحمة

فان انعكس الى المدرك أبصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي

(٢) القرنية (٣) العينية (٤) الرطوبة البيضاء (٥) العنكبوتية (٦) الرطوبة الجليدية (٧) الرطوبة الزجاجية (٨) الشبكية (٩) المشيمية (١٠) الصلبة . ثم لا يخفى ان قوله سابقا : « بتأثر الحدقة » لا ينافي قوله : « بخروج الشعاع » ، إذ خروج الشعاع أيضا بعد تأثر الحدقة ، فان كل ادراك لا يتحقق إلا بتأثر المدرك (مسألة) في كيفية رؤية الانسان وجهه في المرآة (فان انعكس)

الشعاع الخارج من العين (الى المدرك) وذلك فيما اذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صقيليا كالمرآة (أبصر) المدرك (وجهه) لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئي ، فانه لا يلزم أن يكون وصول الشعاع الى المرئي بلا واسطة بل يدرك الشخص المرئي وان كان بوسائط عديدة - هذا ما عللوه أصحاب الشعاع . واما وجه رؤية الشخص نفسه عند أصحاب الانطباع فهو ان الصورة تنطبع في المرآة ثم الصورة المنطبعة في المرآة تنطبع في العين . (مسألة) في بيان علة الحول (وان عرض تعدد السهمين تعدد

المرئي) هذا وجه الحول عند القائلين بالشعاع ، فاتهم قالوا : اذا وقع سهم المخروط الخارج من العين الى المرئي رآه الشخص فاذا خرج من العينين مخروطان التقي سهمهما على المرئي فأدركه الانسان واحداً ، فاذا كان في العين حول لم يلتق السهمان ووقع كل سهم مستقلا على المرئي ولذا كل عين تدرك المرئي ادراكا مستقلا فيرى الشيء الواحد اثنين ، كما ان من يضغط على عينه حتى تكون الحدقة عند الأنف يرى الشيء الواحد اثنين لهذه العلة نفسها . واما القائلون بالانطباع فذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في الابصار وإلا لرأى الشيء الواحد اثنين دائما بل لابد من تأدى الصورتين من الجليديتين الى ملتقى العصبين فيرسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك

ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات

الشيء واحداً وان عرض أن لا تأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتق
دفعة واحدة لا عرجاج عارض في احدى العصبتين خلقة كالحول أو عارضا
كالضابط على عينه رأى ذلك الشيء متعدداً .

(مسألة) لما فرغ المصنف من الحواس الخمسة الظاهرة - أعنى اللمس
والشم والذوق والسمع والبصر - شرع في القوى الخمسة الباطنة - وهى الحس
المشترك ثم الخيال ثم المتصرفه ثم الواهمة ثم الحافظة - مرتبة من أمام الرأس
الى خلفه - كما قالوا - (ومن هذه القوى) (الخمسة الباطنة) (بنطاسيا) أى
الحس المشترك ، استدلووا على وجودها بأمرر :

(الاول) ما أشار اليه بقوله : (الحاكمة بين المحسوسات) هذه
القوة شأنها ادراك المحسوسات والحكم عليها . مثلاً لو رأى الشخص السكر
وذاقه حتى عرف طعمه فاذا رآه ثانياً بعد مدة يحكم عليه بأنه حلو ، وذلك
لأن صورة السكر وطعمه موجودان فى هذا الحس ، فاذا رأى أحدهما حكم
بالآخر واذا ذاق أحدهما حكم بالآخر أيضاً ، وكذلك بالنسبة الى سائر
الحواس الخمس . قال فى الكشف : الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه :
(أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين
المعنيين عند الحاكم ، لكن الحاكم - وهو النفس - إنما تدرك الجزئيات
بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصرهما معاً فى آلة واحدة وليس شيء
من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هو الحس المشترك ،
والى هذا الدليل أشار بقوله : (الحاكمة بين المحسوسات) . أقول : بعد عدم
ثبوت مجرد النفس لا يستقيم هذا الدليل كسائر الأدلة للقوى .

لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة ، والمبرسم مالا تحقق له . والخيال
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ ، والوهم المدرك للمعاني الجزئية

(الثاني) (لرؤية القطرة خطأ والشعلة دائرة) فان رؤية القطرة
النازلة خطأ مستقيماً - كما في الشهب - والشعلة الجواللة بسرعة خطأ مستديراً
مع ان الواقع ليس كذلك دليل على الحس المشترك ، إذ مدرك الخط والدائرة
ليس هو البصر فان البصر لا يرى إلا ما يقابله حقيقة فلا بد وأن تكون قوة
ترسم فيها صورة القطرة والشعلة ثم تبقى قليلا بقدر وصول القطرة الى آخر
الخط الموهوم والشعلة الى آخر الدائرة الموهومة .

(و) (الثالث) رؤية (المبرسم مالا تحقق له) فمن اشتد به مرض
ذات الجنب اشتغلت نفسه الناطقة عن الحواس بسبب المرض فاستولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صوراً غزونة في الخيال أو اختراعية
والرؤية لما كانت بمحصل الصورة في الحس المشترك لم يفرق بين ورودها عليه
من الباصرة أو من الداخل ، وحيث لا شعور للمريض لم يفرق بينهما .

(و) من هذه القوى (الخيال) الذي هو خزانة للحس المشترك
فان صور الأشياء تزول عن الحس المشترك وتبقى في الخيال حتى اذا أرادها
أرجعها ، والدليل على وجودها ما أشار اليه بقوله : (لوجوب المغايرة بين
القابل والحافظ) فقابل الصور هو الحس المشترك وحافظها هو الخيال لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مبدءاً لأثرين فلا يمكن أن يكون الحس المشترك قابلاً وحافظاً
(و) من هذه القوى (الوهم المدرك للمعاني الجزئية) كعداوة زيد
وحب عمرو مما ليس له صورة في المحسوسات . نعم لها منشأ انزعاج ، والدليل
عليه ما تقدم من ان القوة الواحدة لا تؤثر في أكثر من شيء واحد والقابل
للبناني غير القابل للصور .

والحافطة ، والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .

(الفصل الخامس في الأعراض) وتندصر في تسعة : الأول الكم

فتفصله القار جسم و سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد

(و) من هذه القوى (الحافظة) وهي خزانة الوجود ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

(و) من هذه القوى (المتخيلة المركبة للصور) المحسوسة (والمعاني) الجزئية (بعضها مع بعض) والمفصلة لبعضها من بعض ، كتخيل انسان ذي رأسين وانسان بلا رأس وصداقة زيد العدو ، وعداوة عمرو الصديق ، الى غير ذلك ، والدليل على استقلالها ما تقدم .

× (الفصل الخامس في الأعراض وتنحصر في تسعة) على المشهور : الكم ، والكيف ، والالين ، والوضع ، والملك ، والاضافة ، والفعل ، والاقفال ، والمتى .

(مسألة) في الكم (الأول الكم) وهو ما يقبل القسمة لذاته ويكون على قسمين : متصل وهو ما كان أجزاءه المفروضة متصلا بعضها ببعض ، ومنفصل وهو ما لا يكون كذلك . والمتصل اما قار يجتمع أجزاءه في الوجود ولما غير قار لا يجتمع كذلك (فتفصله القار) على ثلاثة أقسام : (جسم) وهو ما يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق ، (و سطح) وهو ما يقبل الانقسام في الطول والعرض فقط ، والمراد بالطول والعرض الجهتان مقابل العمق وان كانا متساويين كما لا يخفى ، (و خط) وهو ما يقبل الانقسام في الطول فقط (وغيره) أي غير القار من الكم المتصل هو (الزمان) لأنه لا يجتمع أجزاءه في الوجود (ومنفصلة العدد) إذ ليست أجزاءه متصلا بعضها ببعض . وعلى هذا فأقسام الكم خمسة .

ويشملها قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود الماد ، وهو ذاتي وعرضي ، ويعرض ثاني القسمين فيها لأولها

(مسألة) في خواص الكم (ويشملها) أى يشمل قسمى الكم من المتصل والمنفصل (قبول المساوات وعدمها) أى اللامساوات ، فانه اذا نسب كم الى آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص ، وتعرض المساوات وعدمها لسائر الأشياء بتوسط الكم (و) قبول (القسمة) لذاته فان سائر الأشياء تقبل القسمة بالعرض والكم يقبلها لذاته (وامكان وجود الماد) أى اشتماله على أمر يغنيه بالاسقاط عنه مراراً . مثلاً : العشرون مشتمل على « واحد » لو أسقط عنه مراراً عشرين ، أفناه ، والخمسون متراً مشتمل على « متر » لو أسقط منه خمسون مرة أفناه وهكذا . وهذه الخواص الثلاث للكم أولاً وبالذات وبغيره ثانياً وبالعرض .

(مسألة) (وهو) أى الكم بأقسامه (ذاتي) ويسمى الكم بالذات وهو السطح والجسم التعليمي والخط والزمان والعدد (وعرضي) ويسمى الكم بالعرض وهو ماله ارتباط بالكم بالذات بحيث يصح اجراء أوصاف الكم عليه كالجسم الطبيعي الذى هو محل للمقدار والعدد .

(مسألة) (ويعرض ثاني القسمين فيها) أى فى الذاتى والعرضى (لأولها) أى لأول القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل . توضيحه : انا حيث قسمنا الكم الى المتصل والمنفصل فتانى القسمين هو الكم المنفصل ، وهذا الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين يعرض للكم المتصل الذى هو أول القسمين سواء كان الكم المتصل المعروض ذاتياً أو عرضياً . والحاصل ان الكم المنفصل يعرض على الكم المتصل الذاتى والعرضى وذلك لأن العدد الذى هو كم منفصل يعرض للزمان الذى هو كم متصل ذاتى ، وللجسم الذى هو كم متصل عرضي ،

وفي حصول المنافي ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ، ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتيها دون الشدة ومقابلتها ، وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية

وفي العبارة شبه قلب أى الاحسن تقديم ، لا أولها ، على ، فيها ، .
(مسأله) (وفي حصول المنافي ، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية) يعنى انه لاتضاد بين الكميات لأمرين : (الاول) ان المنافي للضدية حاصل فان الضدية تقتضى عدم قيام بعض الاضداد ببعض والكم بالعكس فان الخط قائم بالسطح والسطح قائم بالجسم وهكذا . (الثانى) ان شرط المضادة وهو الاتحاد فى الموضوع منتف فى الكم فان موضوع الثلاثة مغاير لموضوع الاربعة ، وكذا موضوع الجسم التعليمى الجسم الطبيعى وهو مغاير لموضوع السطح الذى هو جسم تعليمى وهكذا .

(مسألة) (ويوصف) الكم (بالزيادة والكثرة ومقابلتيها) أى النقصان والقلّة ، فيقال : هذا الخط أزيد من ذلك الخط وذلك الخط انقص من هذا الخط وهذا العدد أكثر من ذلك العدد وذلك العدد أقل من هذا العدد . والوصف بالكثرة والقلّة مختص بالكم المنفصل بخلاف الزيادة والنقصان فيعم المتصل والمنفصل - كما قيل - (دون الشدة ومقابلتها) أى الضعف فلا يقال : هذا الخط أو هذا العدد أشد من ذاك فان الوصف بهما يختص بالكيفيات فيقال : هذا السواد أشد من ذاك وذاك أضعف من هذا .
(مسألة) (وأنواع) الكم (المتصل القار) أى الخط والسطح والجسم (قد تكون تعليمية) وذلك فيما اذا أخذت هذه الثلاثة من غير التفات الى شيء من المواد ، فالخط هو الممتد فى جهة واحدة والسطح هو

وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار ، وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطى عرضيته ، والتبديل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان

الممتد في جهتين والجسم هو الممتد في ثلاث جهات ، وإنما سميت بالتعليمي حيثئذ لأن علم التعاليم إنما يبحث عن الخط والسطح والجسم مجردة عن المواد وتوابعها . (وان كانت تختلف) هذه الانواع الثلاثة التعليمية (بنوع ما من الاعتبار) فان الجسم يمكن أن يتخيل لا بشرط غيره أو بشرط عدم غيره ، وأما السطح والخط فلا يمكن ذلك فيها إذ لا يمكن أن يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجرداً عن الإمتداد العمق بالمرة أو يتخيل بعد ممتد في جهة الطول فقط مجرداً عن الإمتداد العرضي والعمق .

(مسألة) في ان جميع هذه الانواع اعراضا (وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطى عرضيته) فإذا سئل عن الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد والزمان بما هو أجيب بما ليس فيه الجوهرية . وهذا دليل على عدم جوهرية هذه الكميات وإلا لزم أن يكون معنى الجوهرية موجوداً في الجواب عنها ، وقد تقدم تعريف كل واحد منها بما ليس معنى الجوهرية فيه فراجع .

ثم ان المصنف (ره) لما أقام البرهان على عرضية الكم مطلقاً استدل لعرضية كل واحد واحد من أقسام الكم فقال : (والتبديل) في الابعاد الثلاثة (مع بقاء الحقيقة) الجسمية يفيد عرضية الجسم التعليمي ، فان الشمعة تزول عنها الابعاد الثلاثة وتبديل الى أبعاد غيرها ومع ذلك حقيقتها باقية ولو كانت الابعاد جوهرية لم يعقل زوالها . (وافتقار التناهي الى برهان) يدل

وثبوت الكرة الحقيقية ، والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد ، وليست الأطراف

على عرضية السطح . توضيحه : ان السطح إنما يحصل للجسم بواسطة التناهي إذ لو كان الجسم غير متناه لم يكن له سطح ، والتناهي ليس من مقومات الجسم وإلا فلو كان مقوما للجسم كان ذاتيا له والذاتي لا يحتاج الى البرهان مع انا نرى احتياج اثبات التناهي للجسم الى البرهان ، واذا لم يكن التناهي مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي أولى بأن لا يكون مقوما للجسم . (وثبوت الكرة الحقيقية) دليل لعرضية الخط ، وبيان : ان الخط غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا : اما الصغرى فلأن الكرة لاخط فيها إذ الخط نهاية السطح المستطيل ولااستطالة في سطح الكرة واما الكبرى فلأنه لو كان جوهرأ لكان مقوما للجسم ولو كان مقوما لم يعقل جسم بلا خط .

(والافتقار الى عرض) يدل على عرضية الزمان لأن الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لما والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض (والتقوم) للعدد (به) أى بالعرض الذى هو الآحاد (يعطى عرضية) العدد : اما تقوم العدد بالآحاد فواضح ، واما ان الآحاد عرض فلأنها تتوقف على المحل والمتوقف عليه ليس بجوهر ، واما ان المتقوم بالعرض عرض فلأن الجوهر غير قابل للزوال فلا يمكن قيامه بالعرض القابل له وبهذا كاه ثبت عرضية (الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد) .

(مسألة) في انه ليس السطح والخط والنقطة اعداما (وليست الاطراف) أى طرف الجسم الذى هو السطح وطرف السطح الذى هو

اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة

الخطوط وطرف الخط الذي هو النقطة (اعدام) خلاف لمن قال بذلك (وان اتصفت) هذه الاطراف (بها) أى بالاعدام (مع نوع) ما (من الاضافة) . استدلال القائلون بكونها اعداما بأمرين : (الاول) ان الاطراف نهايات والنهاية عدمية . والجواب ان الاطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات . (الثاني) ان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلما أن يكون أحدهما ملاقيا للآخر بالاس أم لا ، وعلى الاول يلزم التداخل المحال ، وعلى الثاني يلزم انقسام السطح عمقا فافرضته سطحا لا عمق له ليس بسطح وهو خلف ، وحيث ان كون السطح وجوديا يلزم أحد المحالين فهو ليس بوجودي ، وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاس والانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاس ، وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم اما التداخل أو الانقسام طولا . والجواب انا نختار التداخل في الجميع ولا اشكال في هذا النحو من التداخل ، إذ امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل إذ السطحين إنما يتداخلان لا من حيث الطول والعرض والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق فلا امتناع في تداخل السطحين . واستدل القائلون بكونها وجوديات بأن الاطراف نهايات الجسم والجسم ذو وضع فالاطراف كذلك واذا كانت الاطراف ذوات أوضاع لاتكون اعداما لامتناع الاشارة الى المعدوم ، واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلأن السطح - مثلا - يوصف بأن الجسم ينتهي به والانتهاى أمر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم ومثله الخط والنقطة .

والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان . الثاني كيف ويرسم بقيود عدمية يخصصه جعلتها بالاجتماع ، وأقسامه أربعة

(مسألة) (والجنس) لهذه الأقسام الخمسة : وهو الكم المطلق (معروض التناهي وعدمه) الذي هو عدم الملكة ، فان التناهي واللاتناهي من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس للكم المتصل والمنفصل بأقسامهما ، ويوصف غير الكم بالتناهي واللاتناهي بالعرض . مثلاً : يقال للجسم انه متناه أو غير متناه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته وهكذا . (وهما) أى التناهي وعدمه (اعتباريان) فليس في الخارج تناه مجرد أو لا تناه كذلك بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما .

(مسألة) (الثاني) من الاعراض التسعة (كيف ويرسم بقيود عدمية يخصصه جعلتها بالاجتماع) إذ لا طريق الى تعريف الاجناس العالية بالحدود لعدم جنس لها وما لا جنس له لا فصل له كما تقدم ولذا يعرفونها بالرسم . ثم لم يحددوا للكيف خاصة شاملة مفيدة لأقل مراتب التعريف الذي هو التمييز عما عداه رسموها بأمور عدمية فقالوا : هو عرض لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة ، فخرج بقولنا : عرض ، الجوهر وبقولنا : لا يقتضى لذاته قسمة ، الكم وبقولنا : ولا نسبة ، سائر الاعراض النسبية . وهناك زيادة على هذا التعريف لبعض الفوائد ضربنا عنها اختصاراً .

(مسألة) (وأقسامه أربعة) : الاول - الكيفيات المحسوسة كالبياض والسواد والحرارة والبرودة والأصوات والخشونة والملاسة والروائح والطعوم . الثاني - الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلم والجبن والشجاعة والسخاء والبخل والعدالة ونحوها . الثالث - الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين . الرابع - الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والانحناء

فالمحسوسات ، اما انفعاليات أو انفعالات ، وهي مغايرة للأشكال
لاختلافها في الحمل

والاستقامة والمرازمات وغيرها وهكذا .

(مسألة) في القسم الاول من الكيف وهو الكيف المحسوس وبدأ به
لأنه أظهر الأقسام الأربعة (فالمحسوسات) تنقسم الى قسمين : (اما
انفعاليات) وهي الكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وحرارة
النار وسميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ، (أو انفعالات) وهي
الكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجمل وسميت انفعالات
لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن يفعل .

(مسألة) (وهي مغايرة للأشكال لاختلافها في الحمل) ذهب جمع
الى أن الكيفيات المحسوسة نفس الأشكال . قالوا : ان الاجسام تنتهي الى
أجزاء صغار صلبة مختلفة الأشكال ، فالجسم الذي ينتهي الى أجزاء صغار
يحيط بها أربع مثلثات تتفرق العضو فيحس منها الحرارة ، والجسم الذي
ينتهي الى أجزاء صغار يحيط بها ست مربعات غليظة الاطراف غير نافذة في
العضو فيحس منها البرودة ، وما يقطع العضو الى أجزاء صغار جداً وينفذ
فيه هو الخريف ، وما يقطعه ولا ينفذ فيه هو الحلو وما ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض ، وما ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
وهكذا . والجواب ان الأشكال والالوان والطعوم والملبوسات مختلفة في
المحمول ، فالأشكال غير متضادة لأنها من الكم ، وقد تقدم عدم التضاد في
الكم والالوان متضادة وكذا الطعوم والملبوسات ، فالحلو والحامض متضاد
وكذا الابيض والاسود والبارد والساخن وهكذا ، فاختلاف المحمولات دليل
على اختلاف الموضوعات .

والمزاج لعمومها ، فمنها أوائل الملبوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات

(مسألة) (و) هذه الكيفيات المحسوسة مظاهرة لـ (المزاج لعمومها) خلافا لجمع حيث ذهبوا الى ان الكيفيات عبارة عن الأمزجة لحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد هي الكيفية الملبوسة وحصول المزاج من المحلو والحامض هي الكيفية المنوثة وهكذا . والجواب ان الكيفية أعم من المزاج ، فان البسائط لها كيفيات ولا مزاج لها كالتار ونحوها والعالم يغاير الخاص بديهية . نعم كثيراً ما يكون الكيف قابلاً للمزاج .

(مسألة) في البحث عن الملبوسات (فمنها) أي من الكيفيات المحسوسة الملبوسات ، وقسمها المصنف لعموم هذه القوة في غالب البدن وغالب الحيوانات وانها لا تحتاج الى توسط شيء بخلاف البصر فانه يحتاج الى توسط الضياء والارن والسمع يحتاج الى توسط الهواء وهكذا . والملبوسات على قسمين : الأول - (أوائل الملبوسات) التي تدرك أولاً وبلاذات (وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) . الثاني - غير الأوائل وهي التي تدرك ثانياً ، واليه أشار بقوله : (البواقي) من الملبوسات (منتسبة إليها) والمراد بها اللعانة والكثافة والخشونة والملاسة والزوجة والحشاشة والجفاف والبلية والنقل والخفة ، وفيه نظر لا يخفى .

(مسألة) في الحرارة (فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات) فان الأجسام لما كانت مركبة من اللطيف والكشيف وكان اللطيف أخف فاذا عملت الحرارة في المركب تصاعدت أجزاؤه اللطيفة وبقيت الكشيفة

والبرودة بالعكس ، وهما متضادتان ، وتطلق الحرارة على معانٍ آخر مخالفة للكيفية في الحقيقة

فاذا صعد الالطف جامع مشاكه وفارق مخالفه ، وقد يمثل ذلك بما اذا سخن الماء فانه تصعد الأجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلها وتفرق عن مخالفا .

(مسألة) في البرودة (والبرودة بالعكس) فانها جامعة للمختلفات مفرقة للبتشاكلات فانها اذا عملت في المركبات المتخالفة الأجزاء أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ولذا ينجم الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة فتجتمع الهواء والماء المتخالفين وتفرق الهواء من الهواء المتماثلين ، وربما قيل ان يياض الثلج هو بسبب أجزاء الهواء المتداخلة فيه .

(مسألة) (وهما) أى الحرارة والبرودة (متضادتان) أى أمران وجوديان بينهما غاية التباعد ، خلافا لمن ذهب الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فهى عدم ملكة لا وجودية . والجواب ان البرودة محسوسة ولا شئ من العدم بمحسوس .

(مسألة) (وتطلق الحرارة على معانٍ آخر مخالفة للكيفية في الحقيقة) . قالوا : الحرارة تطلق على أربعة معانٍ : (الأول) الحرارة المحسوسة في النار . (الثانى) الاستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس . (الثالث) الحرارة الحاصلة من الحركة . (الرابع) الحرارة الغريزية الموجودة في بدن الانسان ، وإنما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الاحراق والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوهما وبعضها يفيد الهضم ونحوه وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف المبرومات . والظاهر اتحاد الجميع في الحقيقة والاختلاف بالمراتب

والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل ، واليبوسة بالعكس ، وهما
مغايران لللين والصلابة ، والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا

والمقارن ونحوهما .

(مسألة) (والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل) وأشكل بأن
ذلك يقتضي رطوبة النار لأنها أسرع تشكلا . وأجيب بأن سهولة التشكل في
النار التي تليها إنما هي لمخالطة الهواء . واما النار الصرفة فلم يعلم انها كذلك . وفيه
تأمل . وربما قيل بأن الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والانفعال كما هو
المشاهد في الماء . وهذا أقرب الى العرف والصواب .

(مسألة) (واليبوسة بالعكس) فانها كيفية تقتضي عسر التشكل
كالأرض أو تقتضي عسر الالتصاق والانفصال .

(مسألة) (وهما مغايران لللين والصلابة) فان اللين والصلابة من
كيفيات الاستعداد فإقبل الغمر ويكون للشئ قوام غير سيال ينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة هو اللين وعكسه الصلابة ، فاللين الرطب
كالطين المبلل واللين اليابس كالذهب المذاب والصلب الرطب كالحجر الرطب
والصلب اليابس كالحجر الجاف . هذا بناءً على تفسير الرطب باليابس
بالمعنى العرفي .

(مسألة) في الثقل والخفة (والثقل كيفية) مملوسة (تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان) ثقل (مطلقا) مقابل
الثقل الإضافي ، فان الحجر اذا لم يكن له عائق ذهب الى حيث ينطبق مركز
ثقله على مركز العالم . والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ماعلى جوانبها في

والخفة بالعكس ويقالان بالإضافة باعتبارين ، والميل طبيعي وقسري
ونفساني ، وهو الملة

الوزن ، مقابل مركز الحجم الذي هو نقطة تتعادل ماعلى جوانبها في الحجم .
مثلا : اذا صنع كرة نصفها من حديد ونصفها من خشب فركز حجمه بين
الحديد والخشب ومركز ثقله في أواسط الحديد (والخفة) المطلقة
(بالعكس) فهي كيفية ملبوسة تقتضى حركة الجسم الى فوق بحيث ينطبق
سطحه على مقعر فلك القمر ان لم يعقه عائق (ويقالان بالإضافة باعتبارين)
بمعنى ان لكل من الثقل والخفة معنيين اضافيين ، فالثقل الاضافي يقال بمعنيين :
(الاول) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ، ومثلوا له بالماء فانه
يطفو على الأرض ويرسب في الهواء . (الثاني) كيفية يقتضى بها الجسم أن
يتحرك بحيث اذا قيس الى الأرض كانت الأرض سابقة الى المركز ، ويمثله
بالخشب الذي اذا قيس الى الحجر كان الحجر أسبق منه نزولا . والخفة بالإضافة
تقال بمعنيين : (الاول) كيفية يقتضى بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط الى المحيط لكنه لا يبلغ مقعر القمر ، ومثلوا له
بالهواء فانه يطفو على الأرض ويرسب في النار . (الثاني) كيفية يقتضى بها
الجسم أن يتحرك بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط ،
كالثار والهواء فان الاولى تسبق الثاني - فتأمل .

(مسألة) لما كان الثقل والخفة من أقسام الميل عقبيهما بمباحث الميل
مطلقا فقال : (والميل طبيعي) كميل الحجر للنزول والهواء للصعود ،
(وقسري) كميل الحجر المربى به الى فوق الى الصعود ، (ونفساني) كميل
الحیوان الى الحركة حال ارادته الاختيارية ، (وهو) أى الميل (الملة)

القريبة للحركة ، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ، ومختلفه متضاد ،
ولولا ثبوته لساوى ذو العائق وعادته

القريبة للحركة (أى سبب قريب يترتب عليه وجود الحركة فالحركة معلولة
للبل والميل علة قريبة لها مقابل العلة البعيدة كالأمر الذى يأمر باسقاط الحجر
من السطح ، (وباعتباره) أى باعتبار الميل (يصدر عن الثابت) أمر
(متغير) يعنى ان الحركة لها مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ، وهذه
المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون هذه المراتب معلولة للطبيعة إذ الطبيعة
الواحدة لا تصدر عنها أمور مختلفة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ،
فلا بد وأن يكون هناك ميل مختلف كامن فى الطبيعة باعتبار كل واحد من
تلك الميول المختلفة تصدر عن الجسم حركة خاصة ، فبسبب الميل الشديد تصدر
الحركة الشديدة وباعتبار الميل الضعيف تصدر الحركة الضعيفة .

(مسألة) (ومختلفه) أى مختلف الميل الذاتى كالميل الى فوق والميل
الى تحت (متضاد) لا يمكن اجتماعها بخلاف الميلين الفرضيين فانها يمكن
اجتماعهما كالحلقة التى يجرها اثنان الى جهتين ، وكذلك الميل الذاتى والعرضى
كالجسم المرمى الى فوق فان ميله الذاتى الهبوط وميله القسرى الصعود وينقلب
القاهر منهما ، فأول الرمى حيث كان العرضى غالباً يصعد ثم الطبيعة والهواء
ياخذان فى تضعيف الميل القسرى الى أن يعدم أو يكون مغلوباً فيقف
آنأثم يرجع .

(مسألة) (ولولا ثبوته) أى ثبوت الميل الذاتى (لساوى ذو العائق
وعادته) ويبيانه ما تقدم فى مبحث الخلاء وحاصله : انه لو كان هناك ثلاثة
أجسام فالأول لا ميل له لا طبيعى ولا نفسانى وتحرك بالقاسر مقدار فرسخ
فى ساعة ، والثانى له ميل مادى وعائق ما تحرك بالقاسر فى مقدار فرسخ فى

وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه
الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً ، ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى محل

ساعتين ، والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل . والعائق الى الجسم الثاني
الذي فيه ميل وعائق فانه لا بد وأن يتحرك بالقاسر في مقدار الفرسخ في ساعة
فيلزم تساوى الجسم الثالث الذي فيه ميل وعائق للجسم الأول الخالي عنها
في ان كلا منهما تحرك في مقدار الفرسخ في ساعة وهو بديهى الإستحالة ،
وهذا المحال نشأ من عدم الميل وإلا فلو كان في الجسم ميل لم ينشأ هذا
المحال - وفيه تأمل .

(مسألة) (و) الميل المصطلح عليه بالإعتماد (عند آخرين) وهم
المتكلمون (هو جنس بحسب عدد الجهات) فتحته ستة أنواع الميل الى فوق
والى تحت والى اليمين والى اليسار والى الخلف والى الأمام (ويتماثل) كيلين
الى السفلى مثلاً (ويختلف) كيل الى فوق وآخر الى أسفل (باعتبارها)
أى باعتبار اختلاف الجهات . (ومنه) أى من الميل (الثقل) عند بعض
المتكلمين (وآخرون منهم جعلوه مغايراً) فقالوا : الثقل مغاير لليل إذ
الثقل معلول لكثرة الأجزاء وقلته فكلما كثر أجزاء الجسم كان أثقل وكلما
قل كان أخف . وهو خطأ إذ كثرة الأجزاء علة لكثرة الميل لأن الميل كائن
في كل جزء فثقلية كثير الأجزاء لا كثرة ميله .

(مسألة) (ومنه) أى الميل (لازم) كما ميل الى السفلى في الثقل
والميل الى العلو في الخفيف فانهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل الى السفلى
من الأرض والى العلو من الهواء (ومفارق) كيل الحجر الى فوق بالقاسر
والهواء في الزق الى السفلى بالقاسر .

(مسألة) (ويفتقر) الميل (الى محل) فلا يمكن أن يوجد الميل

لا غير ، وهو مقدور لنا ويتولد عنه أشياء بمضها لذاته من غير شرط ،
وبعضها بشرط ، وبعضها لالذاته . ومنها أوائل المبصرات

بنفسه بدون كونه في أرض أو هواء أو نحوهما لأن الميل عرض وهو يحتاج
الى محل (لا غير) أى لا يمكن أن يوجد ميل واحد في محلين إذ العرض
الواحد لا يقوم إلا بالمحل الواحد .

(مسألة) (وهو مقدور لنا) أى ان الميل مقدور لنا ، اما القسرى
فظاهر لانا نرى الحجر الى فوق واما النفسانى فأوضح لانا نتحرك الى الجهات
المختلفة . نعم الطبيعى ليس مقدوراً لنا كما لا يخفى .

(مسألة) (ويتولد عنه) أى عن الميل (أشياء) ثلاثة (بعضها
لذاته من غير شرط) كالأكوان الأربعة - أعنى الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق - فان الجبر يكون ساكناً اذا كان في الأرض وسكونه معلول الميل
إذ لو لا ميله لم يسكن ، ومتحركاً اذا ألتقى من سطح وحركته معلولة للميل إذ
لو لا ميله لم يتحرك ووقف في الهواء ، ومجتمعاً للأرض في الأول ، ومفترقاً
عن الهواء العالى في الثانى ، (وبعضها) لذاته ولكن (بشرط) كالاصوات
فانها تتولد عن الميل الذاتى أو القسرى أو النفسانى ولكن بشرط المصاكة ،
فاذا وقع حجر على حجر بالميل الطبيعى أو ضرب بالآخر بالميل القسرى
وضرب انسان يده على الأخرى بالميل النفسانى حدثت الاصوات (وبعضها
لا لذاته) لكن بواسطة كالألم فانه يتولد عن الإعتماد والميل لكن لا عن
ذاته بل عن التفريق للعضو المتولد عن الميل فالميل يفرق والتفريق يؤلم .

(مسألة) فى البحث عن المبصرات (ومنها) أى من الكيفيات
المحسوسة (أوائل المبصرات) أى المبصر أولاً وبالذات مقابل المبصر ثانياً

وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان ، والأول حقيقة ، وطرفاه
السواد والبياض المتضادان

وبالعرض (وهي اللون والضوء) فيها يدركان بالباصرة أولا وبالذات ،
وأما الحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والملازمة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح
والتشابه والاختلاف وغيرها تدرك بواسطة (ولكل منهما) أى من
اللون والضوء (طرفان) فطرفا اللون السواد والبياض وطرفا الضوء أقوى
الأضواء وأضعفها .

(مسألة) (والأول) أى اللون (حقيقة) خلافا لمن قال : ان
الالوان لا حقيقة لها . قالوا : البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء الأجسام
الشفافة المركبة من الأجزاء الصغار كما في زبد الماء ، فإذا تلك الأجزاء أشعة
وتراكت الأشعة المنعكسة من الأجزاء أشبه البياض كما ان الشمس اذا
أشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستدير يرى
ذلك الشعاع كأنه لون يبيض ، وكذا السواد إنما يحصل من عدم غمر الضوء
والهواء في عمق الجسم وما بينهما سائر الألوان . والجواب ان تخيله اللون في
بعض الامكنة لا يستلزم عدم حقيقة له أصلا إذ الموجبة الجزئية لا تثبت
الموجبة الكلية ووجوده من البديهيات . وتفصيل ذلك في المفصلات .

(مسألة) (وطرفاه) أى طرفا اللون (السواد والبياض المتضادان)
خلافا لبعض حيث زعم عدم التضاد بينهما حيث انها يجتمعان كما في الغبرة .
والجواب انه لون يحصل من تفاعلها كما ان المر يحصل من تفاعل الحلو
والحامض ، مضافا الى انه لو بقيا بعد المزج يلزم أن يرى الجسم أسوداً أبيضاً
في حال واحد وهو مخالف الحس وان عدم أحدهما أو كليهما كان خلفاً . ثم

ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود، وهما متغايران حساً

انهم ذكروا ان ما عدا البياض والسواد ليس نوما قائما بافتراده بل يحصل من هذين وفيه نظر .

(مسألة) (ويتوقف) اللون (على الثاني) أى الضوء (في الإدراك لا الوجود) يعنى ان الألوان موجودة مطلقا وإنما يتوقف ادراكها على الضوء ، خلافا لمن زعم انها لاحقيقة لها أصلا وإنما توجد الألوان بسبب الضوء فى المحل المظلم لالون أصلا لان هناك لونا غير مدرك . نعم الأجسام مستعدة لأن يحصل فيها اللون عند حصول الضوء ، واستدلوا لذلك بأننا لا نرى اللون فى الظلمة فذلك اما لعدمه فى نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة إذ لا عائق غيرها ، والتالى باطل لأن الظلمة غير مانعة عن الإبصار فان الجالس فى غار مظلم يرى جماعة فى خارج الغار اذا أوقدوا نارا . وردوا بأن عدم الرؤية لا تنفاه شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئى فان كان محيطا بالمرئى روى بسائر شرائطه من عدم القرب والبعد المفرطين وغيره وان كان بينهما ظلمة وإلا لم ير وان كان بينهما نور .

(مسألة) (وهما) أى اللون والضوء (متغايران حساً) فان الجسم الأبيض اذا أشرقت عليه الشمس شهد الحس بأن هناك لونا وضوءاً ، خلافا لمن زعم ان الضوء ليس موجوداً أصلا بل الضوء عبارة عن ظهور اللون ، فى المثال ليس على سطح الجسم إلا لون البياض واشراق الشمس يفيد ظهور الألوان فقط لا ان هناك نوراً . قالوا : الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ، وتتفاوت مراتب الظل بحسب التفاوت بين القرب والبعد من الطرفين . وهذا يخالف للحس كما لا يخفى .

قابلية للشدة والضعف المتباينان نوعاً ، ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس

(مسألة) اللون والضوء (قابلية للشدة والضعف) فإن بياض البيض أشد من بياض العاج ونور الشمس أشد من نور القمر (المتباينان نوعاً) أى بالنوع فإن شديد السواد المخالف لضعفه ان كان للاختلاف بينهما بالحقيقة والنوع فهو المطلوب وان كان لأمر خارج لم يكن التفاوت في السوادية وهو خلف . وهذا في قبال من قال بأن اختلاف الشديد والضعيف ليس بالنوع بل يحصل الضعيف من اختلاط أجزاء الشديد بالضعف . مثلاً : البياض الضعيف عبارة عن مثقال من جوهر البياض اختلط بنصف مثقال من جوهر السواد والبياض الشديد عبارة عن مثقال من جوهر البياض محضاً ، وكذا الضوء الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر الضوء اختلط بنصف مثقال من جوهر الظلمة والضوء الشديد عبارة عن مثقال من جوهر الضوء محضاً . وهذا باطل إذ يلزم منه أن يكون البياض الضعيف سواداً شديداً والضوء الضعيف ظلمة شديدة بمقدار زيادة السواد والظلمة على البياض والضوء (مسألة) (ولو كان الثاني) أى الضوء (جسماً لحصل ضد المحسوس)

ذهب جماعة الى ان الضوء أجسام صغار تنفصل من المضي وتصل بالمستضي واستدلوا لذلك بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما متحرك فظاهر واما كونه بالذات فلأن الضوء ينحدر من المضي بلا واسطة واما ان كل متحرك بالذات جسم فلأن العرض لا يتحرك بالذات بل بالعرض . والجواب ان الضوء لا يتحرك بل المضي سبب معد لحصول الضوء في المقابل فلا يتحرك من جسم الى جسم ، وذلك كالإنسان المقابل للمرآت اذا انتقل من موضعه الى موضع آخر فان الصورة لا تنتقل بل ينتقل الشخص في كل

بل هو عرض قائم بالمحـل معد لحصول مثله في المقابل ، وهو ذاتي وعرضي وأول وثان ، والظلمة عدم المسكة .

مكان تأخذ المرآة صورته في النقطة المقابلة له ، مضافا الى ان الضوء لو كان جسما لحصل ضد المحسوس إذ الضوء اذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد ظهوره فلو كان جسما لكان زيادة اشراقه سببا لزيادة خفائه إذ تراكم الأجسام على الشيء يوجب خفاءه لا ظهوره . والمراد بضد المحسوس ضد الظهور (بل هو عرض قائم بالمحل) المشرق (معد لحصول مثله) أى الضوء (في المقابل) أو ما في حكمه .

(مسألة) (وهو ذاتي) وهو القائم بالمضي نفسه كالشمس (وعرضي) وهو القائم بالمضي بغيره كالقمر ، ويسمى الأول ضياءً والثاني نوراً لقوله تعالى : « هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً » (وأول) وهو الحاصل من المضي لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها (وثان) وهو الحاصل من مقابلة المضي لغيره كالارض المقابلة للهواء والهواء مضى الشمس قبل طلوعها .

(مسألة) (والظلمة عدم الملكة) لأنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون ذا ضوء ، وذهب بعض الى ان الظلمة وجودية تمسك بقوله تعالى : « جعل الظلمات والنور » وأجيب بأن جعل عدم الملكة بجعل الملكة كجعل العمى . استدل القائلون بكونها عدم ملكة بأنها لو كانت وجودية لوجد الفرق بين فتح العين في الظلمة وغمضها فعدم الفرق دليل على كونها عدم ملكة . قال العلامة : في هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقا - انتهى . ويمكن أن يجاب بأن الظلمة موجودة داخل العين حال الغمض ولهذا لا نجد الفرق فتأمل .

ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المملول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ، ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك

(مسألة) في البحث عن المسموعات (ومنها) أى من الكيفيات المحسوسة (المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المملول للقرع والقلع) فانه اذا قرع شيء شيئا كقرع الحديد للحديد أو قلع شيء من شيء كقلع السكر باس حدث في الهواء تموج شبيه بتموج الماء حين يلقى فيه حجر ونحوه فيحدث في الهواء دوائر من صدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وتختلف هذه التموجات حسب اختلاف أسباب القرع والقلع فاذا انتقل هذا التموج الى الصياخ أدرك الصوت . وهذا إنما استفيد من الحدس الذى هو من مقدمات البرهان لانا نجد الصوت مستمراً باستمرار القرع والقلع بواسطة الفم وغيره وينقطع بانقطاعهما ، ولكن إنما يحدث الصوت (بشرط المقاومة) بين القارع والمقروع والقلع والمقلوع منه ، فانك لو وضعت كفاً على كف لم يحدث الصوت ولو قلعت قطناً مندوفاً من قطن لم يحدث أيضاً وهذا بديهي .

ثم ان هذه الكيفية المعبر عنها بالصوت إنما تحدث (في الخارج) عن الخارج فاذا وصلت الى الصياخ أدركت لانها تحصل عند الصياخ فقط فلا صوت في الخارج منه خلافاً لمن زعم ذلك . دليلنا : انه لم يوجد إلا في الصياخ لما أدركنا جهة الصوت من القرب والبعد والجهات الست ، وكان حال الصوت حال ما اذا جاء شيء ملبوس من احدى الجهات البعيدة أو القريبة ثم لمسه ، فكما ان اللس لا يدرك الجهات لانه إنما يحصل حين الملاقات كذلك لزم أن لا يدرك جهة الصوت - فتأمل .

(مسألة) في عدم بقاء الصوت (ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك

الهيئة الصورية ، ويحصل منه آخر ، ويعرض له كيفية متميزة
يسمى باعتبارها حرفاً اما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات
أو بالعوارض

الهيئة الصورية (خلافاً للكرامية حيث قالوا ببقاء الاصوات ، والدليل على
عدم بقائها وانها كالحركة والزمان متصرمة الأجزاء لا يبقى الجزء الأول
في زمان الجزء الثاني ، وهكذا أن الصوت لو كان باقياً لم يكن ادراك ترتيب
النطق أى تقدم الزاى على الياء وهى على الدال - فى كلمة : زيد - أولى من
ادراك باقى التراكيب الخمسة ، لأن المفروض ان جميع التراكيب موجودة
فى الهواء . وفيه نظر إذ تموج الهواء بكيفية الزاى مقدم على توجهه بكيفية
الياء وهكذا فهو كما لو القى فى الماء حجر وبعد أخذه فى التموج القى حجر
آخر وهكذا فان تموج السابق سابق .

(مسألة) فى الصداء (ويحصل منه) أى من هذا الصوت صوت
(آخر) لأنه اذا صادم الهواء المتموج الحامل للصوت جسماً كجبل أو جدار
رجع الهواء المتموج الى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصداء .
(مسألة) فى حروف التهجى (ويعرض له) أى للصوت (كيفية
متميزة) خاصة (يسمى باعتبارها) أى باعتبار تلك الكيفية (حرفاً)
وهى حروف التهجى . والحرف (اما مصوت) وهو حرف المد واللين
أى الواو والياء والألف وهى ساكنة أبداً (أو صامت) وهى ما عدا
الثلاثة من سائر حروف التهجى . وتنقسم الحروف بتقسيم آخر الى (متماثل)
كجيم وجيم ودال ودال (أو مختلف) وهو على قسمين أما مختلف
(بالذات) كجيم وحاء (أو بالعوارض) كجيم ساكنة وجيم متحركة

وينتظم منها الكلام بأقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعمومات التسعة
الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها

أو أحدهما متحرك بحركة والآخر بحركة أخرى .

(مسألة) في الكلام (وينتظم منها) أى من الحروف (الكلام
بأقسامه) من التام الخبرى والانشائى والناقص التقييدى وغيره والمفرد
(ولا يعقل غيره) . الأشاعرة ذهبوا الى ان الكلام على قسمين : لفظى وهو
المؤلف من هذه الحروف المسموعة ، ونفسى وهو المعنى القائم بالنفس الذى
هو مدلول الكلام اللفظى كما قال الشاعر :

ان الكلام لى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
قالوا : وهذا الكلام مغاير للعلم - فى الإخبار - لأن المتكلم قد يخبر بما
لا يعلمه بأن علم خلافة أو ظن أو شك أو وهم ، ومغاير للإرادة والكراهة
وأمثالها - فى الانشاء - لأنه قد يأمر بما لا يريد كالمختبر وينهى بما لا يكره
كذلك ويسأل عما لا يحفل ويتمنى ما لا يحب وهكذا ، ومغاير لتخيل الحروف
لأن تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ومغاير لساير
الصفات كالحياة والقدرة ونحوهما . والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف (ره)
لأنه ليس فى صقع النفس بالوجدان غير هذه الأمور . والكلام طويل فمن أراد
التفصيل فليطلبه من مظانه .

(مسألة) فى البحث عن المطعمومات (ومنها) أى ومن الكيفيات
المحسوسة (المطعمومات التسعة) التفه والخلوة والحموضة والملوحة
والحواقة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه التسعة هى (الحادثة
من تفاعل الثلاثة) الفعلية أعنى الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما (فى مثلها)
أى الكيفيات الثلاثة الانفعالية وهى الكشافة واللطافة والمعتدلة بينهما . قال

ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة ،
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض ، والنفسانية

العلامة (ره) : فان الحار ان فعل في الكشيف حدث المرارة وفي اللطيف
المحراقة وفي المعتدل الملوحة ، والباردان فعل في الكشيف حدث العفوسة
وفي اللطيف المحروضة وفي المعتدل القبض ، والمعتدل ان فعل في اللطيف
حدث الدسومة وفي الكشيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة - انتهى . وأنت
خير بعدم دليل على ذلك مضافا الى عدم انحصار الطعوم فيها .

(مسألة) في البحث عن المشمومات (ومنها) أى من الكيفيات
المحموسة (المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة)
فيقال رائحة طيبة ورائحة خبيثة ، أو من حيث اضافتها الى المحل فيقال رائحة
المسك ورائحة البول ، أو من حيث اضافتها الى ما يقارنه من الطعم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة .

(مسألة) في البحث عن الكيفيات الاستعدادية (و) القسم الثاني من
أقسام الكيف الأربعة (الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض) فان
الاستعداد اما شديد نحو الانفعال بمعنى ان الجسم منتهى لقبول أثر ما بسهولة
أو سرعة كالمراضية واللين فان المراض مستعد لقبول المرض بسرعة واللين
مستعد للانفعال والتشكل بسهولة - وهذا يسمى اللاقوة - واما شديد اللاانفعال
بمعنى ان الجسم منتهى لعدم قبول الأثر الوارد عليه بسرعة وسهولة كالمصاحبة
والصلابة . ثم ان بين هذين الطرفين كيفيات استعدادية متوسطة كثيرة فان
هناك صلب وأصلب ولين وألين وهكذا .

(مسألة) في الكيفيات النفسانية (و) القسم الثالث من أقسام الكيف
الأربعة الكيفيات (النفسانية) وهي المختصة بذوات الأنفس وهي على

حال أو ملكة ، ومنها العلم وهو اما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد ، ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع

قسمين : (حال) وهي الكيفية النفسانية غير الراسخة أي الزائلة بسرعة كمن حفظ شيئاً ولم يداوم عليه حتى يبقى في ذهنه ، (أو ملكة) وهي الكيفية الراسخة الثابتة البطيئة الزوال كمن داوم على حفظ شيء حتى صار ملكة .

(مسألة) في العلم (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (العلم وهو اما تصور) وهو على ما عرفه حصول صورة الشيء في العقل (أو تصديق) وهو الحكم بنسبة أحد المتصورين الى الآخر بالإيجاب كزيد قائم أو بالسلب كزيد ليس بقائم ، ويشترط في التصديق الجزم فلا يسمى الحكم المظنون تصديقاً والمطابقة للواقع فغير المطابق جهل مركب لا تصديق والثبات لأن غير الثابت وهو الزائل بتشكيك المشكك تقليد لا تصديق واليه أشار بقوله : (جازم مطابق ثابت) فان هذا هو العلم دون ما سواه وان اطلق على بعضها العلم لغة أو عرفاً (و) العلم (لا يحد) لأن العلم ان عرف بالعلم لزم الدور وان عرف بغيره كان تعريفاً بالمبائن مضافاً الى وضوحه ، نعم كنهه بمجهول فهو كالوجود الذي قال فيه السبزواري : « مفهومه من أعرف الأشياء » وكنهه في غاية الخفاء ، نعم قد يذكر لتوضيحه تعاريف لفظية كما في الوجود .

(مسألة) (ويقتسمان) أي التصور والتصديق والاققسام هنا بمعنى القسمة على ما عن أساس البلاغة (الضرورة) أي الحصول بلا نظر (والاكتساب) أي الحصول (بالنظر) فان كل واحد من التصور والتصديق اما بديهى لا يحتاج الى فكر ونظر كتصور الشمس والتصديق بأنها مشرقة واما كسبى كتصور العقل والتصديق بأنه ليس بمجرد .

(مسألة) في كيفية العلم (ولا بد فيه من الانطباع) أي انطباع شيء

في المحل المجرد القابل ، وحلول المثال مغاير

المعلوم في النفس فانا نجد من أنفسنا أموراً ثلاثة : (الأول) الإدراك وهو حين الالتفات الى المعلوم الخارجى كالابصار الفعلى والاستماع الفعلى وهكذا . (الثانى) الخيال وهو بعد الالتفات فانا اذا رأينا شيئاً ثم بعد مدة التفتنا الى أذهانتنا رأينا شبحه حاضراً عندنا . (الثالث) القدر الجامع المستفاد من الجزئيات فانا نتمكن من تصور الحيوان الكلى مع عدم وجوده في الخارج وفي جميع الصور ينطبع شبح ومثال من المعلوم ولو الخيالى منه كتصور الأشياء المنصومة في العالم وأشكال على الانطباع (أولاً) بأنه لو كان حصول صورة شىء في شىء موجبا لاتصاف المحل بالعلم بالحال لزم أن يكون الجدار الحال فيه السواد عالماً به والتالى باطل فالمقدم مثله ، و(ثانياً) بأنه قد يعلم الإنسان بالجليل ونحوه ومن المعلوم عدم امكان انطباع الكبير في الصغير لوجوب التطابق بين المنطبع والمنطبع فيه أو أكثرية الثانى من حيث المقدار . والجواب ان الصورة تنطبع (في المحل المجرد) والمجرد لا مادة له فلا يتصف بالمقدار (القابل) للإدراك والجدار غير قابل له ، ونحن لا ندعى ان انطباع كل شىء في كل شىء موجب لإدراك المحل للحال . ويمكن لا يعنى الاشكال في كون العاقل مجرداً فإنه لم يقم دليل على تجرده واشكال التطابق بين الصغير والكبير غير وارد إذ يمكن أن يكون للمحل العاقل من المنخ أو العصب أوراق في كمال الدقة بحيث لو نشرت وسعت ما بين السماء والأرض كما نرى في الشريط وأمثاله من المخترعات الحديثة فتنتطبع الصورة في هذا المقدار الكبير .

(مسألة) (وحلول المثال) أى صورة الشىء (مغاير) لحلول ذات الشىء ، فلا يلزم أن يحترق الذهن من حلول صورة النار أو يحلو من حلول صورة السكر وهكذا كما وأنه يمكن اجتماع صورتى الصدين والنقيضين وإن لم

ولا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال

يمكن اجتماع أعيانها .

(مسألة) (ولا يمكن الاتحاد) ذهب بعض الى ان العلم يتحد بالمعلوم عند العلم ، وآخرون الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال وكلاهما باطل إذ قد تقدم استحالة اتحاد شيتين مطلقا لأنها ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد وان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضا إذ المعدومان لا شيء . والمعلوم لا يتحد بالموجود لاستحالة كون الوجود عدما ، نعم ينزع من بعض الموجودات الاعدام فان زيدا عدم عمرو مثلا مضافا الى ان العقل الفعال كذب من أصله ، على انه لو اتحدت به لزم أن تدرك كل شيء لأن العقل الفعال - على زعمهم - كذلك .

(مسألة) (ويختلف) العلم (باختلاف المعقول) فان العلم يزيد مغاير للعلم بعمره ولذا يوجد أحدهما بدون الآخر خلافا لبعض حيث قالوا بجواز تعلق علم واحد بمعلومات ، وهو باطل إذ العلم كما تقدم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم . ومن المعلوم ان الصورتين لا تكونان صورة واحدة لما تقدم من استحالة الاتحاد ، هذا كله في علمنا واما علم الله تعالى فلا نعلم كيفيته فالبحت فيه خروج عن محط عقولنا كما قال تعالى . . وان الى ربك المنتهى ، (كالحال والاستقبال) اشارة الى قول جماعة من المعتزلة حيث قالوا بإمكان وحدة العلم مع تعدد المعلوم ، والذي دعاهم الى ذلك ما رأوا انه لو كان العلم بالحال مغايرا للعلم بالاستقبال لزم التغيير في ذات الواجب والتالي محال فالمقدم مثله . بيان ذلك : انه لو علم الله تعالى بأن زيدا سيوجد ثم وجد فان كان عليه بالاستقبال عين عليه بالحال ثبت المدعى وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما أن يحصل له العلمان أولا ، والثاني باطل للزوم الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ،

ولا يعقل إلا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد

والأول مستلزم لتغيير الذات إذ العلم عين الذات فلو قال العلم بالمستقبل وجاء مكانه العلم بالحال لزم تغيير العلم المستلزم لتغيير الذات وهو محال أيضا . والجواب ان العلم في الباري ليس بالانطباع وتعلق عليه بالمعلوم غير معلوم الكيفية كما يرشد الى ذلك كونه عين ذاته فيمكن أن يكون مثل الأشياء التي تبعد عن الكرة التي يزعمها الناظر في الفرفة ان لها ماض ومستقبل وحال والناظر في عارجها لا يكرن له الاحوال الثلاثة ، واما ما زعمه بعض من ان الجزئيات هي بأنفسها عليه تعالى فسخافته كسخافته من زعم انه لا يعلم الجزئيات بل عليه بالكلية غير الزائلة .

(مسألة) (ولا يعقل) العلم (إلا مضافا) الى المعلوم فان الكيفيات النفسية على قسمين : بعضها ذات اضافة كالعلم حتى انه لا يعقل إلا مضافا ، وبعضها غير ذات اضافة كالجن ونحوه بل زعم بعض ان العلم نفس الاضافة (فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد) . والحاصل انه يلزم من كون العلم مضافا اشكالان : (الأول) ان الشخص اذا عقل نفسه يتحد العالم والمعلوم فيجتمع صورتان متماثلتان مع ان اجتماع المثليين محال . (الثاني) ان العلم كما قلتم ذو اضافة والاضافة لا تعقل إلا بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فكيف يمكن علم الشيء بذاته ، والجواب : اما عن الاشكال الاول بأنه لا مانع من اجتماع الاصل والصورة وليس هذا من اجتماع الضدين كما نرى من اجتماع المرأة وصورتها فيما لو اخذت بمرآة أخرى ثم انعكست الى المرآة الاولى ، واما عن الاشكال الثاني بأنه يكفي في تحقق الاثنيية اختلاف الاعتبار ، ومن المعلوم ان العاقل من حيث انه عاقل

وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما ، وضروري
أقسامه ومكتسب

مقابر للعالم من حيث انه معقول .

(مسألة) في ان العلم عرض (وهو عرض لوجود حده فيه) أى ان
العلم عرض لاجوهر لصدق تعريف العرض عليه إذ الصورة الذهنية ماهية
اذا وجدت وجدت في الأعيان لا في الموضوع ، وذهب بعض الى ان العلم
بالجوهر جوهر لصدق حد الجوهر عليه لأنه مية اذا وجدت في الخارج
وجدت لا في الموضوع ، وفيه انه مغالطة إذ الكلام في الصورة لا في ذى
الصورة ، هذا كله بناء على ان العلم صورة واما بناء على انه اضافة فلاشكال
في انه عرض .

(مسألة) في أقسام العلم (وهو) اما (فعلى) وهو المحصل للأشياء
الخارجية كما اذا تصورت شيئا ففعلية (و) اما (انفعالى) وهو المستفاد من
الأعيان الخارجية كعلمنا بالأشياء (و) اما (غيرهما) كعلمنا بالأشياء المستقبلية
التي لا توجد (و ضرورى أقسامه ستة ومكتسب) أى ان العلم ينقسم
بتقسيم آخر الى كسبي يحتاج الى نظر وفكر وضرورى لايحتاج اليهما كما تقدم
ثم ان أقسام الضرورى ستة ، قال المولى عبد الله : ووجه الضبط ان القضايا
البديهية اما أن يكون تصور طرفيها كافيا في الحكم والجزم أولا يكون والأول
هو (الأوليات) ، والثانى اما أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر
وبالطن أولا ، والثانى (المشاهدات) وينقسم الى مشاهدات بالحس الظاهر
وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات ، والأول
اما أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف
أو لا تكون كذلك والأول هي (المفطريات) ويسمى قضايا قياساتها معها

وواجب ويمكن ، وهو تابع بمعنى اصاله موازنه في التطابق فزال الدور

والثاني اما أن يستعمل فيه الحدس - وهو انتقال الذهن الدفنى من المبادئ الى المطلوب - أو لا يستعمل فيه فالأول هو (الحدسيات) والثاني ان كان الحكم فيه حاصلًا باخبار جماعة ممتنع عند العقل تواطئهم على الكذب فهي (المتواترات) وان لم يكن كذلك بل حاصلًا من كثرة التجارب وهي (التجريبيات) وقد علم بذلك حد كل واحد منها - انتهى . فالأوليات كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات الحسية كالشمس مشرقة والوجدانية كأن لنا جوعًا ، والفطريات كقولنا : الأربعة زوج ، فان الحكم بذلك بواسطة انقسامها الى المتساويين الذي لا يغيب عن الذهن ، والحدسيات كقولنا : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، لاختلاف تشكلاته ، والمتواترات كقولنا : مكة المكرمة موجودة لمن لم يذهب اليها ، والتجريبيات كقولنا : السقمونيا مسهل للصغراء . ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع الى مظانه كجواهر النضيد وغيره (و) ينقسم العلم بتقسيم آخر الى (واجب) أى ممتنع الإنفكاك عن العالم كعلم البارى سبحانه (و) الى (يمكن) كعلومنا .

(مسألة) في ان العلم تابع للعلوم ومعنى ذلك (وهو) أى العلم (تابع) للعلوم (بمعنى اصاله موازنه في التطابق) أى ان موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع . بيان ذلك ان العلم وان كان سابقًا على المعلوم فى بعض الموارد إلا ان العقل اذا تصورهما رأى ان المعلوم هو الأصل بحيث لو لا كونه فى مرتبته ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاء الموضوع (فزال الدور) قال القوشجى - اشارة الى مبحث بين المعزلة والاشاعة - : وذلك الى ان الاشاعة لما استدلووا على كون أفعال العباد اضطرارية بأن الله تعالى عالم فى الأزل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف

ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالأول

ماعليه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية . وأجابت المغتلة : بأن العلم تابع للعلوم فلا يكون علة له . وقالت الأشاعرة : كيف يجوز أن يكون عليه الأزل تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور . أجابوا عنه : بأنا لانعني بالتابعة هنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصاله موازنه في التطابق . بيان ذلك : ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لأنها متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فتوازنا ، أى توافقا في الوزن والأصل في هذا التطابق هو المعلوم لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس ، فكما يصح أن يقال : إنما كانت الصورة هكذا لأن ذات الفرس هكذا ، ولا يصح أن يقال : إنما كان ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا ، كذلك يصح أن يقال : إنما علت زيدا شريراً لأنه كان في نفسه شريراً ، ولا يصح أن يقال : كان زيد في نفسه شريراً لأنى علتته شريراً . فالله سبحانه إنما عليهم في الأزل كذلك لأنهم كانوا فيما لا يزال كذلك لان الأمر بالعكس حتى يتم دليل الأشاعرة - انتهى .

(مسألة) (ولا بد فيه) أى في العلم (من الإستعداد) فان العلم يفيض على الإنسان من الله سبحانه والافاضة تابعة للقابلية والإستعداد في القابل فلا بد وأن يكون الإنسان قابلاً ومستعداً لذلك (اما) العلم (الضروري) كالمدرك بالحواس الخمس ونحوها (فبالحواس) أى ان استعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة وهى معدة للعلم إذ لو لا استعمالها لم يحصل العلم الضروري فان كل حاسة سبب معدة لقسم من العلوم فالبصر سبب معدة للعلم بالمبصرات والسمع للعلم بالمسموعات وهكذا ، ولذا كان المحكى عن أبي علي انه قال : من فقد حساً فقد فقد علماً (واما الكسبي) من العلوم (فبالأول) أى انها حاصلة من

وفي اصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع ، وباصطلاح آخر مفارقة النوعين ، وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول

الضروريات فانه اذا أحس بجزئيات نوع ما وتوجه الى مقايضة بعضها الى بعض استعد لافاضة العلم بكليها كما انه اذا أحس بأنواع متعددة مع المقايضة المذكورة استعد للعلم بجنسها وهكذا ، وكذلك بالنسبة الى التصدير المجهول فانه يحصل بالمعرف والتصديق المجهول فانه يحصل بالحجة ، واما ان العلم بالنتيجة هل بالتوليد أو الاعداد أو التوافق ففيه خلاف سيأتي . قال السبزواري :

وهل بتوليد أو اعداد ثبت أو بالتوافق عادة الله جرت
وجرى عادة خطأ شديدا . وليست العلية توليدا

وكيف كان فافاضة العلوم تتدرج من الضعف الى القوة حسب تفاوت مراتب الاستعدادات المختلفة الحاصلة بعضها عتيب بعض

(مسألة) في النسبة بين العلم والادراك (وفي اصطلاح يفارق) العلم (الإدراك مفارقة الجنس النوع) فالجنس هو الإدراك والنوع هو العلم (وباصطلاح آخر مفارقة النوعين) فكل من العلم والإدراك نوع تحت جنس هو الإدراك مطلقا . والحاصل ان في الإدراك اصطلاحين : (الأول) أن يكون بمعنى الإدراك المطلق الأعم من الجزئي كادراك السكون بالبصر ، وهكذا ، والكل كالعلم بالكليات ، وبهذا المعنى يكون الإدراك أعم من العلم . (الثاني) أن يكون بمعنى الإحساس فقط . وبهذا المعنى يكون مباينا للعلم .

(مسألة) (وتعلقه) أي العلم (على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك) على التمام (بالمعلول) فانا اذا علمنا العلة بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعرضاتها مفصلا تعاق علمنا بالمعلول كاملا إذ المعلول من لوازم العلة وقد فرض علمنا بلوازمها ، اما لو لم نعم إلا ذات العلة بما انها

ومراتبه ثلاثة ، وذو السبب إنما يعلم به كلياً

ذات من النوات أو علما العلة بما هي علة في الجملة فلا يلزم علما بالمعلول .
أما في الصورة الأولى فلا علم بالمعلول أصلاً ، وأما في الصورة الثانية فالعلم
بالمعلول مجمل .

(مسألة) (ومراتبه) أى العلم (ثلاثة) : (الأولى) أن يكون
بالقوة المحضة وهذا هو الاستعداد ، وإنما سمي علماً مع أنه ليس بعلم تميزاً ،
وهذه المرتبة إما قربية من الفعل كما في العقل بالفعل وإما بعيدة كما في العقل
المهيول ، وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة . (الثانية) أن يكون
بالفعل التام ، وهو أن يعلم الأشياء تفصيلاً متميزاً بعضها عن بعض . (الثالثة)
العلم الإجمالي وهذه متوسطة بين الأولين لا قوة محضة ولا تفصيل ، وذلك
كن غفل عن شيء فإنه يمكنه حضوره عند الإرادة . وهذا يفرق العلم الإجمالي
في هذا الاصطلاح عن العلم الإجمالي في اصطلاح الأصوليين ، إذ هذا عبارة
عن علم ثم غفل وذلك عبارة عن علم تفصيلي وجهل تفصيلي انضماً وصاراً
سبباً للغميد ، كالمعلم الإجمالي بأن التجس اما هذا الماء أو ذاك فإنه علم تفصيلي
بالتجس في البين وجهل تفصيلي بعينه .

(مسألة) (وذو السبب) أى المعلول (إنما يعلم به كلياً) في هذا
إشارة إلى أمرين : (الأول) أن العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم
بسيه ، إذ الشيء ذو السبب يمكن فإذا نظر إليه من حيث هو مع قطع النظر
عن سيه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر ، وإنما يحكم بأحدهما
إذا عقل وجود السبب أو عدمه . لا يقال : قد يعلم الشيء ذا السبب باحساس
ونحوه فلا يتوقف العلم به على العلم بسيه . لأننا نقول : ما تقدم إنما هو فيما لم
يعلم به علماً ضرورياً فإنه يحتاج العلم به إلى العلم بسيه ، أما ما كان ضرورياً

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، ويطلق على غيره بالاشتراك

كالمحسوس فلا . (الثاني) ان العلم بذى السبب ليس علماً به جزئياً بل إنما هو علم كلي ، فلو علمنا ان النار علة للاحراق كان علمنا بالاحراق الكلي لا الجزئي ، لأن نفس تصور الاحراق لا يمنع عن وقوع الشركة ، وكذلك علمنا بصدوره عن النار لا يمنع الشركة . وسره ان الشيء ما لم يجد لم يتشخص إذ تقييد الكلي بألف كلي لا يرجب الجزئية إذ لا يرتفع احتمال الشركة .

(مسألة) في العقل (والعقل غريزة) أى طبيعة جبل عليها الإنسان (يلزمها العلم بالضروريات) الستة : الأوليات والمشاهدات والتجريبات والحدسيات والمتواترات والفطريات (عند سلامة الآلات) أى الحواس الظاهرة والباطنة ، إذ عند اختلاطها لا يلزم العلم بالضروريات بل قد يقطع بخلافها كالأحوال يرى الواحد اثنين . وهذا التعريف للعقل هو الذى اختاره المحققون وقال قوم : انه العلم ببعض الضروريات ، وآخرون : انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، ولكن العقل فى الشرع قد يعرف بأنه ما عيىد به الرحمن واكتسب به الجنان . . ويظهر من بعض الأدلة الدالة على انه حجة باطنية ان المراد به المعنى العرفى - فتأمل .

(مسألة) (ويطلق) العقل (على غيره) أى غير هذا المعنى المتقدم (بالإشتراك) فالعقل فى الاصطلاح مشترك بين الغريزة المذكورة وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله المقابل للنفس التى هى مجردة فى ذاتها لا فعلها . وقد تقدم الكلام عنها وانه لم يثبت مجرد سوى الله سبحانه . وبين النفس باعتبار استحالتها واستفادتها عما فوقها وتكليفها للبدن ، وبين قوى النفس وتلك القوى اما عليية واما عملية فالعليية وتسمى بالعقل النظرى لها مراتب

والاعتقاد يقال لأحد قسميه

أربع لأنها إما كمال وإما استعداد نحو الكمال قريب أو متوسط أو بعيد :
 (الأولى) البعيد ويسمى عقلا هيولائيا وهو محض قابلية النفس للادراكات
 (الثانية) المتوسط ويسمى عقلا بالملكة وهو استعداد النفس لتحصيل
 النظريات بعد حصول الضروريات لها . (الثالثة) القريب ويسمى عقلا بالفعل
 وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاء لكونها مكتسبة مخزونة
 عنده . (الرابعة) الكمال ويسمى عقلا مستفاداً وهو حصول تلك النظريات
 بالفعل . ولا يخفى أن هذه الأسماء قد تطلق على النفس في تلك المراتب وقد
 تطلق على قوى النفس كما أشرنا إليه . وإما العقل العملي فلها مراتب أربع أيضاً
 (الأولى) تهذيب الظاهر باستعمال ظواهر الشرع . (الثانية) تهذيب الباطن
 من الملكات الردية . (الثالثة) ما يحصل له بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي
 النفس بالأمور القدسية . (الرابعة) ما يتجلى لها بعد ذلك من جلال الله تعالى
 وجماله فترى كل قدرة مضحكة في جنب قدرته وهكذا . هذا ما ذكره جملة من
 الحكماء والمتكلمين ، ولكن لا يخفى أن طريق السعادة الأبدية التي هي فوق
 ما يتصور منحصرة في التمسك بذيل الشريعة المطهرة في كل كبيرة وصغيرة
 ، هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم
 الكتاب والحكمة ، (٥) .

(مسألة) في الإعتقاد (والإعتقاد يقال لأحد قسميه) أى أحد

(٥) قال بعض الوعاظ : « تلاوة الآيات ، عبارة عن توجيههم نحو
 آياته تعالى حتى يؤمنوا ، و « الزكية ، عبارة عن المساعدة معهم حتى يطبقوا
 الأمور العقلانية على أنفسهم ، و « تعليم الكتاب والحكمة ، عبارة عن تعليم
 قوانين العلم الدنيوية والاخرية . »

فيتما كسان في الموم والخصوص ، ويقع فيه التضاد بخلاف العلم ،
والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان ، والشك تردد
الذهن بين الطرفين

قسمى العلم وهو التصديق اليقيني إذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ، فهذا
الإعتبار بين الإعتقاد والعلم عموم مطلق . وقد يطلق الإعتقاد على مطلق
التصديق جازما كان أم لا مطابقا للواقع أم لا ثابتا كالمستند الى البرهان أم لا
كالقليد . (فيتما كسان في الموم والخصوص) فالعلم أعم من جهة باعتبار
شموله للتصور والاعتقاد أعم من جهة باعتبار شموله لغير المطابق الذي هو
الجهل المركب . والحاصل ان بين العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين عموما
من وجه ، إذ بعض العلم اعتقاد كالتصديق المطابق الجازم الثابت وبعضه ليس
باعتماد كالتصور وبعض الاعتقاد ليس بعلم كالجهل المركب . ثم ان الظاهر ان
الاعتقاد أخذ فيه معنى عقد القلب والبناء ، ولذا لا يصح أن يطلق على الجاحد
انه معتقد مع انه كفر مع استيقان نفسه . فتأمل .

(مسألة) (ويقع فيه) أى فى الاعتقاد (التضاد) فان معتقد
الايجاب يضاد اعتقاده اعتقاد معتقد السلب (بخلاف العلم) فانه لا يقع فيه
التضاد إذ العلم عبارة عن المطابق للواقع ، ومن المعلوم ان الواقع لا تضاد فيه .
(مسألة) فى السهو والنسيان (والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه
وبين النسيان) السهو حالة متروكة بين الادراك والنسيان إذ الادراك عبارة
عن حضور المدرك عند النفس والنسيان عبارة عن زواله عنها ، والسهو عبارة
عن زواله عن القوة المدركة مع بقاءه فى القوة الحافظة على ما قالوا والله العالم .
(مسأله) (والشك تردد الذهن بين الطرفين) أى طرفى التقابل

وقد يصح تعاق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالأخر ، فيتغير الاعتبار
لا الصور ، والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لأحدهما

كالشك في الوجود والعدم ووجود اللحية وعدمها والابوة والبنوة والسواد
والبياض ، ويشترط فيه أن لا يترجح أحد الطرفين ولو مقدار شعرة وإلا
كان الراجح الظن والمرجوح الوهم .

(مسألة) (وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالأخر)
فان العلم كما يصح تعلقه بكل شيء كذلك يصح تعلقه بنفسه بأن نعلم أنا عالم
بالشيء الفلاني ، وهذا مقابل الجهل المركب . وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد
بأن نعلم أنا نعتقد برسالة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم مثلاً ، وهكذا بالنسبة الى
الاعتقاد فيصح تعاق الاعتقاد بنفسه بأن نعتقد أنا نعتقد نبوته مثلاً ، ويصح
تعلقه بالعلم بأن نعتقد بأننا عالم بقيام زيد (فيتغير الاعتبار لا الصور) بمعنى أنا
إذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو التصديق
يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور أو التصديق عندنا ولا حاجة الى حضور
صورة ذهنية أخرى . نعم يتغير الاعتبار فان العلم باعتبار كونه علماً منظوراً
به وهو مأخوذ آلياً وباعتبار كونه معلوماً منظوراً منه وهو مأخوذ استقلالياً .

(مسألة) في الجهل (والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لأحدهما)
الجهل على قسمين : (الاول) الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن
يكون عالماً ، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة ، وإنما سمي
بسيطاً لأنه جهل واحد . (الثاني) الجهل المركب وهو جهل بالواقع مع
الجهل بأنه جاهل به كمن يعلم أن زيدا في الدار والحال انه ليس فيها ، وإنما
سمي مركباً لأنه جهلان جهل بالواقع جهل بالجهل . ومن المعلوم ان الجهل
بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم كما تقدم .

والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل ، وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ، ومع فساد أحدهما

(مسألة) في الظن (والظن ترجيح أحد الطرفين) أى طرفي المقابلين من التضاد والسلب والایجاب والعدم والملسكة والمتضائف ، ولا اختصاص له بالسلب والایجاب كافي كلام بعض (وهو غير اعتقاد الرجحان) بداهة المغايرة بينه وبين رجحان الاعتقاد ، مثلاً : اذا كان الراجع في نظره نبوة حاتم النبیین (ص) مع عدم المنع من النقيض كان هذا الظن ولو اعتقد انه (ص) أفضل من سائر الأنبياء كان هذا الاعتقاد الرجحان (ويقبل) الظن (الشدة والضعف) فان بعض الظنون أقوى من بعض ويتدرج القوة من بعد مرتبة الشك الى أول مراتب العلم (و) لذا قال : (طرفاه علم وجهل) فان المراد بالجهل هنا أهم من الشك كما لا يخفى .

(مسألة) (وكسبي العلم يحصل بالنظر) وهو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى المجهول (مع سلامة جزئيه) أى الجزء الصورى وهو صحة شكل القياس فى التصديقات وصحة الترتيب فى التصورات ، والجزء المادى وهو أن يكون من البرهانيات ونحوها فى التصديقات لانحو الشعر والخطابة وكون الفصل القريب أو الخاصة ممرفاً فى التصورات (ضرورة) يعنى أن مع سلامة الجزء الصورى والمادى يحصل المجهول ضرورة خلافاً لجماعة من السوفسطائية ، ولو احتاج مثل هذا الى الاستدلال احتاج كل ضرورى اليه وهو مستلزم للدور أو التسلسل كما لا يخفى .

(مسألة) (ومع فساد أحدهما) أى الجزء المادى أو الجزء الصورى

قد يحصل ضده ، وحصول العلم عن الصحيح واجب

(قد يحصل ضده) أى ضد العلم بمعنى انه ينتج شيئاً مخالفاً للواقع الذى هو الجمل نحو : كل انسان حجر وكل حجر جماد فكل انسان جماد ، وقد يحصل العلم أى تكون النتيجة مطابقة للواقع نحو : كل انسان حجر وكل حجر ناطق فكل انسان ناطق ، وقد لا يحصل شيء أصلاً نحو : كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل ، فانه لا ينتج أصلاً لعدم كونه على طبق أحد الأشكال الأربعة .

(مسألة) (وحصول العلم عن) النظر (الصحيح) مادة وهيئة (واجب) اختلفوا فى كيفية حصول النتيجة بعد النظر بعد الاتفاق على ضرورة هذا الحصول على ثلاثة أقوال : (الأول) ما ذهب اليه الاشاعرة من أن ذلك بجرىان عادة الله تعالى ، إذ الممكنات بأسرها مستندة اليه تعالى فليس للمقدمتين مدخلية فى حصول النتيجة أصلاً ، وهكذا قالوا فى كل ما يرى سبباً ومسبباً فالاحراق يحصل بإيجاد الله تعالى له بعد وجود النار بلا مدخلية لها فى حصوله أصلاً . وهذا باطل إذ سيأتى أن كل الأشياء ليست مخلوقة لله تعالى (الثانى) ما ذهب اليه المعتزلة من أن حصول النتيجة إنما هو فعل توليدى يصدر عنا ، بناءً على أن الأفعال الاختيارية صادرة عن الشخص أما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر مناوياً بتوليد ان كان بالتوسط كالاحراق الحاصل عنا بتوسط الالتقاء فى النار ، وهذا هو ما أشار اليه المصنف (الثالث) ما ذهب اليه بعض الحكماء مبنيًا على أصلهم الفاسد من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث فاعل الجبر وان فيضاتها منه موقوف على الاستعداد التام ، ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فينتج فى تلك القاعدة وهذا باطل أيضاً كما لا يخفى .

ولا حاجة الى المعلم ، نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية

(مسألة) (ولا حاجة الى المعلم) في حصول المعارف (نعم) لا يكفي في حصولها صرف وجود المقدمات في الذهن غير مرتبة بل (لا بد من الجزء الصوري) أعني ترتيبها بالذخو المنتج ، إذ لو لا الترتيب لحصل العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في الاعتقاد . ومحالف في عدم الاحتياج الى المعلم جماعة فقالوا : ان النظر لا يكفي في حصول المعارف . وغاية ما استدل لهم ان ذاته تعالى وأحوالها لكونها مجرداً غائباً عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحوالها حتى يستنتج منها بالنظر فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصديقات حتى تحصل مادة النظر . واستدل القائلون بعدم الحاجة الى المعلم بأنه لو احتيج اليه دار أو تسلسل ، لأن العلم بالله يتوقف على المعلم والعلم بصدقه ان توقف على معلم آخر تسلسل وان كفى هذا المعلم دار لأن المعلم بصدقه يتوقف على العلم بتصديق الله له بسبب المعجزة والعلم بتصديق الله يتوقف على العلم بالله . أما التوقف الأول فلا أنه المفروض والتوقف الأخير بديهي ، وأما التوقف الوسيط فلا أنه لو لا العلم بتصديق الله لم يعلم صدقه أقول : والظاهر ان النزاع بين الطرفين لفظي إذ المشهور القائلون بعدم الاحتياج الى المعلم مرادهم أنه مع النظر بتام المقدمات الصحيحة مادة وهيئة لو حصل لم يحتج الى المعلم وهذا بديهي ، والقائلون بالاحتياج اليه يقولون بأنه لا يحصل النظر بمقدمات صحيحة مع تسليمهم أنه لو فرض حصوله كفى فتأمل . وأما أدلة الطرفين فمخدوشة كما لا يخفى .

(مسألة) (وشرطه) أي شرط النظر أمور ثلاثة : الأول - (عدم) العلم بالمطلوب الذي هو (الغاية) للنظر ، إذ لو كان المطلوب

وضدها وحضورها ، ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً

حاصلاً كان النظر لأجل تحصيله تحصيلاً للحاصل (و) الثاني - عدم حصول
(ضدها) في الذهن فإن ضد الغاية الذي هو الجهل المركب لو كان حاصلاً
في الذهن كان الشخص معتقداً لحصول العلم له فلا ينظر حتى يحصل العلم
(و) الثالث - (حضورها) أي حضور الغاية التي هي المطلوب في الذهن
بمعنى أن لا يكون غافلاً عن النتيجة إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه .

(مسألة) في أن وجوب النظر عقلي لا يسمى واليه أشار بقوله :
(ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان) أي لوجوب المعرفة التي يتوقف عليها
أمران عقليان : (الأول) شكر المنعم ، (الثاني) دفع الخوف عن النفس
(وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته) المطلوب هو كـون المعرفة
واجبة عقلاً ، وضد هذا المطلوب هو كونها واجبة سمعاً . والمعنى انه على
تقدير ثبوت كون الوجوب سمعياً يلزم عدم الوجوب (كان التكليف به)
أي بالنظر (عقلياً) والحاصل ان وجوب النظر عقلي لا يسمى . والدليل
على ذلك أمران : (الأول) ما يثبت كونه عقلياً واليه أشار بقوله :
« ولوجوب ، الخ : (الثاني) ما يثبت انه ليس بسمعي فيثبت انه عقلي من
باب قياس الخلف الذي هو اثبات المطلوب وابطال نقيضه واليه أشار بقوله :
« وانتفاء ، الخ .

أما الأول فلأن شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلاً
وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى والمعرفة مترققة على النظر ، فالنظر بما
يتوقف عليه الواجب العقلي وكل ما يتوقف عليه الواجب العقلي واجب
عقلاً ، فهنا أربع مقدمات :

(الاولى) - وجوب شكر المنعم ودفع الخوف ، أما شكر المنعم فيدل على وجوبه انه لو لا الشكر لخيف زوال النعم فالعقل يلزم الشكر ثلاً زوال . ان قلت : العقل لا يلزم لأنه يرى عدم الزوال عن الكفار والدهريين غير الشاكرين . قلت : لا نقول باحتمال الزوال في الدنيا بل يكفى الخوف في الآخرة ، واحتمال وجود آخرة كاف في المطلوب ، فلا يقال : ان الآخرة للكافر مشكوك . أما دفع الخوف فلأنه يحتمل توجه الضرر مع عدم المعرفة وهذا الاحتمال موجب لقلق النفس فالعقل يلزم بدفعه . ومن المعلوم أن دفع الخوف غير خوف زوال النعم إذ الاول خوف سلب النفع والثاني خوف توجه الضرر .

(الثانية) - توقف الشكر ودفع الخوف على المعرفة ، أما توقف الشكر فلأنه يلزم أن يعرف المشكور حتى يؤتى بالشكر الملائم له ، مثلاً : الشكر الملائم للعالم اعطاؤه الكتاب والسؤال عنه ، والشكر الملائم للجاهل ليس ذلك إذ اعطاؤه الكتاب لغو والسؤال منه إيذاء وتفضيح له ، وعلى هذا فيلزم أن يعرف المشكور حتى يعرف كيفية الشكر له . وأما توقف دفع الخوف فلما تقدم في المقدمة الاولى .

(الثالثة) - توقف معرفة الله على النظر . وذلك واضح فان أصل احتياج العالم الى المحدث في الجملة - وان كان بديهاً على المختار - إلا أن الخصوصيات الزائدة متوقفة قطعاً .

(الرابعة) - ما يتوقف الواجب المطلق عليه فهو واجب . وهذا وان كان محل الكلام بالنسبة الى الوجوب الشرعى واما الواجب العقلى فلا اشكال فيه إذ العقل يلزم تحصيل ما يتوقف عليه الواجب العقلى إذ لو لا تحصيله مع ققاء الوجوب على وجوبه - كما هو المفروض - لم يحصل ذو المقدمة ، فتترتب

المحاذير التي فرضها العقل كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في الأمر الأول وهو اثبات كون وجوب النظر عقليا .

واما الأمر الثاني وهو عدم كونه سمعياً فنقول : ذهب الأشاعرة الى كون الوجوب سمعياً ، واستدلوا بأمرين : (الأول) - قوله تعالى : « وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا » دل على عدم التعذيب بدون بعث الرسول ، وهو ظاهر في الرسول الخارجي لا الأعم من الداخلي الذي هو العقل والخارجي ، وكذا قوله تعالى : « واذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها » أي ان اهلاكننا المتضمن لسلب النفع وإيجاب الضرر متوقف على أمرنا بالطاعات ثم يفسقون فهلكهم فلا هلاك بدون الأمر والنهي المتوقفين على الرسول . وفيه ان هذا الدليل يثبت ان بعد ارسال الرسول يكون التعذيب ، والكلام ليس في ذلك بل في ان قبل معلومية ان المدعى رسول هل يجب النظر أم لا . والى هذا يرجع ما ذكرناه من انه لو لم يجب النظر يلزم الحام الأنبياء ، إذ إذا جاء النبي وادعى النبوة لم يلزم على المكلف الذهاب والنظر في دليله وبرهانه لا عقلا ، لفرض ان النظر ليس بواجب عقلا ولا سمعاً لفرض ان الوجوب السمعى يتوقف على النبي وهو غير معلوم للمكلف فعلا .

(الثاني) - من أدلة الأشاعرة انه لو وجب النظر عقلا فذلك اما لفائدة عاجلة والمفروض خلافها لأنه موجب لترك العادات والعرفيات والشهوات ومشقة النفس بالتكاليف ، واما لفائدة آجلة ومن الممكن حصرها تفضلا بدون اتباع الرسول . وفيه ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف والاضطرابات التي تحصل بدون الرسول كما في زمان الجاهلية ، وآجلة وهي الثواب الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة .

(تنبيه) قد ورد في جملة من الروايات ما يدل على انه ليس قد على

وملزوم العلم دليل والظن اشارة ، وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور

خلقه أن يعرفه بل التعريف على الله ثم على الخلق القبول كما في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه أن يعرفوه وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا . وعنه عليه السلام أيضاً : ليس على الخلق أن يعرفوا قبل أن يعرفهم وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا . . . إلى غير ذلك ، ولكن لا يعارض ما ذكرنا من وجوب المعرفة عقلاً ، مضافاً إلى لزوم توجيهها بما لا ينافي ما ورد عنهم (ع) من درك العقول له تعالى بالمصنوعات كقول أمير المؤمنين عليه السلام : بشهادة العقول أن كل من خلقه الصفات فهو مصنوع وشهادة العقول أنه جل جلاله صانع ليس بمصنوع . بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفكر ثبت حجته - الخطبة .

(مسألة) (وملزوم العلم دليل و) ملزوم (الظن اشارة) أي أن المقدمات التي تتعلق بها النظر إما تلزم العلم بالمطلوب فهي ملزمة للعلم أي أن العلم لازم لها ، وحيث تسمى تلك المقدمات دليلاً . وإما تلزم الظن بالمطلوب فهي ملزمة للظن أي أن الظن لازم لها ، وحيث تسمى تلك المقدمات اشارة .

(مسألة) (وبسائطه) أي كل واحدة من المقدمات التي تتألف منه القياس الذي يلزم العلم أو الظن (عقلية) محضة كقولهم : «العالم متغير وكل متغير حادث» ، (ومركبة) من العقلية والنقلية كقولهم : «الوضوء عمل ولا عمل إلا بالنية» لقوله عليه السلام : «إنما الأعمال بالنيات» ، ولا يمكن أن تكون المقدمات نقلية محضة (لاستحالة الدور) اللازم من كونها عقلية صرفة ، وذلك لأن النقل المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول فلو كان معرفة صدقه أيضاً سمعية دار . نعم يمكن أن تكون المقدمات القرينة

وقد يفيد اللفظي القطع ، ويجب تأويله عند التعارض وهو قياس

كلها سمعية نحو : صلاة الليل مستحبة وكل مستحب على فعله الثواب . .

(مسألة) ذهب جمع الى ان الدليل النقلي لا يفيد القطع أصلاً لتوقفه على أمور ظنية لعدم العلم بإرادة المتكلم الظاهر من هذه الالفاظ لاحتمال الجواز ونحوه والشيء المتوقف على الظن ظني . (و) المصنف (ره) وآخرون على انه (قد يفيد اللفظي القطع) لأنه كثيراً ما يقطع بدلالة المقدمات اللفظية على معانيها المرادة ، وهذا يتضح بالمراجعة الى العرف . وأما الدليل العقلي فلا خفاء في افادة القطع واليقين .

(مسألة) لا يعقل تعارض دليلين عقليين حقيقة ولو تعارضا فهو صوري ، والواقع ان أحدهما خطأ يلزم التدقيق للاطلاع عليه مادة أو هيئة ولو تعارض نقليان فإن كان أحدهما نص أو اظهر أخذ به وترك ظاهر الآخر وإلا تعارضا وكان أحدهما خلاف الواقع لامتناع تناقض الأدلة الصادرة من الحكيم . ولو تعارض عقلي ونقلي كقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » مع ما دل من العقل على امتناع رؤيته تعالى المؤيد بالنقل أيضاً لحيث قد يسقط ظاهر النقل (ويجب تأويله عند التعارض) ولا يمكن العكس إذ العقلي أصل للنقلي فلو ابطال الأصل بطل الفرع وهو موجب لبطلان الدليلين ، مضافاً الى بداهة ذلك . فلو ورد دليل على ان الاثنين فرد لم يتوقف العقل في تأويله ان لم يتمكن من طرحه .

(مسألة) (وهو) أى ملزوم العلم والظن المراد به الدليل مطلقاً على ثلاثة أقسام : (قياس) ينتقل فيه من الكلى الى الجزئى كقولنا : « العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث » فقد انتقلنا الى النتيجة الجزئية من

وقسماء ، فالقياس اقتراني واستثنائي ، فالأول باعتبار الصورة القرية
أربعة

الكبرى الكلية (وقسماء) أى الاستقراء والتثليل ، فالاستقراء هو
الانتقال من الجزئى الى الكلى نحو الانتقال من تصفح جزئيات الحيوانات
المتحركة فكما الأسفل عند المضغ الى قولهم : كل حيوان يتحرك فكما
الأسفل عند المضغ ، فالتثليل هو الانتقال من جزئى الى آخر كقولهم :
النبيذ حرام لأن اخر حرام ، ثم لا يخفى ان التثليل فى اصطلاح المنطقيين هو
القياس فى اصطلاح الفقهاء .

(مسألة) (فالقياس) على قسمين الأول : (اقتراني) وهو ان
يقترن حدود المطلوب أى مبتدأه وخبره بالمقدمتين فيكون مبتدأه فى احدهما
وخبره فى الاخرى ، فان المطلوب - وهو العالم حادث - اقترن موضوعه
بالصغرى - وهى العالم متغير - ومحوله بالكبرى وهى كل متغير حادث .
والحاصل ان المطلوب المذكور فيه بمادته لا ببيئته . (واستثنائي) وهو أن
يكون المطلوب أو نقيضه المذكور فى القياس بالفعل أى بمادته وبيئته ، وانما
سمى استثنائياً لاشتغاله على كلمة (لكن) التى هى من حروف الاستثناء ، مثلاً
قولنا : ان كان هذا انسان كان حيواناً ، لكنه انسان ، فهو حيوان ، قد
اشتمل الصغرى على النتيجة : لان ضمير كان هو موضوع النتيجة وخبره هو
محوله . هذا فى صورة الاشتغال على النتيجة ، ومثال الاشتغال على نقيضها
قولنا : ان كان هذا حيواناً فهو متحرك لكنه ليس بحيوان ، فليس بمتحرك ،
(مسألة) (فالأول) أى القياس الاقتراني (باعتبار الصورة
القرية) أى شكل المقدمتين (أربعة) لان الحد الأوسط اما موضوع فى
الكبرى محمول فى الصغرى فهو الشكل الأول ، أو عكسه وهو الشكل الرابع ،

والبعيدة اثنان ، وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة ، والثاني متصل وناتجه أمران

أو محمول فيها وهو الشكل الثاني ، أو موضوع فيها وهو الشكل الثالث . (و)
باعتبار الصورة (البعيدة) أى صورة كل واحدة واحدة من المقدمتين لملاحظها
منفردة (اثنان) لانه اما حملي أو شرطى (الاول) من الحملي كل د ج ب ،
وكل د ب ا ، ، ومن الشرطى كلما كان د ا ب ، د ف ج د ، وكلما كان د ج د ، د ف ع ن ،
(الثانى) من الحملي كل د ج ب ، ولا شىء من د ا ب ، ، ومن الشرطى كلما كان
د ج د ، د ف ب ، ، وليس البتة اذا كان د ه ز ، د ف ب ، . (الثالث) من الحملي كل
د ج ب ، وكل د ج ا ، ، ومن الشرطى كلما كان د ج د ، د ف ب ، ، واذا كان
د ج د ، د ف ع ن ، . (الرابع) من الحملي كل د ج ب ، وكل د د ج ، ، ومن الشرطى
كلما كان د ج ب ، د ف د ع ، ، واذا كان د ن ر ، د ف ج ، .

(مسألة) (و) ينقسم آخر القياس (باعتبار المادة القريبة) الى مادة
بمجموع المقدمتين بلا نظر الى كون حد الوسط فى أى موضعها (خمسة) وهى
المسماة بالصناعة الخمس : (البرهان) و (الجدل) و (الخطابة) و (الشعر)
و (السفسة) (و) باعتبار المادة (البعيدة) وهى مواد هذه الصناعات
(أربعة) : (المسلمات) وهى مادة البرهان والجدل و (المظنونيات) وهى
مادة الخطابة و (المخيلات) وهى مادة الشعر و (المشبهات) وهى مادة
السفسة .

(مسألة) (والثانى) وهو القياس الاستثنائى اما (متصل و) اما
منفصل ، فالمتصل وهو الحكم بثبوت نسبة على تقدير اخرى أو سلبها (ناتجة
امر ان) (وضع المقدم ويفتج وضع التالى) فهو د كلما كانت الشمس طالعة

فالغرفة مضيئة لكن الشمس طالعة فالغرفة مضيئة ، اما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي لاحتمال وجود التالي بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (و رفع التالي وينتج رفع المقدم) كقولنا في المثال : ، لكن الغرفة ليست مضيئة فالشمس ليست طالعة ، اما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم لاحتمال كون التالي موجودا بعلة اخرى كاضاءة الغرفة بالسراج ، (والمنفصل) وهو الحكم بتنافي النسبتين اولا بتنافيهما على ثلاثة أقسام :

الاول (الحقيقية) وهي ما لا يمكن جمعها ولا رفعها والقياس المؤلف منها له نتائج أربع (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو : العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد ، (و رفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو : لكنه ليس زوج فهو فرد ، (و وضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو : لكنه فرد فهو ليس زوج ، (و رفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو : لكنه ليس بفرد فهو زوج . .

الثاني (مانعة الجمع) وهي ما لا يمكن جمعها مع امكان رفعها ، والقياس المؤلف منها له نتيجتان : (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو : هذا اما شجر واما حجر لكنه شجر فليس بحجر ، (و وضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو : لكنه حجر فليس بشجر ، . اما رفع المقدم نحو : لكنه ليس بشجر ، او رفع التالي نحو : لكنه ليس بحجر ، فلا ينتجان شيئا لاحتمال ان يكون شيئا اخر غير الشجر والحجر .

الثالث (مانعة الخلو) وهي ما لا يمكن رفعها مع امكان جمعها ، والقياس المؤلف منها له نتيجتان : (رفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو : الشيء اما لا شجر واما لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر ، (و رفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو : لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر ، اما وضع المقدم نحو

وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف ، والأخير ان يفيدان الظن
وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن . والتعقل والتجرد
متلازمان

ولكنه لا شجر ، أو وضع التالي نحو ، لكنه لا حجر ، فلا ينتجان شيئاً لاحتمال
ان يكون اللاشجر حجراً أو غير حجر ، وكذا يحتمل ان يكون اللاحجر شجراً
وغير شجر .

والى نتائج هذه الاقسام الثلاثة من القياس الاستثنائي المنفصل أشار
المصنف (ره) بقوله : (وكذا) ناتجة أمران القياس الاستثنائي (غير
الحقيقي من المنفصل) سواء كان مانعة الجمع التى ناتجها مع كل من وضعى التالي
والمقدم أو مانعة الخلو التى ناتجها مع كل من رضى المقدم والتالى . (و) بهذا
تبين أن القياس الاستثنائي مطلقاً غير الحقيقي منه (فيه ضعف) اذ لا ينتج
اربعا اما الحقيقية فلا ضعف فيها وأبدل فى القوشجى مكان (وفيه ضعف)
قوله (ومنه) أى من المنفصل (حقيقة) .

(مسألة) (والاخير ان) وهما الاستقراء والتمثيل (يفيدان الظن)
لأن العلم اذ تصفح غالب لا يفيد اليقين بالكلى ، ولذا قالوا بورد النقص على كل
حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ ، بعدم تحركه من التماسح . والتمثيل
مبنى على كون علة الحكم فى الاصل هو الأمر الموجود فى الفرع بلا وجود
معارض ككون العلة فى حرمة الخمر الاسكار . ومن المحتمل اقترانها فى الاصل
بوجود شرط مفقود فى الفرع او اقترانها فى الفرع بوجود مانع مفقود فى الاصل
كما لا يخفى (وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة فى غير هذا الفن) وهو المنطق
وانما ذكر ههنا استطراداً .

(مسألة) (والتعقل والتجرد متلازمان) فكل عاقل مجرد وكل مجرد

لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد
والا تركيب مما لا يتناهى

عاقِل. وقبل الاستدلال على ذلك اذكر مقدمة ، وهي أن التعقل عبارة عن
الوجود ادراك شيء لم تعرضه العوارض الخارجية المادية . مثلاً : تعقل النار عبارة
عن ادراك مهية النار بدون الاحتراق والضوء . والوضع ونحوها كما تقدم في
الذهني ، والتجرد عبارة عن عدم كون الشيء مادة أو مقارناً للمادة كقسارة
الصور والأعراض .

إذا عرفت هذه قلنا : اما ان كل عاقل مجرد فلأن العاقل - أي المدرك
للصور المعقولة - لو لم يكن مجرداً كان مادياً فيكون منقسماً وإذا كان العاقل
منقسماً كان المعقول كذلك (لاستلزام انقسام المحل) انقسام الحال . والقول
بأنه يمكن ان ينقسم المحل ولا ينقسم الحال بأن يحل الحال في جزء غير منقسم
من المحل باطل ، اذ يلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال . وحيث انقسم
الحال أي الصورة المعقولة فاما أن ينقسم إلى أجزاء متشابهة من حيث الوضع
واما أن ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة (فان تشابهت عرض الوضع للمجرد)
وهو باطل لأننا فرضنا ان الصورة المعقولة مجردة فلا يعرضها الوضع والمقدار
(والا) يمكن كذلك بان انقسم الحال أي الصورة المعقولة إلى أجزاء غير
متشابهة عرض الوضع للمجرد أولاً بالبيان المذكور في شقه الأول و (تركيب
مما لا يتناهى) ثانياً . بيانه : ان المحل لكونه مادياً يقبل القسمة إلى غير النهاية
بحسب الممكن من الإنقسامات فالحال أيضاً يقبلها كذلك ، وحيث ان
الأجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد أن تكون حاصلة بالفعل في المركب .
وتركيب شيء من أجزاء غير متناهية بالفعل محال . هذا وانما خص المصنف (ره)
عرض الوضع للمجرد بالصورة الأولى مع اشتراك هذا المحذور بين العاقلين

ولا استلزام التجرد صحة المعقولة المستلزمة لامكان المصاحبة

لان التركب مما لا يتناهى يختص بالشق الثانى وكان الأجود أن يقول : وإلا لزم المخذور الأول وتركب الحال مما لا يتناهى . وكيف كان فهذا الدليل باطل من وجهات لا تحصى .

(و) اما ان كل مجرد عاقل فتقريره يتوقف على مقدمات :

(الأولى) - ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا (لا استلزام التجرد صحة المعقولة) ، وذلك لأن المجرد خال عن شوائب المادة وكلها هي كذلك فشان مهيته أن تكون معقولة لعدم معاق له عن التعقل .

(الثانية) - ان كل ما يصح أن يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله : صحة المعقولة (المستلزمة لامكان المصاحبة) وذلك لأن كل ما يعقل فتعقله يلزم الحكم عليه ولو بالامور العامة ككونه مجرداً أو واحداً أو نحوهما ، فاذا كل معقول وحده معقول مع غيره .

(الثالثة) - ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارناً لمعقول آخر ، وهذا ظاهر لأن المعقولة مع عبارة أخرى عن المقارنة . (الرابعة) - ان كل ما يصح أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلاً إذا كان مجرداً ، وذلك لأن ما يصح ان يقارن غيره إذا وجد في الخارج صح مقارنته لذلك الغير ، والمقارنة للغير هو معنى تعقل التجرد إذ تعقل المجرد لا يخلو اما ان يكون بحلول المجرد في معقوله أو حلول المعقول في المجرد أو حلولها في ثالث أو تقارنهما ، والثلاثة الأول باطلة لامتناعها بالنسبة الى الجوهر فتعين الرابع وهو المطلوب . وفي هذا الدليل أيضاً نظر من وجوه أقلها منع المقدمة الرابعة اذ صحة المقارنة في التعقل لا يستلزم صحة المقارنة في الخارج . هذا

ومنها القدرة ، وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في
التابع ، ومصححة للفعل

مضافا إلى ما تقدم سابقاً من عدم ثبوت مجرد سوى الله تعالى وكونه - عز
شأنه - مدركا مما قام عليه العقل والسمع كما سيأتي ، فلا نحتاج في الإثبات إلى
مثل هذا الدليل .

(مسألة) (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (القدرة) وهي حالة
موجبة لتأثير المتصف بها على وفق إرادته في الجملة ، (وتفارق) القدرة
(الطبيعة) التي هي عبارة عن الصفة المؤثرة بغير شعور مع تشابهها في التأثير
كالنار التي طبيعتها الإحراق ، (و) تفارق أيضاً (المزاج) وهو عبارة عن
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة . واستدل لمغايرة القدرة للطبيعة
(بمقارنة) القدرة (الشعور) بخلاف الطبيعة فانها تؤثر بلا شعور (و)
لمغايرتها للمزاج بـ (المغايرة في التابع) إذ ينبع القدرة ما ليس من جنسها
ويتبع المزاج ما هو من جنسه ، أى أن تأثيره من جنس تأثير الحرارة والبرودة
بخلاف تأثير القدرة .

ثم انهم قسموا الصفة المؤثرة إلى أربعة أقسام لأنها إما ان تؤثر مع
الشعور أو بدونه ، وعلى كل تقدير إما ان يتشابه التأثير أو يختلف : (الأول)
المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير ، وهي القوة الفلكية - ولكن لم يقم عليها
عندنا دليل - (الثاني) المقترنة بالشعور غير المتشابهة في التأثير ، وهي القدرة
الحيوانية (الثالث) غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير ، وهي القوة
الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير ، وتسمى النفس
النباتية .

(مسألة) (و) القدرة (مصححة للفعل) لا موجبة له ، فان القادر

بالنسبة ، وتعلقها بالطرفين ، ويتقدم الفعل لتكليف الكافر ولتنافي

هو الذي يصح منه الفعل والترك ، وهذا التصحيح (بالنسبة) إلى الفاعل
وأما صحة الفعل الذاتية - أي امكانه في نفسه - فأنها لا تحتاج إلى الفاعل
كما لا يخفى .

(مسألة) (و) القدرة (تعلقها بالطرفين) فإن القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيتساوى نسبه اليهما . وذهبت الأشاعرة إلى أنها متعلقة بطرف
واحد ، لوعهم أن القدرة مع الفعل لا قبله كما سيأتي مع . بيان فساد . وحيث
أنها مع الفعل لا يمكن أن تتعلق بالطرفين وإلا لزم اجتماع الضدين أو النقيضين
- وذلك محال - فتعلق القدرة بالطرفين محال .

(مسألة) (ويتقدم) القدرة على (الفعل) كما ذهب إليه الحكماء
والمعتزلة - خلافاً للأشاعرة فذهبوا إلى أن القدرة تقارن الفعل - ويدل على ما
قلنا وجوه :

(الأول) - (لتكليف الكافر) فإن الكافر حال الكفر أما أن يكون
يكون مكلفاً بالإيمان أم لا ، والثاني باطل بالضرورة حتى عند الأشاعرة فيبقى
الأول فنقول : الإيمان إما أن يكون مقدوراً له في هذا الحال أم لا ، فإن كان
مقدوراً له ثبت المطلوب لتقدم القدرة على الإيمان وإن لم يكن مقدوراً له لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالضرورة ولقوله تعالى : لا يكلف الله نفساً
إلا وسعها . .

(و) الثاني - (لتنافي) بين احتياج الفعل إلى القدرة وبين تقارن القدرة
للفعل ، وذلك لأن حال وجود الفعل يكون الفعل موجوداً فلا حاجة إلى شيء ،
فاحتياجه إلى القدرة يستلزم تقدمها وعدم تقدمها يستلزم عدم حاجته إليها .

ولزوم أحد محالين ، ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ، ولا استبعاد في تماثلها

(و) الثالث - (لزوم أحد المحالين) من حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل (لولاه) أي لولا تقدم القدرة . وذلك لأن القدرة مقارنة للفعل فاما أن نقول بقدمها - ويلزم قدم الحادث - أو نقول بحدوثها - ويلزم حدوث القدرة القديمة لأنها عين الذات - استدلال الأشاعرة على مذهبهم بأن القدرة عرض والعرض لا يبق زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وهو محال . وفيه أنه لم يقم دليل على أن العرض لا يبق زمانين بل الدليل على خلافه .

(مسألة) (ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر) بأن يكون مقدور واحد شخصي معلول لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير . وقد تقدم دليل ذلك في مبحث عدم إمكان اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، وحاصله أن يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه الى كل واحد منهما . نعم يمكن أن يكون شيء واحد مقدوراً لقادرين كما لا يخفى .

(مسألة) هل يمكن أن تكون قدرة شخص على مقدور شخصي مثل قدرته على مقدور شخص آخر كأن تكون قدرة زيد على نجارة هذا الخشب مماثلة لقدرته على نجارة ذاك الخشب الآخر أم لا ؟ احتمالان : ذهب جمع الى استبعاد ذلك واستدلوا بأنه لو كانت قدرته على هذا مماثلة لقدرته على ذاك لزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة ، لأن كلا من القدرتين المائلتين يصح أن تتعلق بكل واحد من ذين المقدورين ، فكما امتنع اجتماع قدرتين لقادرين على مقدور واحد كذلك يمتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد . (و) فيه نظر حيث أنه (لا استبعاد في تماثلها) فإنه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد ،

وتقابل المعجز تقابل العدم والملكة ، ويضاد الخلق لتضاد أحكامها ،
والفعل . ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ،
وبمختلف بالقياس

اما امكان تعلق قدرتين على سبيل البدل بمقدور واحد فلا امتناع فيه ، فالقدرتان
من قادر واحد كالتدرتين من قادرين . والحاصل انه يجوز وقوع التماثل في
القدرة سواء كانت من قادرين أو قادر واحد كما يجوز التماثل في غيرهما من الاعراض
(مسألة) (وتقابل) القدرة (المعجز) نحو (تقابل العدم
والملكة) ، فالمعجز عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً وهذا
بديهى لا يحتاج الى الاستدلال ، وقال قوم : ان المعجز يقابل القدرة تقابل
الضدين واستدلوا له بما لا يبنى .

(مسألة) (ويضاد الخلق) القدرة ، وفي بعض النسخ : ويضاد الخلق ،
وكيف كان فالقدرة شيء والخلق شيء آخر (لتضاد أحكامها) ، اذ القدرة
تقتضى تساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل
بلا روية وفكر ، وتضاد الأحكام لازم تضاد المتعلق .

(مسألة) (و) يضاد الخلق (الفعل) لتضاد أحكامها ، فان الفعل
قد يكون تكليفاً بخلاف الخلق - فتدبر .

(مسألة) في الالم واللذة (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (الالم
واللذة) وهما بدهيان كسائر الوجدانيات (و) قد يعرفان بأن (هما نوعان
من الإدراك تخصصا باضافة) فاللذة إدراك الملائمة والالام إدراك المنافي ،
فتخصص كل واحد منهما باضافتهما إلى الملائمة والمنافرة ، (وبمختلف) كل
واحد منهما (بالقياس) إلى المدرك ، فربما يكون شيء ملائماً لشخص فيوجب

وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لا غير ،
وقد يستند الالام إلى التفرق ، وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى ،

لذته ومنافراً لاخر فيستلزم ألمه ، كما أنه قد يختلف بالنسبة إلى شخص واحد
(مسألة) ذهب بعض إلى أن الآلة ليست شيئاً مستقلاً بل هي عبارة عن
دفع الالام ، فإن الجائع يلتذ بالطعام وليس ذلك إلا لرفعه ألم الجوع ، وكذا
من اجتمع في مثاته الالام ثم خرج إلى غير ذلك ، (و) لكن الإنحصار
في ذلك باطل لبداية أنه (ليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى
الحالة الطبيعية لا غير) بل هي على قسمين : الأول دفع الالام ، الثاني إدراك
الملائم بدون سبق ألم ، كما أنا فلتذ بالمنظر الحسن وإن لم تكن قبل ذلك متألماً
لفقده لعدم سابقة إحصار أو سماع أو تصور . والمناقشة في مثل هذا من
قبيل السفسطة .

(مسألة) قد يستند الالام إلى سوء المزاج المختلف ، والمراد به ما يرد على
العضو مع بقاء المزاج الطبيعي ، كاسعة العقرب فإن الالام فيه ليس لتفرق
الاتصال والاساوت ألم الإبرة وكذلك الحى والصداع وغيرهما ، ويقابل سوء
المزاج المتفق وهو الذى الذى يرد على العضو ويزيل مزاج الطبيعى فيكون
كالمزاج الطبيعى ، ككثير من الأورام خصرصاً داء الفيل ومثل داء الثعلب
وغيرهما . (وقد يستند الالام إلى التفرق) للاتصال فى العضو ، فإن من قطعت
يده يحس بالالام بسبب تفرق إتصالها عن البدن .

(مسألة) (وكل منهما حسي) كالالتذاذ بأكل الحلوى والتألم بالحريف ، وهى
كالالتذاذ بالجاء المترقب والتألم بالحس المتوعد مع عدم حصرهما ، (وعقلي)
كالالتذاذ بالمعارف والتألم بالجهل (وهو أقوى) . وهذه القسمة بنسبة فلا
يصنى إلى قول من زعم أنحصار الآلة والالام بالحسى .

ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم ، وأحدهما لازم مع التقابل ويتغير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره

(مسألة) في الإرادة والكراهة (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية (الإرادة والكراهة و) قد اختلف فيها فالمصنف (ره) على أن (همنوعان من العلم) فإن نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور أى فعله وتركه ، فإذا اعتقد نقماً في أحد طرفيه ترجع ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مختصاً لوقوعه منه ، فالإرادة اعتقاد النفع وبالعكس في الكراهة فهي اعتقاد الضرر وذهب آخرون - وهو الظاهر عندنا - إلى أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على مجرد العلم بالنفع أو الضرر ، فالإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة إنقباض يعقب اعتقاد الضرر ، ويدل على ما قلناه الوجدان . ثم إن الإرادة غير الشهوة فيجتمعان في الإرادة المقارنة لأنه كمن يريد أكل الحلو مشتهياً وتفترق الإرادة عن الشهوة في المريض المرید لشرب الدواء مع عدم إشتهائه وفي المشتهى للأكل الممنوع منه لمرض ونحوه .

(مسألة) (واحدما لازم) فإن الشخص إذا تصور الشيء فاما أن يريده واما أن يكرهه (مع التقابل) فلا يمكن اجتماعهما ولا إرتفاعهما . ويمكن أن يريد (ره) بذلك أن كل واحد من الإرادة والكراهة لازم للآخر فريد الشيء كله لئنه وكاره الشيء مرید لئنه فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقيهما بالمتقابلين ، كما قالوا في بحث الإمتناع والوجوب ان امتناع الوجود يلزم وجوب العدم ووجوب الوجود يلزم إمتناع العدم .

(مسألة) (ويتغير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره) يعنى أن المرید والكاره اما ان يكون هو الفاعل فيريد فعل نفسه أو ترك فعلها ، واما ان يكون غيره الفاعل فيريد الفعل من غيره والترك من غيره . وهذان

وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة ، فهذه الكيفيات تفتقر الى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الاعتباران متغايران فانها بالنسبة الى فعل المريد والكراهة محركة ومسكنة له ، بخلاف إرادة فعل الغير وكراهته فانها لا يوجبان شيئا في المريد والكراهة ، وهذا بديهي .

(مسألة) (و) الإرادة والكراهة (قد تتعلقان بذاتيهما) اذ قد يريد الإنسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء ، ويكون التغاير حفيظا بين الإرادتين والكراهتين ، اذ الإرادة الاولى متعلقة بالإرادة الثانية والثانية متعلقة بالمراد وهكذا في الكراهة . وعالف في تعلق الإرادة والكراهة بذاتيهما بعض بوجه لا يليق هذا المختصر . (بخلاف الشهوة والنفرة) فان الشهوة - وهي توقان النفس الى الامور المستلذة - لا يعلق أن تتعلق بتوقان آخر وكذا في النفرة ، ولذا لو قال أحد : « اشتهى ان اشتهى » ، لزم حمل كلامه على إرادة الإشتهاء .

ثم ان بين كل من الإرادة والشهوة ، والكراهة والنفرة عموما من وجه . مثلا : يريد المريض شرب الدواء ولا يشتهي ، ويشتهي أكل الطعام اللذيذ المضر ولا يريد ، وتجتمان في إرادة الصحيح الطعام اللذيذ . وكذا لا يكره المريض شرب الدواء مع انه يتنفر عنه ، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة بدون النفرة ، وتجتمان في الحرام المنفور عنه .

(مسألة) (فهذه الكيفيات) النفسانية التي ذكرناها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها (تفتقر الى الحياة) وهو ظاهر إذ لو لا الحياة لم يوجد شيء منها ، ثم فسر الحياة بقوله : (وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج) أي ان وجود هذه الصفة في الإنسان مشروط بأن يكون له

عندنا ، فلا بد من البينة ، وتفتقر الى الروح ، وتقابل الموت تقابل
العدم والملكة ،

مزاياه الخاص به ، اذ لكل نوع من المركبات مزاج خاص اذا وجد وجد ذلك
المركب واذا لم يوجد لم يكن ذلك المركب بل مركب آخر ، فاذا حصل في المركب
الانسانى هذا الاعتدال اللائق بنوعه على اختلاف مراتبه أوجد الله سبحانه
فيه الحياة فانبعث عنها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
المنافع ودفع المضار . ثم ان كون الحياة صفة تقتضى الحسن والحركة بشرط
الاعتدال انما هو (عندنا) اما الحياة في الله سبحانه وتعالى فليس كذلك بل
هى مقابل الموت بمعنى عدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وإلا فالحياة فيه
تعالى كسائر صفاته غير معلومة لنا كالأفلاك المقدسة .

(مسألة) (فلا بد من البنية) البنية هو البدن المؤلف من العناصر .
والحاصل ان الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحياة ، والحياة مشروطة بالمزاج
والمزاج لا يكون إلا بالتأليف من العناصر - أى البنية - اذ لولا التأليف
لا يتحقق المزاج .

(مسألة) (وتفتقر) الحياة مضافا الى احتياجها الى اعتدال المزاج ،
وهى البنية ، (الى الروح) الحيوانى ، وهى أجسام لطيفة بخارية تتكون من
لطيف الاخلاط الأربعة وتنبعث من القلب الى سائر البدن بواسطة عروق
نابثة من القلب .

(مسألة) (وتقابل) الحياة (الموت تقابل العدم والملكة) فالموت
عدم الحياة عن محل وجدت فيه كالعمى الذى هو عدم البصر عن محل وجد
فيه . وذهب بعض الى أن الموت تقابل الحياة تقابل الضدين ، واستدلوا بقوله
تعالى : « هو الذى خلق الموت والحياة ، وقد يؤل بأن المراد بالخلق التقدير .

ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والحجل والحقد

أقول : وفيه نظر .

(مسألة) (ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض) فالصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها كالأفعال الإرادية غير مأوفة ، والمرض مقابله . وما في كشف المراد من الإشكال غير واضح الوجه ، فإن ما ذكره من أقسام المرض كلها أسباب لطريان حالة هي سبب لعدم جريان الأفعال الطبيعية ونحوها غير مأوفة .

(مسألة) (و) من الكيفيات النفسانية (الفرح) وهو كسائر الصفات النفسية من الوجدانيات الغنية عن التعريف ، لكن ذكروا في سببه أنه : كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلاً قليلاً طلباً للوصول إلى الملتذ ، (والحزن) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاً قليلاً هرباً من المؤذى ، ولا بد أن يكون المراد من الطلب والهرب أعم من الفعل فإنه ربما يفرح الشخص بسبب علمه بأنه يكون بعد سنة أو أكثر أميراً ونحوه كما أنه يحزن بسبب علمه بأنه يموت بعد سنة مثلاً ، (والغضب) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلباً للإنتقام ، (والخوف) وهو : كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هرباً من المؤذى ، (والهم) وحيث أن سببه خير يتوقع وشر ينتظر تتحرك الروح الى الداخل والخارج من جهة تركه من الرجاء والخوف ، (والحجل) وينقبض الروح فيه أولاً الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً اذ هو مركب من فرح وفرح ، (والحقد) وهو : تقرر صورة المؤذى في النفس وينتج منه غضب ثابت مع عدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته ، ولذا يقل الحقد في الضعفاء بالنسبة الى الكبراء وفي الكبراء بالنسبة الى الضعفاء .

والمختصة بالكمية ، اما المتصلة كالاتقامة والاستدارة والانحناء والتقيير والتقييب والشكل والحلقة ، أو المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة

(مسألة) (و) من الكيفيات (المختصة بالكمية) وهي التي لا يكون عروضها بالذات الالكم ، فتمرض (اما) للكمية (المتصلة كالاستقامة والإستدارة والانحناء) العارضات للخط والسطح (والتقيير والتقييب) العارضين للسطح (والشكل والحلقة) العارضين للسطح والجسم التطيبي وسيأتي تفسيرهما ، (أو المنفصلة كالزوجية والفردية) للعدد فان هذه الكيفيات عارضة لكم أولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض .

(مسألة) (فالمستقيم) كما عرفه ارخميدس (أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين) ، فانه لو فرض نقطتان أمكن ايصالهما بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة : لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بديهي ، والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء واهل الغرب فعلا تصادم للبداية .

(مسألة) (وكما انه) أي الخط المستقيم (موجود) ضرورة (فكذا الدائرة) وهي على ما عرفوها سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز ، وتكون بحيث يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة بينها وبين ذلك الخط المحيط . وقوله : « فكذا الدائرة » ، اشارة الى رد من زعم ان الدائرة ليست موجودة ، واستدلوا بذلك بأن الخط مركب من أجزاء صغار غير قابلة للتقسيم ، ومن المعلوم ان الكرات الصغار اذا تلاقت وشكل منها دائرة لا تحصل منها الدائرة الحقيقية اذ يرتفع موضع القطب وينخفض موضع المنطقة . ولكن فيه ما ذكره العلامة (ره) بما لفظه . أن الدائرة المحسوسة موجودة . فاذا

والتضاد متنف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما . والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم ، ومع انضمام اللون يحصل الحلقة

وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء أملأناه به وان كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر - انتهى . هذا مضافا الى ان الاشكال مبنى على وجود جزء لا يتجزأ وقد أبطلناه سابقاً .

(مسألة) (والتضاد متنف عن المستقيم والمستدير) وذلك لأن المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه ، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد ، لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو ، واذا خلت الموضوع اتنى التضاد (و) كما لا تضاد بينهما (كذا) لا تضاد بين (عارضيهما) اعنى الاستقامة والاستدارة لما ذكر في إنتقاء التضاد عن معروضيهما ، وقد أشكل في الحكيم .

(مسألة) (والشكل هيئة احاطة الحد) الواحد كما في الكرة (أو الحدود) المتعددة اثنين كما في نصف الكرة أو أكثر كالمثلث والمربع وغيرهما (بالجسم) وربما يزداد : أو بالسطح ، لدخول شكل الدائرة (ومع انضمام اللون) الى الشكل (يحصل الحلقة) فهي عبارة عن الشكل واللون جميعاً ، فانهم لما وجدوا اجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح جعلوا للمركب منها اسماً واحداً وهو (الحلقة) . ثم ان الوضع الذي هو أحد المقولات غير الشكل والحلقة ، اذ هو عبارة عن ملاحظة نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وجموعها الى الخارج كما سيأتى .

الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهورى ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ
بالفعل أو بالقوة ويمرض للموجودات أجمع

(الثالث) من المقولات (المضاف) وهو النسبة المتكررة التي لاتعقل
الا بالقياس الى النسبة الاخرى كما ان النسبة الاخرى لاتعقل الا بالقياس
الى النسبة الاولى (وهو حقيقى) اذا اطلق على نفس الاضافة ، (ومشهورى)
اذا اطلق على معروضها ، وذلك كما يقال الأبيض الحقيقى هو البياض والأبيض
المشهورى هو الجسم المتصف بالأبيضية ، وقد يعكس الإصطلاح كما تقدم في
بعض المباحث السابقة ولا مشاحة فيه .

(مسألة) (ويجب فيه الإنعكاس) فكما ان الاب أب لابن كذلك الابن
ابن للاب . وهذا انما يكون فيما اذا نسب أحدهما الى الآخر من حيث ان
الآخر مضاف أيضاً بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فاذا قيل الاب أب انسان
لم يعكس فلا يقال الإنسان انسان للآب .

(مسألة) (و) يجب في المضاف أيضاً (التكافؤ بالفعل أو بالقوة)
فاذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجوداً
بالفعل ، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة كان الآخر موجوداً بالقوة ، فلا
تتحقق الإضافة بين موجود بالفعل وبين موجود بالقوة .

(مسألة) (ويمرض) المضاف (للموجودات أجمع) فيعرض
للجوهر كالأبوة والبنوة ، وللاكم كالأقلية والاكثية ، والكيف كالأحرية
والأبردية ، والابن كالأعلية والأسفلية ، والمتى كالأفدية والأحدثية ،
والإضافة كالأفريقية والأبعدية ، والوضع كالأشد من حيث الإلتصاف والانعناء
والملك كاكسى وأعرى ، والفعل كالأصلية ، والإفعال كالأشد من حيث
التقطع والتسخن .

وثبوتة ذهني والاتسلس ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه

(مسألة) (وثبوتة ذهني) فلا تحقق للاضافة في الخارج وفاقا لجمهور المتكلمين وكثير من الحكماء (والا) يكن ذهنياً بل كان خارجياً لزم محذورات (الاول) - التسلسل ، فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلوها في المحل إضافة بينها وبين المحل وهذه الإضافة مغايرة للإضافة الاولى فننقل الكلام اليها وهكذا ، واليه أشار بقوله : (تسلسل) . لا يقال . زيد مثلاً يحتاج في كونه مضافاً الى عمرو (بالابوة) الى الابوة أما نفس الابوة فلا تحتاج في إضافتها الى زيد الى اضافة أخرى ، فزيد مضاف بغيره والابوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل ، وربما يمثل له بأن المية تحتاج في كونها خارجية الى الوجود والوجود ولكن الوجود لا يحتاج الى الوجود فالمية موجودة بالوجود والوجود موجود بذاته أو يقال التزاق الورق يحتاج الى الصمغ أما التزاق الصمغ بالورق فلا يحتاج الى صمغ آخر حتى يتسلسل . (و) لكن هذا الجواب (لا ينفع) في رد التسلسل اللازم من كون الإضافة خارجية ، اذ (تعلق الإضافة بذاتها) انما ينفع في ان الإضافة لا تحتاج الى اضافة أخرى في إضافتها الى ذات المضاف . أما الذي ذكرنا من تقرير التسلسل بأن الابوة مثلاً حالة في محل وحلوها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل وهو يستدعي اضافة أخرى وهكذا فتعلق الإضافة بذاتها لا ينفع في رده . والحاصل أن التسلسل في المقام من جهتين والجواب انما ينفع في رده من الجهة الاولى لا الثانية .

(و) الثاني - من أدلة عدم كون الإضافة خارجية ما أشار اليه بقوله : (لتقدم وجودها) أي الاضافة (عليه) أي على وجودها ، فانها لو كانت موجودة كان لها مية ووجوداً فإلم تتصف المية بالوجود لم توجد الإضافة

ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى
ويختص كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف و

لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه ، وهو يهديى الاستحالة (و) الثالث - (يلزم) من
خارجية الاضافة (عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد) فان
الاثنين مثلا ثلثا الثلاثة ونصف الأربعة وخمسا الخمسة وثلث الستة وهكذا
وهذه كلها اضافات فيلزم ان يوجد بوجود الاثنين اضافات لانهاية لها ،
والمفروض انها موجودة والموجودات غير المتناهية محال .

(و) الرابع - (تكثر صفاته تعالى) اذ له سبحانه اضافات بالنسبة
إلى كل موجود اضافة العلم والقدرة والخلق الى غير ذلك ، فيلزم أن تكون
صفاته لا تنهى ، وهو محال - فتأمل .

(مسألة) اذا قلنا : زيد أب ، فذات زيد يسمى مضافا حقيقياً ،
مشهورياً ومفهوم الأدب يسمى مضافاً حقيقياً (و) اذا عرفت ذلك قلنا :
(يختص كل مضاف مشهورى بمضاف حقيقى) فلا يمكن ان يتعدد المضاف
الحقيقى فى مضاف مشهورى . مثلاً : لا يعقل قيام ابوتين باب واحد ، وكذلك
العكس فلا يمكن أن يتعدد المضاف المشهورى ويتحد المضاف الحقيقى بأن تقوم
ابوة واحدة بشخصين ، وهذا أمر واضح وقد يستدل للأول بلزوم قيام المثلين
بمعرض واحد وللثانى بلزوم قيام عرض واحد بمعرضين وكلامهما محال - فتأمل
(مسألة) الاضافة على قسمين لانه اما ان لا تكون اضافة أحد الطرفين
الى الآخر كاضافة الآخر اليه (فيعرض له الاختلاف) كالابوة والبنوة فان
نسبة الأب الى الابن بالابوة ونسبة الابن الى الأب بالبنوة ، (و) اما ان

الاتفاق إما باعتبار زائد أولاً . الرابع الأبن وهو النسبة الى المكان

تكون الاضافتان بنحو واحد فيعرض له (الاتفاق) كالاخوة فان نسبة أحد الشخصين الى الآخر بالاخوة كنسبة الآخر اليه في الرجلين . أما في الرجل والمرأة فالاضافتان مختلفتان . ومن هنا نشأ اللغز المشهور ان شخصاً قام في جماعة وقال مشيراً الى آخر : أيها الناس هذا أخي ولست بأخيه ، وهذا أبي ولست بابنه . فان القائل كانت امرأة .

(مسألة) عرّض المضاف الحقيقي على المضاف المشهورى (اما باعتبار زائد) في أحد الطرفين أوفيها (أولاً) فالاقسام ثلاثة : (الأول) ما لا يكون في الخارج أمر حقيقى باعتباره حصل الاضافة بين الشيئين كالتيامن والتماسر ، فان اتصاف اليمين والشمال بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما بل ليس في الخارج الا ذاتا اليمين واليسار . (الثانى) ما يكون في الخارج صفة حقيقية في أحد المضافين باعتبارها حصلت الاضافة بين الشيئين كالعالمية والمعلومية ، فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذى هو صفة حقيقية في ذات العالم فهنا امور ثلاثة : العالم والمعلوم والعلم واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى صفة حقيقية فيه والالزم اتصاف المعدومات والمتمتعات بالصفات الحقيقية . (الثالث) ان تكون الاضافة باعتبار صفة حقيقية في كل واحد من المضافين كالعاشقية والمعشوقية ، فان العاشق انما يكون عاشقاً باعتبار ادراكه كيفية في المعشوق والمعشوق انما يكون كذلك باعتبار وجود تلك الهيئة المدركة فيه .

(الرابع) من المقولات (الابن وهو النسبة الى المكان) بالحصول فيه ، أى كون الشيء في الجزء من غير فرق بين كونه أرضاً أو سماءً أو ماءً أو هواءً ، مثلاً : لو قلنا : زيد في الدار ، كان الابن غير الجسم وغير المكان

وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

ثم الابن حقيق وهو نسبة الشيء الى مكانه الخاص كالمثال ، وغير حقيق وهو
نسبته الى مكان عام .

(مسألة) في أنواع الابن (وأنواعه أربعة عند قوم) من المتكلمين
(هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لأن الجسم في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أم لا ، وعلى الأول فان كان بينهما وسط فهو
الافتراق أم لا فهو الاجتماع ، وعلى الثاني فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر وهو الحركة ، وبهذا
تبين أن الجسم يجتمع فيه أمران من الأربعة على سبيل الحقيقة لا يجتمعان
ولا يرتفعان . نعم قد يلاحظ هذه الأمور اعتبارية ، فزيد وعمر الجالسان في
مجلس مجتمعان باعتبار المجلس وان كانا مفترقين باعتبار الحقيقة ، كما ان راكب
السفينة ساكن باعتبار السفينة متحرك باعتبار السير .

(مسألة) في تعريف الحركة (فالحركة) عند الحكماء (كمال أول لما
هو بالقوة من حيث هو بالقوة) . أقول : يطلق الكمال بمعنىين : (الأول)
الشيء الحاصل بالفعل ، وإنما سمي كمالاً لأن في القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس
اليها (الثاني) الأمر اللائق بالمحل . والمراد بالكمال في المقام المعنى الأول . اذا
عرفت هذا قلنا : الجسم حال حصوله في المكان الأول يفرض له كمالان :
الأول الحركة الثاني الحصول في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين ، اذ مالم
تحصل هي لم يحصل السكون في المحل الثاني . وعلى هذا فالحركة كمال أول للجسم
الذي هو بالقوة في المكان الثاني . والحاصل ان الحركة كمال أول والوصول كمال ثان .
ولا يخفى ان حق العبارة ان يقال : الحركة كمال أول لما هو بالقوة في

أو حصول الجسم في مكان بعد آخر ، ووجودها ضروري

المكان الثاني . وقوله : « من حيث هو بالقوة » إشارة الى ان الحركة تفارق سائر الكمالات اذ الكمالات اذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل ، والحركة ليست كذلك إذ حصولها للجسم انما يكون لحصول الجسم في المكان الثاني وهو ليس بمحصل فعلا . وتوضيحه بلفظ القوشجي : فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال أول لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات ، فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته أو في شكله أو في نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة . أعني الحصول في المكان الآخر - انتهى . ولا ينبغي ان مثالنا بالمكان من باب ذكر احد افراد الحركة والا فالحركة عند السماء تقع في المقولات الآخر . (أو) تعرف الحركة بما ذكره المتكلمون من انها (حصول الجسم في مكان بعد آخر) . وبعبارة أخرى : انها عبارة عن الكون في المكان الثاني اذ ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني . وربما يعترض على ذلك بأن الحركة ليست هي الحصول في المكان الثاني اذ الحركة على الفرض تنتهي بالحصول في هذا المكان والجواب : انها الحصول الأول في هذا المكان وانما تنتهي في الآن الثاني لا في الآن الأول .

(مسألة) في كون الحركة ضرورية (ووجودها ضروري) خلافا لزينون وأتباعه حيث قالوا : انها ليست موجودة . واستدلوا لذلك بما تقدم من ان الحركة لو كانت حال حصول الجسم في المكان الأول فالمفروض ان

ويتوقف على المتقابلين والعنيتين والمنسوب اليه والمقدار ، فما منه وما اليه
قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران

الجسم لم يتحرك بعد ، ولو كانت حال حصوله في المكان الثاني فالمفروض أن
الحركة منتهية ، ولو كانت حال توسط الجسم بينهما وهو خلف لانه لا واسطة
بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثان . والجواب ما عرفت .

(مسألة) (ويتوقف) وجود الحركة (على) ستة أمور فلا بد في
تحقق الحركة منها : (المتقابلين) أي مامنه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة
وهو المنتهى ، وانما سماها متقابلين لتقابل المبدأ والمنتهى فلا يجتمعان في شيء
واحد باعتبار واحد . (والعنيتين) أي مابه الحركة وهو العلة الفاعلية وماله
الحركة وهو العلة القابلية التي هي عبارة عن الجسم . (والمنسوب اليه) أي
الذي فيه الحركة وهو المقولة لان الحركة انما تقع في المقولة كما سيأتي في قوله :
« في الحكم ، الخ . (والمقدار) أي الزمان فان الزمان مقدار الحركة .

(مسألة) (فما منه وما اليه قد يتحدان محلا) فيكون محل بدء الحركة
بعينه هو محل نهايتها كالنقطة في الحركة المستديرة فانها مبدأ الحركة الاستدارية
ومنتهاها لكن باعتبارين ، (وقد يتضادان) اما (ذاتا) فيكون مبدأ
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وهكذا ، (و) اما (عرضا) كالحركة من اليمين الى الشمال
فان ذات كل واحد من اليمين والشمال نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل تضاد
بالمعروض ، فان هذه النقطة مبدأ للحركة وتلك منتهاها .

(مسألة) (ولهما) أي للمبدأ والمنتهى - الذين تقدمنا بلفظ : مامنه وما
اليه - (اعتباران) : (الأول) - بالقياس الى ذى المبدأ وذى المنتهى
بالتضاييف فان المبدأ مضاف الى ذى المبدأ والمنتهى مضاف الى ذى المنتهى ،

متقابلان أحدهما بالنظر الى مايقالان له، ولو اتحدت علتان انتفى المعلول

اذ لاينفك تصور المبدأ من ذى المبدأ والمنتهى من ذى المنتهى كما لاينفك تصور الابوة عن البنوة . (الثانى) بقياس كل واحد الى صاحبه بالتضاد فان المبدأ مضاد للمنتهى كالعكس . وهذا اعتباران (متقابلان) فان التضاييف مقابل للتضاد كما لا يخفى . وقد عرفت أن (أحدهما) اى احد هذين الاعتبارين وهو التضاييف انما كان (بالنظر الى مايقالان له) وهو ذو المبدأ وذو المنتهى بخلاف الاعتبار الآخر الذى هو التضاد فانه انما كان بالنظر الى الآخر .

(مسألة) لا يمكن ان تكون العلة الفاعلية للحركة - وهى المحرك - متحدة مع العلة القابلية للحركة - وهى المتحرك - بمعنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه بل انما يتحرك الجسم بقوة موجودة اما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالقاسر (و) ذلك لوجهين :

(الاول) - انه (لو اتحدت علتان) الفاعلية والقابلية (انتفى المعلول) أى الحركة ، لأن الجسم اذا كان علة لحركة نفسه لكان علة لاجزاء الحركة أى الواقعة منها فى الآن الاول والثانى والثالث وهكذا . وحينئذ يكون الجسم مقتضياً لبقاء الجزء الاول وغيره الى الابد ، اذ يستمر المعلول باستمرار علته ولو بقى الجزء الاول من الحركة اقتضى أن لا يوجد الجزء الثانى لامتناع اجتماع اجزاء الحركة فى الوجود وبمجرد الجزء الاول لا يوجب الحركة فيكون ما فرضناه موجوداً غير موجود وهو خلف .

وان شئت قلت : ان الجزء الاول من الحركة اذا وجد فاما ان يبقى أو يعدم ، فان بقى فاما أن يتحقق الجزء الثانى أم لا ، فان تحقق الجزء الثانى لزم اجتماع الاجزاء للحركة التدريجية وهو محال . وان لم يتحقق لم يكن هناك حركة اذ لانكنى فى تحققها جزء واحد فقط ، وان عدم لم يكن مستنداً الى ذات

وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما

الجسم اذ يلزم منه بقاء العلة وانتفاء المعلول وهو محال .
 (الثاني) - ما أشار اليه بقوله : (وعم) المعلول - أى الحركة - جميع
 الاجسام ، فان الاجسام متساوية في المية فلو اقتضى الجسم لذاته الحركة لزم
 عمومها لكل جسم ويلزم منه ان يكون كل جسم متحركاً وهو معلوم العدم .
 لا يقال : هذان الدليلان غير تامين لما يرد عليهما من النقص بالقوة
 المودوعة في الاجسام . فان القوة المودوعة أمر مستمر الوجود كالمتحرك ولم
 يلزم من استمرارها انتفاء الحركة وكذلك هي في عامة الاجسام ولم يستلزم من
 عمومها عموم الحركة . وعلى هذا فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك أيضاً
 محركاً لذاته ، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين من انتفاء الحركة وعمومها .
 لانا نقول : فرق بين الجسم وبين القوة المحركة ، فان الجسمية في الجميع
 واحد بخلاف الطبائع فانها مختلفة ، فاذا كان الجسم علة للحركة لزم انتفائها لما
 تقدم (بخلاف الطبيعة المختلفة) فان الطبيعة تقتضى الحركة في بعض الأحوال
 - وهو الخروج عن المكان الطبيعي - فتقتضى الطبيعة حينئذ الحركة ليحصل
 الجسم في ذلك المكان ، فلا تكون الطبيعة لذاتها مقتضية للجزء الأول حتى يبقى
 الجزء الأول يبقائها بل تقتضى الجزء الأول ليحصل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء
 الأول بقاء الذات ، وكذلك لو كان الجسم علة للحركة لزم عمومها لما تقدم ،
 بخلاف الطبيعة (المستلزمة) للحركة (في حال ما) وهو حال خروج
 الجسم عن مكانه الطبيعي ، أما حال بقاءه في مكانه فلا تقتضى الحركة . هذا ،
 والا قرب ان يكون قوله : بخلاف الطبيعة المختلفة ، جواباً عن النقص بالعموم
 وقوله : المستلزمة ، جواباً للنقص بانتفاء المعلول ، وسوق الدليل على هذا
 لا ينبغي .

والمنسوب اليه اربع، فان بساط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم
اجزائها، والمضاف تابع وكذا متى والجددة دفعة

(مسألة) (والمنسوب اليه) أي المقولة التي تقع الحركة فيها (أربع)
الكم والكيف والالين والوضع، وأما باقي المقولات فلا تقع فيها الحركة،
(فان بساط الجواهر توجد دفعة) وتعدم دفعة فلا تقع فيها الحركة، اذ
الحركة في المقولة عبارة عن انتقال تلك المقولة من نوع منها الى نوع آخر منها
والجرهر البسيط لا يكون فيه التدريج، لما قلنا من ان وجوده دفي وفساده
دفي. (ومركباتها) أي الجواهر المركبة (تعدم بعدم اجزائها) فلا يقع
فيها الحركة، فان المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس يباق حال الحركة.
اذلو وقعت الحركة في جوهر مركب كان معناه زوال ذلك المركب تدريجاً حتى
يحصل مركب آخر مكانه وانعدامه يكون بانعدام احد اجزائه. وقد عرفت
ان انعدام البسيط دفي فانه عدم المركب ايضا دفي.

هذا، ولكن اختار جماعة من المحققين تحريك الجرهر. (والمضاف)
لا تقع فيه الحركة لانه (تابع) لموضوعه، فان كان موضوعه قابلاً للحركة
كان المضاف قابلاً لها والا فلا، لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع
أو تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلاً بالمفهومية. وقد عرفت
انه ليس كذلك (وكذا متى) مقولة غير مستقلة بل تابعة لموضوعه فالحركة فيه
بالتبعية فتحرك الكيف مثلاً من الصفرة - في التمر مثلاً - الى الحمرة يكون في
الزمان فرمان الاولى غير زمان الثانية فالحركة في الكيف - في المثال - وحيث
ان الزمان لازم لذلك المتغير يقع في الزمان نفسه تبدل. (والجددة) تقع
(دفعة) فلا تدرج فيها حتى تقع فيها الحركة.

ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ، ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه ولصدع الآنية عند الغليان

(ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال) لما عن الشيخ من أن المنتقل من التسخن الى التبريد - مثلاً - لا يكون تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معاً ، لأن التبريد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ، ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهاً الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقياً فالتبريد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فيبينها زمان سكون كما بين الحركتين الا بينيتين المتضادتين ، فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد .

(مسألة) في بيان الحركة في المقولات الأربع (ففي الكم) تقع الحركة (باعتبارين) : الأول التخلخل والتكاثف ، والثاني النمو والذبول . (أما الأول) فالتخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف عبارة عن نقصان مقدار الجسم من غير أن يفصل منه جزء ، والدليل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار وقرع ذلك في الخارج الذي هو أدل دليل على امكانه (لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه) أى على الماء . بيانه : ان القارورة اذا كبت على الماء لم يدخلها الماء فاذا مضت مضاً قوياً وسد رأسها بشئ بحيث لم يدخلها الهواء ثم كبت على الماء دخلها ، فعدم دخول الماء في الحالة الاولى ليس الا لممانعة الهواء الذي فيه عن دخول الماء بدخوله في الحالة الثانية لان المص اخرج بعض الهواء ، وحيث يتمتع الخلاء بصير الهواء الباقي متخلخلاً فلا بد وان يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص ، فاذا كبت القارورة على الماء داخلها الماء فماد الهواء المتخلخل الى مقدار الطبيعي . (ولصدع الآنية عند الغليان) فان الآنية

وحركة أجزاء المقتدي في جميع الأقطار على التناسب وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان السكون والبروز لتكذيب الحس لها

المملوءة ماء إذا شد رأسها شدا محكما ووضعت على النار حتى اشتد غليان مائها تنشق ، وليس ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازياد حجمه بحيث لاتسعه الآنية وليس ازدياد الحجم بتدخل النار او الهواء لفرض عدم المنفذ فيها . (وأما الثاني) - اعني الحركة في الكم باعتبار النمو والذبول - فاقول : النمو عبارة عن ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية ، والذبول عكسه فهو نقصان حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على النسبة الطبيعية . ومن ذلك يعرف الفرق بينها وبين السمن والهزال والورم والرجوع (و) كيف كان ف (حركة أجزاء المقتدي في جميع الأقطار على التناسب) دليل لحركة الجسم في الكم ، لأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ونقص مقدارها عند الذبول .

(مسألة) (و) تقع الحركة (في الكيف) وذلك (للاستحالة المحسوسة) فان الماء البارد يصير حاداً بالتدريج وبالعكس ، والحصرم ينتقل من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة وهكذا .

لا يقال : من المحتمل ان يكون في الماء أجزاء كامنة من النار ثم تظهر عند الحرارة ، وكذا أجزاء كامنة من البرودة ثم تظهر عند العكس وهكذا ، فتظهر كل جزء من الاجزاء الكامنة (مع) الحالة الملائمة لها . لانا نقول : (الجزم ببطلان السكون والبروز لتكذيب الحس لها) كاف في ابطال هذا الزعم ، فانه لو كان في الماء أجزاء كامنة من النار لزوم الحس بها عند ادخال اليد في الماوهكذا في سائر الكيفيات ، فيلزم الاحساس بالحلاوة عند مضغ الحصرم ،

وفي الآين والوضع ظاهر. ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار، والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف

(مسألة) (و) تقع الحركة (في الآين) بديهية ، فان المتحرك يتحرك من مكان الى مكان بل الحركة اللغوية والعرفية ليست الا في هذه المقولة (مسألة) (و) تقع الحركة في (الوضع) وهو (ظاهر) أيضاً ، فان معنى الحركة فيه ليس الا التغير من وضع الى وضع بالتدرج من غير تبدل المكان وكذلك الحركات الدولية . ثم ان الفرق بين الحركة الآنية والوضعية ظاهر .

(مسألة) في تقسيم الحركة الى الواحد والمتعدد . (ويعرض لها) أى للحركة (وحدة) اذا اتحد فيها امور ثلاثة (باعتبار وحدة المقدار) وهو الزمان ، فان الزمان لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لبداية ان الحركة في هذا اليوم غير الحركة في الغد . (والمحل) أى الموضوع ، فان الموضوع لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لوضوح ان حركة زيد غير حركة عمرو . (والقابل) أى المقولة التى فيها الحركة كالحركة الكيفية وغيرها ، أمام وحدة الموضوع والزمان فيمكن تعدد الحركة في المقولة كالجسم الواحد الذى يتحرك في الزمان الواحد حركتى الكيف والآين (واختلاف المتقابلين) أى مبدأ الحركة ومنتهاها (والمنسوب اليه) أى المقولة التى تقع فيها الحركة (مقتضى للاختلاف) في الحركة ، فالتحرك من اليمين الى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيهما ، بل مجرد اختلاف المبدأ أو المنتهى موجب لاختلاف الحركة ، كما ان الاختلاف في المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الآين مقتضى لاختلاف الحركة .

وتضاد الأولين التضاد ، ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام
ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة
ولا يختلف بهما المهية .

(مسألة) (وتضاد الاولين) أى المبدأ والمنتهى مقتضى (التضاد)
في الحركة ، فالحركة من الأعلى الى الأسفل تضاد الحركة من الأسفل الى
الأعلى والحركة من النمو الى الذبول تضاد الحركة من الذبول الى النمو وهكذا .
(مسألة) في ان انقسام الحركة ليس بالمبدأ والمنتهى ولا بالفاعل (ولا
مدخل للمقابلين) أى المبدأ والمنتهى (والفاعل في الانقسام) للحركة بل
انقسام الحركة تارة بانقسام الزمان فان الحركة في نصف يوم نصف الحركة
في يوم مع التساوى في السرعة والبطء ، وتارة بانقسام المتحرك فان الحركة
عرض حال في المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كانقسام اليباض بانقسام
الجسم الذى حل فيه اليباض ، وتارة بانقسام المسافة فان الحركة الى نصف
فرسخ نصف الحركة الى رأس فرسخ .

(مسألة) (ويعرض لها) أى للحركة (كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة) وهذان أمران نسيان غالبا ، فالسريع بطيء
بالنسبة الى الأسرع والبطيء سريع بالنسبة الى الأبطأ . نعم لا يمكن السرعة بحيث
تخرج الحركة عن الزمان والمكان ولا البطء كذلك ، فالمرتبتين للتين بعدهما
السرعة الخارجة عن الزمان والمكان او البطء الخارج عنهما لا تكونان نسبتين
بل حقيقتين ، ولهذا قيدنا النسبية بالغالب . (ولا يختلف بهما) أى بالسرعة
والبطء (المهية) لأننا نقسم جنس الحركة الى البطيء والسريع كما نقسمها الى
الصاعد والهابط ، وكما ان الصعود والهبوط واردان على مرتبة واحدة من المهية

وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلية لا تخل السكّنات والالما
احس بما انصف بالمقابل

كذلك السرعة والبطء . وربما يستدل لذلك بأن الكيفيتين في الحقيقة واحدة
وانما تختلفتان بالقياس ، فها هو سريع بالنسبة بطيء بالنسبة ، ولو كانت هناك
مهيّتان لزم صدقهما على مرتبة واحدة وهو محال اذ لا يعقل اجتماع المهيّتين في
وجود كما لا يعقل وجودان مع اتحاد المية .

(مسألة) في سبب البطء (وسبب البطء الممانعة الخارجية) كرمى الحجر
في الماء فانه يسير بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة (أو) الممانعة (الداخلية)
كثقل الجسم فانه سبب لبطء الحركة في الحجر المرمى الى فوق . و (لا) يكون
سبب البطء (تخل السكّنات) كما عن المتكلمين ، فالحركة السريعة تكون
السكّنات المتخللة فيها أقل من السكّنات المتخللة في الحركة البطيئة . فلو فرض
سهمان يقطع أحدهما نصف الميل في نصف ساعة ويقطع الآخر نصف الميل
في ساعة ، وفرض أن السكّنات المتخللة في حركة الأول عشرون تكون السكّنات
المتخللة في حركة الثاني أربعين . لكن هذا الرأي غير صحيح (والالما احس بما
انصف بالمقابل) أي ما أحس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء . بيان
ذلك ان نسبة السكّنات المتخللة بين حركات السيارة التي تمشي في الساعة
الواحدة فرسخاً الى حركاتها المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الطائرة
التي تمشي في الساعة الواحدة مائة فرسخ الى حركات السيارة ، فيلزم ان تكون
السكّنات المتخللة في حركة السيارة أكثر بمقدار مائة مرة تقريباً على حركات
السيارة ، ولازمه ان لا تكون حركة السيارة محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكّنات تزيد عليها بمائة مرة تقريباً . وان شئت قلت : يلزم ان تكون
للسيارة حركة واحدة ومائة سكون تقريباً وهكذا ، وهو بدسي البطلان .

ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلىن

(مسألة) كل حركة يكون لها رجوع سواء رجع في الخط الذى سار فيه - وتسمى بالحركة ذات الانعطاف - أم رجع في غير ذلك الخط - وتسمى بالحركة ذات الزوايا - لا بد وأن يحدث سكون في انتهاء الحركة الاولى وابتداء الحركة الثانية ، فلا تتصل الحركتان الذاهبة والراجعة . وإلى هذا أشار بقوله : (ولا اتصال لنوات الزوايا) وإنما سميت هذه الحركة بذوات الزوايا ، إذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع . مثلاً : لو رمينا حجراً إلى فوق ثم رجع نحو اليدين كان خط ذهابه ضلعاً للزاوية وخط رجوعه ضلعاً آخر ومحل اتصال الضلعين زاوية بديهة ، (و) كذا لا اتصال لنوات (الانعطاف) وإنما سميت هذه الحركة بذلك لعطف الجسم الذاهب ورجوعه .

ثم إننا لزم أن يكون بين الحركتين سكون (لوجود زمان آني الميلىن) أى أن الميل صعوداً وأن الميل هبوطاً مثلاً . بيان ذلك : أن الجسم له علة للصعود وهى القسرة وعلة للنزول وهى الطبع ، ففي آخر نقطة من نقاط الصعود تصحبه العلة القسرية - لامتناع انفكاك المعلول عن العلة - وفي أول نقطة من نقاط الهبوط تصحبه العلة الطبيعية - لذلك - وليس أن الوصول إلى المنتهى فهو أن الشروع في الهبوط لاستحالة اجتماع الميلىن المضادين ، فبين الآتين زمان لامتناع تنال الآتات وذلك الزمان لا حركة فيه ، وإلا لكانت اما إلى المنتهى واما عن المنتهى وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان السكون . وربما يتبدل لذلك دليل آخر وهو أن الحركة إلى فوق إنما تحدث بالقسر وكلما ازداد الجسم علواً ضعف القسر وقوى الطبع إلى أن يغلب الطبع على القسر فيرجع ، وغلبة الطبع على القسر لا تكون إلا بعد تعادلها - إذ لا ينقلب المغلوب من المظوية إلى الغالبة دفعة من غير تحلل تبادله للزوم الطفرة

والسكون حفظ النسب فهو ضد ، ويقابل الحركتين وفي غير الآين
حفظ النوع ، ويتضاد لتضاد ما فيه . ومن السكون طبيعي وقسري

المستحيل ، وحين التعادل لا بد وأن يكون الجسم ساكنا وإلا لزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال .

(مسألة) في تعريف السكون (والسكون) عند المتكلمين (حفظ
النسب) بين الأجسام الثابتة على حالها (فهو ضد) للحركة . وذهب الحكماء
الى كون السكون عديمًا وأنه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . فالتقابل
بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة (ويقابل) السكون (الحركتين)
المراد اما الحركة الى ذلك المكان المستقر فيه الجسم والحركة عنه ، واما
الحركة الوضعية والانبية ، واما الحركة المستقيمة والمستديرة . وعلى أى
حال فهذا كله تعريف للسكون في الآين ، (و) اما السكون (في غير
الآين) من سائر المقولات الكم والكيف والوضع فهو عبارة عن (حفظ
النوع) الحاصل بالفعل من غير تغيير بأن يقف الجسم - في الكم - فلا ينمو
ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف - وفي الكيف - لا يشتد ولا يضعف
- وفي الوضع - من غير تبدل الى وضع آخر .

(مسألة) (ويتضاد) بعض أفراد السكون مع بعض أفراد الآخر
كما يمرض التضاد في الحركة (لتضاد ما فيه) أى المقولة التى يقع فيه السكون
مثلا : السكون فى المحل الأعلى يضاد السكون فى المحل الأسفل وكذلك سكون
الجسم فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة وهكذا السكون فى الكم والوضع .
(مسألة) (ومن السكون) الذى هو عبارة عن حصول الجوهر فى
الحيز الذى هو جنس شامل للحركة والسكون (طبيعى) بأن يكون طبيعة
الشيء تقتضى الحركة أو السكون (وقسرى) يسكن أو يتحرك بالجبر على

وارادي ، فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا تكون دورية ، وفسريتها مستندة الى قوة

خلاف الطبيعة والارادة (وارادي) يسكن أو يتحرك بالارادة . وقد ذكر في وجه الحصر ان مبدأ كل من الحركة والسكون ان كان خارجا عن ذات الشيء فهو قسري وإلا فان كان مقارنا للقصد فهو إرادي وإلا فهو طبيعي .

(مسألة) (فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي) لأن الحركة أمر غير مستمر والطبيعة أمر مستمر ، فلو كانت الطبيعة علة للحركة لزم أن يتحرك الجسم دائما . وحيث ان الحركة الدائمة غير موجودة فليست الطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعي فتعمل الطبيعة حينئذ (ليرد الجسم اليه) أي الى الأمر الطبيعي (فيقف) لزوال شرط الحركة . ومثال الطبيعة في الآين الحجر المرمى الى فوق فانه يرجع وفي السكف الماء المسخن فانه يبرد ، وفي الكم الذابل للبرص فانه ينمر ، وفي الوضع ما لو كان أحد أطراف الدولاب أنقل ثم صار ذلك الطرف الى اليمين مثلا فانه يتحرك حتى يصل الثقيل الى تحت . (فلا تكون) الحركة الطبيعية (دورية) بأن يكون هناك جسم يتطلب بطبيعته حركة دورية ، إذ الحركة الطبيعية تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية طلبا للحالة الطبيعية والحركة الدورية ليس كذلك إذ كل نقطة فرضناها مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ولا يعقل أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع وعلى هذا تنحصر الحركات الطبيعية في الحركة المستقيمة .

(مسألة) (وفسريتها) أي الحركة القسرية (مستندة الى قوة)

مستفادة قابلة للضعف ، وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ،
وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة

في المتحرك (مستفادة) من مبدأ خارجي وتلك القرّة (قابلة للضعف)
كالحجر المرمى الى فوق فلا تزال القوة القاسرة تضعف الى أن تتعادل مع
الطبيعة فيسكن الجسم آنأ - كما تقدم - ثم تغلب الطبيعة فيرجع الجسم الى
نقطته المطلوبة .

(مسألة) (وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا) فليس له شرط
بخلاف الحركة الطبيعية التي عرفت انها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة أمر
غير طبيعي . ثم السكون منه قسري كالحجر الواقف في الهواء والرق المربوط
تحت الماء ، ومنه ارادي كسكون الحيوان في مكان ، ومنه طبيعي كسكون
الحجر على الأرض .

(مسألة) في تقسيم الحركة الى بسيط ومركب (وتعرض البساطة ومقابلها)
أي التركيب (للحركة خاصة) فبعض الحركة بسيطة كحركة الحجر المرمى الى
فوق وبعضها مركبة كحركة النملة على الرحى إذ اختلفت في الماهية كما لو ادير الرحى
الى اليمين وتحركت النملة الى اليسار فحركة النملة مركبة من الارادية والقسرية . ثم ان
تساوت الحركتان بأن حركت كل واحد منهما في الدقيقة فتراً مثلاً رؤى النملة
ساكنة وان زاد أحد الحركتين تقدمت النملة الى تلك الجهة بمقدار فضل حركة
الرائد على الناقص ، ثم انه لا يعقل السكون المركب ، ولذا قال المصنف (ره) :
« خاصة ، اما سكون الانسان على الأرض الذي ربما يقال انه مركب من
سكون ارادي للانسان وسكون طبيعي للأرض ففيه ان السكون واحد وإنما
يكون له سببان .

(مسألة) في ان جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - الذي

ولا يميل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور . الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه بالحصول فيه ، والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر المارضان لها باعتبار آخر

هو الحصول في الحيز - ليس له علة هي الكائنية حتى تطل الحركة والسكون بذلك المعنى (ولا يميل الجنس) أى الحصول في الحيز (ولا أنواعه) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (بما يقتضى الدور) وهو الكائنية ، وذلك لأن الكائنية محل عند السكون الذى هو حصول الجوهر في الحيز ، فلو كان الحصول في الحيز أو أنواعه معللاً بالكائنية لزم الدور . (مسألة) في المتى (الخامس) من المقولات (المتى وهو النسبة الى الزمان أو طرفه) أى الحد من الزمان وهو الآن (بالحصول فيه) أى في الزمان كالصوم في اليوم أو في طرفه كالوصلات والمهمات ، فان الوصول يقع في طرف من الزمان ولذا يسأل عنه بمتى .

ثم ان المتى حقيق اذا كان الزمان لا يفضل عن الشيء كوقوع الصوم في اليوم فان اليوم لا يفضل عن الصوم ، وغير حقيق وهو ما يفضل الزمان عن الشيء كوقوع الصلاة في اليوم . نعم لو قلنا الصلاة وقعت في ساعة كذا اذا استغرقتها كان المتى حقيقاً . والفرق بين المتى الحقيق والآن الحقيق ان المتى الواحد يشترك فيه كثير لوقوع أشياء كثيرة في زمان واحد بخلاف الآن الواحد فلا يقع فيه إلا شيء واحد .

(مسألة) في تعريف الزمان (والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر المارضان لها) أى للحركة (باعتبار) ليس هو الاعتبار ال (آخر) الذى به يمرض التقدم والتأخر ، فان بالاعتبار الأول لا يجتمع

وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ، ولا يفترق وجود معرضها ولا عدمه اليه

المتقدم والمتأخر أما بالاعتبار الثاني فإنها يجتمعان . قال العلامة : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدر باعتبارهما ، فإن الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض ، فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في التأخر منها ، وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره ، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجمع التأخر بخلاف أجزاء الحركة ، ويحصل للحركة تعدد عدد بالاعتبارين فالزمان مقدّر الحركة ويقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور . وإلى هذا أشار بقوله : « باعتبار آخر ، أي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان - انتهى .

(مسألة) (وإنما تعرض) هذه (المقولة) عنى متى أولا و (بالذات للمتغيرات) كالحركات ثم تعرض ثانيا (وبالعرض لمعرضها) فإن مالا تغير فيه لا يعرض له متى إلا باعتبار صفة متغيرة له ، فالجسم إنما يعرض له متى بواسطة عروض الحركة له .

(مسألة) في أن وجود الجسم الذي هو معرض المتغيرات لا يحتاج إلى الزمان (ولا يفترق وجود معرضها) أي وجود معرض المتغيرات (ولا عدمه) أي عدم معرضها (اليه) أي إلى الزمان ، وذلك لأن الزمان متأخر عن المتغيرات لأن الزمان مقدارها - والمقدار متأخر عن ذي المقدار - والتغيرات متأخرة عن المتغيرات لأن التغير وصف والوصف

والطرف كالنقطة وعدم في الزمان لا على التدريج ، وحدث العالم
يستلزم

متأخر عن الموصوف ، فالزمان متأخر عن المعروضات . فلو افترض وجود
المعروض وعدمه اليه لزوم الدور المحال .

(مسألة) (والطرف) للزمان ويراد به الآن (كالنقطة) فكما ان
النقطة ليست جزءاً من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان لأنه لو كان
جزءاً لزوم أحد الأمرين اما عدم تنامي التقسيمات أو وجود الجوهر الفرد ،
فانه لو كان غير قابل للتقسيم لزوم وجود الجوهر الفرد وقد تقدم بطلانه ،
ولو كان قابلاً لزوم عدم التناهي . وعلة في القوشى بأنه حد مشترك بين الماهي
والمستقبل من الزمان ، والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست أجزاء
لها وإلا لما أمكن تقسيمها الى ما يريد تقسيمها اليه ، لأن التنصيف يكون تليفاً
والتلث تخميساً وعلى هذا .

(و) ان قلت : الآن جزء من الزمان لأن عدم الآن سواء كان تدريجياً
أو دفئياً ثبت جزئيته : اما لو كان تدريجياً فلا نه اذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون
له امتداد فلا يكون آنأ بل زماناً ممتداً وهو خلف ، واما لو كان دفئياً فلا نه
يتصل حيثئذ وجوده بعدمه ، إذ لو لم يتصل لكان الآن في الزمان الذي بين
وجوده وعدمه لا موجوداً ولا معدوماً وهو محال ، واذا اتصل وجوده بعدمه
لزم تنالي الآفات المستلزم لتركب الزمان منها وهو باطل لعدم كون الزمان مركباً
قلنا : (عدمه في الزمان) الذي بعده (لا على التدريج) ولا على
الدفعة ، فان عدم الشيء قد يكون في آن كعدم الجسم وقد يكون في الزمان
تدرجاً كعدم الحركة أو بدون تدرج كاللائماسة وعدم الآن - فتأمل .

(مسألة) (وحدث العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (يستلزم

حدوثه . السادس : الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين ،
وفيه تضاد وشدة وضعف . السابع : الملك وهو نسبة التملك . الثامن
والتاسع : أن يفعل وأن يفعل

حدوثه (أى حدوث الزمان ، لما تقدم من ان كل ماسوى الله تعالى فهو حادث
والزمان منه فهو كذلك .

(مسألة) فى الوضع (السادس) من المقولات (الوضع وهو هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين) نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة
أجزائه الى الامور الخارجة عنه ، كالقيام من مقولة الوضع وهو هيئة تعرض
لجسم الانسان باعتبار نسبة رأسه الى رجله بهذه النسبة الخاصة ونسبة رأسه
الى فوق ، ولهذا كان الانتكاس والجلوس وضعين آخرين لفقد النسبة الثانية
فى الانتكاس وفقد النسبة الاولى فى الجلوس .

(مسألة) (وفيه) أى فى الوضع (تضاد) كالقيام فانه ضد
للانتكاس (وشدة وضعف) فان الشيء قد يكون أشد اتصافاً من غيره
فيكون ذلك الغير أضعف اتصافاً وهكذا .

(مسألة) فى الملك (السابع) من المقولات (الملك وهو نسبة التملك)
المراد بالتملك الملك أى الحاصل من المصدر لا المصدر . وقد يعبر عن هذه المقولة
بالجدة . وتعريفها انها هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم الى ما يلاصق جميعه أو
بعضه بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلخ والتختم . ثم ان هذه المقولة قد تكون ذاتية
كنسبة اهاب الكيش اليه وقد تكون عرضية كالتعميم والتقصص .

(مسألة) فى مقولتى الفعل والانفعال . (الثامن والتاسع) من
المقولات (أن يفعل وأن يفعل) وهما تأثير الشيء فى غيره وتأثر ذلك

والحق ثبوتهما ذهناً وإلا لزم التسلسل .

الغير عنه كتأثير النار في الماء وتأثير الماء بها ، (والعق ثبوتهما ذهناً) ولا ثبوت لهما في الخارج (وإلا لزم التسلسل) لأن ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة الفعل فيهما ولها نسبة الانفعال الى العلة . وهذا يستدعي ثبوت فعل وانفعال آخر وهكذا الى غير النهاية .



مركز تحقيقات كليات علوم الدين الإسلامي

(المقصد الثالث)

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول :
(الفصل الأول) في وجوده . الموجود ان كان واجباً فهو
المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل .

الثاني في صفاته : وجود العلم بـ عدمه ينفي الإيجاب

(المقصد الثالث) من مقاصد الكتاب (في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول) :
(الفصل الأول في وجوده) والدليل على ذلك ان (الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب) لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وان كان في إطلاق لفظ الواجب عليه نوع اشكال لتوقيفية الأسماء والصفات ، (وإلا) يكن واجباً (استلزمه) لأن الممكن الموجود ان كان مستنداً الى غيره من الممكنات فان ذهبت سلسلتها الى ما لانهاية له لزم التسلسل وان رجعت الى بعض أفرادها المتقدمة لزم الدور وكلاهما باطل (لاستحالة الدور والتسلسل) كما تقدم .
وربما يقال : ان قوله تعالى : « أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ، اشارة الى هذا ، إذ الحضور على كل شيء يستلزم سبقه عليها ، والممكن لا يعقل أن يكون سابقاً .

الفصل (الثاني في صفاته) تعالى وفيه مسائل :

(مسألة) في انه تعالى قادر مختار (وجود العالم) بل كل ذرة من ذراته (بعد عدمه ينفي الإيجاب) في الفاعل ، خلافاً لشرذمة من الفلاسفة

والواسطة غير معقولة، ويمكن عروض الوجوب والامكان للآثر باعتبارين

القائلين بكونه تعالى فاعلا بالايجاب . والدليل على المختار انه لو كان فاعلا بالايجاب لزم اما قدم العالم أو حدوثه تعالى ، وذلك لأن المؤثر الموجب يلزمه أثره فان كان المؤثر قديما لزم قدم العالم وان كان العالم حادثا لزم حدوث المؤثر . لئلا يلزم التفكيك بين العلة الموجبة والمعلول . وقد عرفت حدوث العالم وقدم الباري تعالى . وللخصم في المقام شبهات نذكرها مع جوابها :

(الاولى) - لم لا يجوز أن يكون الباري قديما موجبا للعالم حادثا إذ الحوادث لا يدل على اختيار الباري لامكان أن يكون للباري معلول قديم ذواختيار ؟ (و) الجواب ان (الوساطة) بين الباري والعالم (غير معقولة) إذ الوساطة اما مجرد واما مادي وكلاهما مستحيل : اما المجرد فقد تقدم عدمه إذ لو كان الصادر الأول مجردا لم يعقل وجود مادي أبدا ، واما المادي فلا أنه لا يعقل قدمه إذ هو متغير والمتغير غير قديم .

(الثانية) - ان القدرة على الشيء بمعنى محبة الفعل والترك محال ، لأن المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الآثر ، لامتناع تخلف الآثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الآثر ، وعليه فليس المؤثر قادرا بل موجبا . (و) الجواب : ان القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وان اجتمعت مع ارادة الترك امتنع ، فالفعل في حد ذاته بما تشمله القدرة وان كان (يمكن عروض الوجوب) او الامتناع (والامكان للآثر باعتبارين) فباعتبار ذاته يمكن وباعتبار ارادة المؤثر ولا إرادته واجب او ممتنع . والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدها يمكن وباعتبار وانضمام الإرادة اليها واجب أو ممتنع . وهذا ما يقال : ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ، (الثالثة) - ان الآثر ان كان حاصلا فهو واجب - لان الشيء مالم يجب

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد
وعومية الملة تستلزم عمومية الصفة ، والأحكام والتجريد واستثناء كل
شيء اليه دلائل العلم

لم يوجد - وان كان معدوما فهو ممتنع - لان الشيء ما لم يمتنع لا يعدم - فلا قدرة
في البين . (و) الجواب انه لا مانع من (اجتماع القدرة على) الوجود في
(المستقبل مع العدم) في الحال كما لا مانع من اجتماع القدرة على العدم في
المستقبل مع الوجود في الحال ، فالممكن في كل من حالي وجوده وعدم تحت
القدرة باعتبار ابقاء حاله أو تبديله الى ضده .

(الرابعة) - ان القادر لا تتعلق قدرته بالعدم لان العدم ليس شيئاً حتى
تتعلق القدرة به ، فلا تتعلق قدرته بالوجود لان القادر هو الذي يمكنه الفعل
والترك ، واذا اتنى امكان الترك اتنى امكان الفعل . (و) الجواب ان
القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، وليس لا يفعل عبارة عن
فعل العدم حتى يقال : العدم نفي بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل . والحاصل
ان (انتفاء الفعل ليس فعل الضد) .

(مسألة) في عموم قدرته تعالى (وعمومية الملة) أي عموم علة القدرة
وهي الامكان ، فان علة القدرة الإمكان اذ الواجب والممتنع لا يتعلق بهما
القدرة (تستلزم عمومية الصفة) أي القدرة . وربما يقال في بيان العموم :
ان المقتضى للقدرة هو الذات والمضجع للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها .

(مسألة) في انه تعالى عالم (والاحكام والتجريد واستناد كل شيء
اليه دلائل العلم) هذه وجوه ثلاثة تدل على علة تعالى : (الاول) - انه

والأخير عام والتغاير اعتباري

تعالى فعل الافعال المحكمة العجيبة التي لم تدرك العقلاء بعد كثيراً من جزئياتها ومن فعل الافعال المحكمة كان عالماً بالضرورة . (الثاني) - انه تعالى مجرد كما سيأتي بيانه عند كونه تعالى ليس بجسم ونحوه وكل مجرد عاقل لما تقدم ، لكن فيه ما عرفت هناك من انه لا دليل على الكبري . (الثالث) - ان الباري تعالى علة لجميع الاشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، اما انه علة لجميع الاشياء فلانها ممكنة وكل ممكن مستند اليه كما تقدم ، واما انه عالم بذاته فلان العلم بهارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالماً بذاته ، واما ان العلم بالعلة تستلزم العلم بالمعلول فلما تقدم . هذا لكن في المقدمتين الأخيرتين نظر .

(مسألة) في عموم علمه تعالى (و) الدليل (الأخير عام) يدل على عموم علمه تعالى لجميع الاشياء صغيرها وكبيرها جرورها وعرضها محسوسها ومعقولاتها الى غير ذلك من الأقسام . وهذا بخلاف الوجهين الأول والثاني فانها يدلان على العلم في الجملة ، لكن حيث عرفت النظر في الدليل الثالث فالدليل على العموم هو السمع المتجاوز حد التواتر ، والاستناد اليه غير مستلزم للنور اذ تصديق الرسول لا يتوقف على عموم العلم . وقد يذكر لعموم العلم بعض الوجوه الاخر لا مجال لنقلها في هذا المختصر .

(مسألة) لما استدلل لعموم علمه تعالى أشار الى الجواب عن شبه أوردها على عموم علمه تعالى : (الأولى) - في اعتراض من نفى علمه بذاته ، وذلك لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، اذ نسبة الشيء الى نفسه محال فلا بد من المغايرة بين العلم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته . (و) الجواب ان (التغاير اعتباري) فان ذاته تعالى من حيث كونها عالة مغايرة لها من حيث

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده ، لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا ، وتغير الإضافات ممكن

كونها معلومة ، وهذا المقدار من التباير كاف في تحقق النسبة المصححة لتعلق العلم (الثانية) - في اعتراض من نفى عليه بغيره وأثبت عليه بذاته ، واستدل لذلك بأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرقسة في العالم ، ولا اشكال في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات ، وهو مستلزم لكونه تعالى محلاً للحوادث المعلوم بطلانه . (و) الجواب انه (لا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده) تعالى ، اذ ليس عليه سبحانه بالارتسام بل نقول : ان عليه بالامور أعلى من علمنا بها (لان نسبة الحصول للمعلومات (اليه) تعالى (أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) لما قالوا من ان حصول الاشياء عنده حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان .

(الثالثة) - في اعتراض من نفى عليه بالجزئيات الزمانية المتغيرة ، واستدل لذلك بأن الجزئ متغير فلو كان معلوما له تعالى فعند تغيره اما ان لا يتغير العلم فيلزم الجهل واما ان يتغير فيلزم تغير الذات لان العلم عين الذات وكلا الجهل وتغير الذات مستحيل (والجواب) ان التغير انما هو في الاضافة لافي الذات ولا في الصفات الحقيقية ، فالعلم كالقدرة التي تغير نسبتها و اضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها (وتغير الإضافات ممكن) لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ، فتحصل انا نختار تغير العلم ولا يلزم منه تغير الذات . وربما يمثل العلم بالنور فكما ان النور لا يتغير بتغير المنور كذلك العلم (الرابعة) - في اعتراض من قال : انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها واستدل لذلك بأنه لو علمها حينئذ لزم أن تكون تلك الحوادث واجبة وممكنة

يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين ، وكل قادر عالم حي بالضرورة
وتخصيص بعض الممكنات بالاجاد في وقت يدل على ارادته تعالى ،
وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل أو تعدد القدماء

والثاني باطل للتناقض بين الوجوب والامكان فالمقدم مثله . بيان الملازمة : انها
حادثة فتكون ممكنة ومتعلقة للعلم فتكون واجبة وان لم تكن واجبة امكن ان
لا توجد فيقلب العلم جهلا وهو محال . (و) الجواب انه لانسلم التناقض بين
الوجوب والامكان ، اذ (يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين)
فباعتبار النظر الى ذاته يمكن وباعتبار النظر الى علته واجب .

(مسألة) في انه تعالى حي . قد تقدم انه تعالى قادر عالم فاذا ضممنا هذه
هذه الصغرى بكبرى (و) هي ان (كل قادر عالم حي) يسج كونه تعالى حيا
(بالضرورة) والخوض في كيفية حياته كالخوض في كيفية خلقه وقدرته في
غير خلقه لانها خارجة عن ادراك البشر .

(مسألة) في انه تعالى مريد (وتخصيص بعض الممكنات بالاجاد)
دون بعض مع استواء نسبة القدرة الى الكل كما ان تخصيص الموجودات
بالاجاد (في وقت) دون وقت (يدل على ارادته تعالى) اذ هذا التخصيص
لا يصلح ان يكون مستندا الى العلم والقدرة لفرض ان الجميع معلوم مقدور
وليس هناك امر غير الإرادة يصلح للاستناد اليه كما لا يخفى .

ثم انهم قد اختلفوا في الإرادة : فالاشارة قالوا انها صفة مغايرة للعلم
والقدرة وسائر الصفات ، والمهتلة قالوا انها هي العلم بالتفجع وسموها بالداعي ،
واختارها المصنف (ره) وقال : (وليست) الارادة (زائدة على الداعي)
اي مغايرة له (والا) فلو كانت مغايرة للداعي (لزم التسلسل او تعدد القدماء)

والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات

لانه ان كان قديماً لزم تعدد القدمات وان كان حادثاً احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر ويلزم التسلسل. أقول : الظواهر النقلية تدل على كون الارادة مغايرة للعلم كغايرة القدرة له ، وما ذكره المصنف (ره) منظور فيه اذ لقائل ان يقول العلم ان كان قديماً لزم تعدد القدمات وان كان حادثاً لزم التسلسل لاحتياج كل حادث الى علم سابق . وما يظهر من بعض النقل من كون الارادة من صفات الفعل غير منافية للظواهر الدالة على كونها من صفات الذات للزوم حملها على ما يحمل عليه ليظهر منه ان العلم حادث كقوله : تعلم حتى نعلم ، وغيره .

(مسألة) في انه تعالى سميع بصير (والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك) لتواتر الآيات والاخبار بأنه سميع بصير (والعقل) دل (على استحالة الآلات) اي البصر والسمع ، لما سيأتي من انه تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً ، بل والنقل دل على ذلك أيضاً كما لا يخفى على من راجع الاخبار . ثم ان بعض المتكلمين احتج لاثبات السمع والبصر له من طريق العقل وذلك لانه حي وكل حي يصح كونه سميعاً وبصيراً وكل ما يصح له من الكمالات ثابت له بالفعل لان خلوه تعالى عن صفة كالية نقص وهو محال في حقه .

بقي في المقام ان بعضهم ذهبوا الى كون الصفتين راجعتين للعلم ، فالمنع كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات . ولى فيه نظر اذ السمع غير العلم بالمسموع كما ان النظر غير العلم بالمنظور ، والظواهر النقلية دلت على كونه سميعاً بصيراً فلا وجه لرفع اليد عن ذلك . نعم ليس سمعه وبصره بالآلة كما في حقنا ولا دليل على انه كلها ليس بالآلة لا بد وان يكون بمعنى العلم - فبصر .

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول، وانتفاء
القبح عنه تعالى يدل على صدقه

(مسألة) في انه تعالى متكلم (وعومية قدرته تدل) على امكان
صدور الكلام منه والسمع يدل (على ثبوت الكلام)، وانما شرحنا هكذا
لوضوح ان عموم القدرة لا ربط له بثبوت الكلام. وكيف كان فلا خلاف بين
المسلمين بل الملمين في انه تعالى متكلم، قال الله تعالى: «وكلم الله موسى تكليمًا»
لكنهم اختلفوا في ان كلامه هل هو حادث او قديم: فالاشاعة ذهبوا الى ان
كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى
الكلام النفسى، وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف، وانه قديم
قالوا وليس الكلام النفسى امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا انشاء ولا غير ذلك.
والمعتزلة قالوا: ان كلامه تعالى عبارة عن انه تعالى اوجد اصواتا وحروفا في جسم
من الاجسام كالشجرة في قصة موسى عليه السلام تدل هذه الأصوات والحروف على
المراد. (و) هذا هو الحق لان الكلام (النفسانى غير معقول) اذ لا يعقل
ثبوت معنى غير صورة نفسية ولا علم ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك،
والقياس الذى رتبوه - من ان كلامه تعالى صفة له فكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه قديم - باطل لبطلان الصغرى ان اريد كونه صفة الذات والكبرى ان
اريد كونه صفة الفعل.

(مسألة) في انه تعالى صادق (وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه)
اقول: لا يختص الصدق بالكلام فانه يجرى في الكتابة والإشارة وغيرهما
لكن لما كان الغالب كونه صفة للكلام عقب المصنف بحث الكلام به. وقد
اتفقت الامة على كونه تعالى صادقا، ويدل عليه - مضافا الى السمع - العقل،
فان الكذب لا يصدر الا عن العاقر الذى يضره الصدق او عن الجاهل الذى

ووجوب الوجود يدل على سر مديته ونفي الزائد والشريك والمثل

لا يعلم بكون الكلام كذباً او كون الكذب قبيحاً . وقد تقدم انه تعالى قادر عالم .
وقد يقال بأنه تعالى حكيم والكذب ينافي الحكمة فلا يصدر عنه .

(مسألة) في انه تعالى باق الى الابد كما هو كان من الازل (ووجوب
الوجود يدل على سر مديته) اذ الواجب - كما تقدم - عبارة عما يتمتع عدمه
وكما امتنع عدمه لزم بقاءه ، كما ان الممتع يتمتع وجوده الى الابد . ثم ان
وجوب الوجود كما يدل على البقاء يدل على القدم كما لا يخفى . ثم انهم اختلفوا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشعري وتابعوه لان
الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم او القادر
ام لا كما عليه الجمهور اذ ليس معنى البقاء الا استمرار الوجود وهذا ليس أمراً
زائداً على اصل الوجود ؟ (و) هذا هو الحق فان نفس وجوب الوجود يدل
على (نفي الزائد) اذ هو يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان
محتاجاً الى الغير - هذا الخلف .

(مسألة) في انه تعالى واحد لا شريك له (و) ذلك لان وجوب
الوجود يدل على نفي (الشريك) فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو كان في
البن واجبا الوجود لكان لهما جهة اشتراك وجهة امتياز - اذ لولا جهة الاشتراك
لم يشتركا في صفة الوجوب ، ولولا جهة الامتياز لم يكونا اثنين - وحيث يلزم
تركيب الواجب ، لجزء الواجب لو كانا واجبين لزم التسلسل ان تنقل الكلام
في كل جزء وان كانا ممكنين لزم الخلف ، اذ باجتماع ممكنين لا يتحقق الواجب
(مسألة) في انه تعالى مخالف لسائر المهيئات ولا مثل له (و) ذلك لان
وجوب الوجود يدل على نفي (المثل) اذ لو كان له مثل كانا شريكين في
المية ممتازين بامتيازات خارجية فيلزم التركيب الذي سبق استحالة فاعن بعض

والتركيب بمعانيه والعدد والتحيز والحلول

من ان ذاته تعالى مساوية لغيره من النوات وانما يخالفها بحالة توجب اموراً اربعة: الحية والعالية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة الالهية في كمال البطلان.

(مسألة) في انه تعالى غير مركب (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (التركيب بمعانيه) من العقلي المركب من الجنس والفصل والخارجي بأقسامه كالتركيب من الجوهر والعرض والجوهرين والعرضين وغيرها. والدليل عليه ما تقدم من استلزام التركيب النسلسل او الخلف وكلاهما باطل محال.

(مسألة) في انه تعالى لا ضد له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (العدد) فان الضدين ذاتان وجوديان يتعاقبان في المحل او الموضوع والواجب لا محل له ولا موضوع، فان وجوب الوجود يقتضي التجرد... فان غير المجرد متغير وكل متغير حادث ممكن. والمجرد مبرأ عن المحل والموضوع (مسألة) في انه تعالى ليس بمتحيز (و) ذلك لأن وجود الوجود يدل على نفي (التحيز) لما قلنا في نفي العدد من ان واجب الوجود مجرد والمجرد لا حيز له فان المتحيز لا ينفك عن الاكوان وكل ذي كون حادث - لانه لا ينفك عن الاكوان الحادثة وكلها لا ينفك عن الحوادث فهو حادث - والوجوب يطارد الحدوث. ثم انه يلزم من نفي التميز نفي الجسمية وذلك لأن كل متحيز جسم كالعكس، كما ان لازم نفي التركيب نفي الجسمية اذ كل جسم مركب.

(مسألة) في انه تعالى لا يحل في غيره (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الحلول) فان الحلول يلزم المحدودية بمحدود المحل - والا لم يكن حالاً في ذلك - والمحدودية يناقض التجرد والواجب مجرد فالوجوب ينفي الحلول

والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة

(مسألة) في انه تعالى لا يتحد بغيره ، ولا يخفى ان الاتحاد غير الحلول
اذ الاتحاد معناه صيرورة الشيئين شيئاً واحداً والحلول معناه التبعية الخاصة
بعد فرض بقائهما على الاثنية . (و) كيف كان فوجوب الوجود ينفي
(الاتحاد) اذ الواجب لو اتحد بغيره لكان واجباً ممكناً وهو بديهي الاستحالة
هذا مع قطع النظر عن استحالة الاتحاد بنفسه - ولو في غير الواجب - لما
سبق من ان الشيئين بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين أو معدومين أو احدهما
موجوداً والآخر معدوماً وفي الاحوال الثلاثة للاتحاد .

(مسألة) في انه تعالى لاجبة له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل
على نفي (الجهة) اذ كل ذي جهة فهو في المكان وكل ما في المكان لا يخلو عن
الاكران وكل ذي كرن حادث والحدوث ينافي الوجوب . وما دل من الشرع
على انه استوى على شيء فلا بد من تأويله بالعقل والنقل الصريح .

(مسألة) في انه تعالى ليس محلاً للحوادث (و) ذلك لأن وجوب
الوجود يدل على نفي (حلول الحوادث فيه) تعالى بأن يوجد فيه شيء بعد
العدم ، اذ حلول شيء في شيء يلزم انفعال المحل والافعال من لوازم الممكن
- لانه شيء يمكن وجوده وعدمه - فالواجب لا يتصف به . واما الاضافات
التي توجد وتعدم ككونه تعالى خالقاً لزيد في هذا اليوم دون غيره . ورازا لعمرو
في هذه السنة دون غيرها وهكذا فانما هي امور خارجة عن الذات .

(مسألة) في انه تعالى غني غير محتاج (و) ذلك لأن وجوب الوجود
يدل على نفي (الحاجة) اذ الاحتياج من صفات الممكن وهو ينافي الواجب
بيانه : ان الاحتياج انما هو في الامر المعدوم الممكن وجوده فالممتنع ليس
بمحتاج والواجب ليس بمحتاج . وان شئت قلت : ان واجب الوجود لا يكون محتاجاً

والآلم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عينا

في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده - فرضاً - إلى شيء والآلم يكن واجباً .
(مسألة) في أنه تعالى لا يتألم (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على
نفي (الآلم مطلقاً) عقلياً كان الآلم كادراك الجهل أو خيالاً كادراك الصفة في
الناس أو مزاجياً كادراك الحرق أو القطع أو نحوهما ، فإن الآلم يستلزم تغير حال
المؤلم والواجب لا تغير فيه ، اذ التغير انفعال والانعزال من خواص الممكن
كما عرفت .

(مسألة) في أنه تعالى لا يلتذ (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل
على نفي (اللذة) أما (المزاجية) منها فواضح لأنها من توابع الجسم
ووجوب الوجود يناقض الجسمية التي هي تلازم الامكان ، وأما العقلية فقد
اثبتنا بعض له تعالى وتبعهم المصنف (ره) بقريضة تخصيصه نفي اللذة بالمزاجية
واستدلوا لذلك : بأنه تعالى مدرك لأكل الوجودات الذي هو ذاته فيكون
ملتذاً به . وفيه نظر لأن وجوب الوجود يقتضي نفيه أيضاً فإنه من الانفعالات
التي هي من لوازم الامكان والله العالم .

(مسألة) في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه
تعالى (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المعاني) والمراد بها
العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعدم شيئاً آخر ،
(والأحوال) والمراد بها العالمية والقاذرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات
شيئاً والعالمية شيئاً آخر ، (والصفات الزائدة عينا) والمراد بها صفات خالصة عن
الذات ، خلافاً لجماعة حيث اثبتوا هذه الأمور له تعالى . وإنما قلنا بنفي وجوب
الوجود لها لأن هذه الأمور ان كانت واجبة لزمت تعدد القدماء - الذي عرفت
بطلانه - وإن كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب . ثم ان المصنف (ره) احتراز

والرؤية وسؤال موسى ﷺ لقومه والنظر لا يدل على الرؤية

بقوله : « الزائدة عيناً ، عن الصفات الزائدة اعتباراً التي هي عين الذات فانه تعالى موصوف بصفات كالية هي عين ذاته خارجاً وان كانت مغايرة له اعتباراً .

(مسألة) في انه تعالى مستحيل رؤيته (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الرؤية) له ، فان واجب الوجود مجرد كما عرفت وكل مجرد غير قابل للرؤية لأن كل مرئي لابد وان يكون في جهة مقابل للرأى اوفى حكم المقابل - كالمرئي في المرآة - والجهة عبارة عن المكان والمجرد لا مكان له . وقد ذهب الاشاعرة الى رؤيته في الآخرة والمجسمة الى رؤيته في الدنيا . واستلوا لتلك وجوه :

(الأول) - قوله تعالى حكاية عن موسى : « قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى ، الآية ، فان الرؤية لو كانت ممتنعة لم يسألها موسى ﷺ لانه اما ان يكون عالماً بالامتناع أو جاهلاً ، والأول يستلزم عبثية السؤال ومثله لا يليق بشأن موسى ﷺ ، والثاني يستلزم عدم نبوته لأن الجاهل بأصول الدين لا يصلح للنبوة . (و) الجواب - مضافاً الى ان العبث والجهل عند العامة لا ينافيان النبوة ان (سؤال موسى ﷺ) كان (لقومه) لأنهم قالوا له : « لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فسأل ﷺ ليتبين لهم امتناع الرؤية . لا يقال : فلم قال ارنى ولم يقل ارم ؟ لانا نقول : يجوز ان يكون الوجه يبان عدم الإمكان بالنسبة اليه ﷺ فكيف بالنسبة اليهم ، والكلام في هذا المقام طويل نكتفى منه بهذا القدر .

(الثاني) قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » ، فانه يدل على نظر المؤمنين إليه تعالى في الآخرة . (و) الجواب ان (للنظر لا يدل على الرؤية) فانه

مع قبوله للتأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان
واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك الملل

يقال : . نظرت الى اعمال فلان ونظرت الى فلان - وهو ميت ، وهكذا مع
ان المراد ليس الرؤية بل أمر آخر وهنا كذلك ، مع انه لو سلمنا ان النظر
حقيقة في الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل
بعدم إمكان رؤيته تعالى . بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطررنا
الى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل . هذا مضافا الى الأدلة الثقلية التي دلت
على امتناع الرؤية كقبوله تعالى : . ان ترائي ، وقوله : . لا تدركه الأبصار ، الى
غير ذلك من الآثار

(الثالث) - انه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل في حال التجلي
واستقراره أمر ممكن فالرؤية ممكنة . (و) الجواب ان (تعلق الرؤية باستقرار)
الجبل (المتحرك) في حال التجلي (لا يدل على الامكان) بل على الامتناع ،
اذ التجلي علة تامة للحركة فعدم الحركة في حاله غير معقول والمعلق على غير
المعقول غير معقول . ثم ان احتمال ما ذكرناه كاف في سقوط الاستدلال
بالآية ، فلا يقال : من اين لكم باثبات استحالة الاستقرار حال التجلي ؟

ثم ان الأشاعرة استدلوا لجواز رؤيته تعالى بوجه عقلي ، وهو : ان
الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية ، وهذا الحكم المشترك يستدعي علة
مشتركة ، ولا مشترك بينهما إلا الحدث ، والوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدما ، فلم يبق إلا ان تكون علة الرؤية
الوجود ، فكل موجود يصح رؤيته والله سبحانه موجود فيصح رؤيته

(و) الجواب ان (اشتراك المعلولات) كاشتراك الرؤية في المقام بين الجوهر
والعرض (لا يدل على اشتراك الملل) فان المعلول الشخصي لا يكون له إلا

مع منع التعليل والمحصر وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقة

علة شخصية واحدة وأما المعلول الواحد بالنوع فيجوز أن تكون له علل متعددة ، فليس للرؤية علة واحدة هي الوجود حتى يقال : أن كل موجود قابل للرؤية . (مع منع التعليل) فانا لانسلم أن صحة الرؤية تقتقر إلى علة موجودة إذا الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً أمر اعتباري . (و) منس (المحصر) فانا لانسلم كون العلة إما الحدوث أو الوجود فإن الامكان أيضاً مشترك فلم لايجوز أن يكون هو العلة ؟

(مسألة) (و) كما كان وجوب الوجود يدل على نفي جملة من الأشياء فإنه يدل أيضاً (على ثبوت) جملة من الأشياء منها :
(الوجود) وهو إفادة ما ينبغي للعوض ، إذ لو كان مستعرضاً لم يخل الأمر من كونه ناقصاً مستكلاً بغيره ، وهو يناقض الوجوب إذ الإستكمال فرع الإمكان أو كونه عابثاً وهو خلاف الحكمة .

(و) منها (الملك) وهو النفي الذي لا يستغنى عنه شيء ، والواجب كذلك لأنه لا يحتاج إلى غيره وغيره يحتاج إليه .

(و) منها (التمام) وهو الذي حصل له جميع ما من شأنه أن يحصل له ، والواجب كذلك لأنه ليس فيه نقص من جهة حتى يكون بعض جهاته بالإمكان لا بالفعل .

(و) منها (فوقه) أي فوق التمام ، وهو الذي يكون كال غيره منه ، والواجب كذلك لأن كمال الممكنات منه .

(و) منها (الحقيقة) وهي الثبوت والدوام ، والواجب كذلك فإنه الثابت الدائم بخلاف الممكن فإنه لاحقيقة دائمة له .

والخيرية والحكمة والتجبر والمهر والقيومية ، واما اليد والوجه والقدم
والكرم والرضا والتكوين

(و) منها (الخيرية) والخير مالا يكون فيه شيء بالإمكان بل جميع
شؤونه حاصلة بالفعل ، وقد سبق في أول الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض ، فالواجب لكون كالاتي كلها حاصلة بالفعل خير محض والممكن
ليس كذلك فليس خيرا بقول مطلق .

(و) منها (الحكمة) والمراد بها اما العلم بالاشياء على ما هي عليها
واما وضع الاشياء في موضعها ، والواجب حكيم بكلا المعنيين اذ الواجب
بمجرد والمجرد عالم بكل معلوم كما سبق ، والواجب غني عالم والغني العالم لا يضع
الاشياء إلا في موضعها .

(د) منها (التجبر) سواء اريد به الجبر المقابل للكسر لانه يجبر
ويكسر كسر الممكنات ونقصاتها ، أو الجبر مقابل الاختيار لانه يجبر الشيء على
مالا يقتضيه فان الممكن لا اقتضاء فيه للوجود فهو يوجد ، أو الجبر بمعنى التعز
المقابل للابتذال لانه منيع لا يصل اليه افهام الطالبين ولا ينال مالهديه إلا بإرادته
فان الكل من مقتضيات وجوب الوجود بداهة .

(و) منها (القهر) لانه يقهر الممكن على الوجود أو العدم كما عرفت
(و) منها (القيومية) بمعنى القائم بالذات المقيم للغير ، وهذه من
شؤون الواجب لا الممكن كما لا يخفى .

(مسألة) (واما اليد) اذا اضيفت الى الله تعالى فالمراد بها القدرة
(والوجه) يراد به الوجود أو الرضا نحو : ابتغاء وجه الله ، (والقدم)
يراد به البقاء (والكرم والرضا) يراد بهما إرادة مخصوصة (والتكوين)
يراد به الابداع الناشئ عن القدرة (ف) هذه وأمثالها ليست أمورا مستقلة

فراجعة الى ما تقدم .

الفصل الثالث في أفعاله : الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح .

والحسن أربعة وهما عقليان

في قبال ما عرفت ، بل هي (راجعة الى ما تقدم) خلافا لمن جعل اليد مغايرة للقدرة والوجه مغايراً للوجود والرضا والقدم مغايراً للبقاء والكرم والرضا مغايراً للارادة والتكوين صفة أولية .

(الفصل الثالث في أفعاله) تعالى (الفعل) اما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه كحركة النائم والسامى واما أن يتصف بالزائد و (المتصف بالزائد اما) أن تكون الزيادة في طرف الحسن فهو (حسن أو) تكون الزيادة في طرف القبح فهو (قبيح . والحسن أربعة) أقسام : واجب ومندوب ومباح ومكروه ، لأنه اما أن يستحق بفعله مدح أم لا ، والأول ان يستحق بتركه فهو واجب وإلا فمندوب ، والثاني ان يستحق بتركه فمكروه وإلا فباح .

هذا ، وقد يقسم الفعل الى اختياري وغير اختياري ، والأول اما أن يتصف بحسن أو قبح أولاً . فالثاني المباح والأول اما أن يتصف بحسن يستحق تاركه الذم فهو الواجب أولاً فهو المندوب ، واما أن يتصف بقبح يستحق فاعله الذم فهو الحرام أولاً فهو المكروه .

(مسألة) (وهما) أي الحسن والقبح (عقليان) كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة ، خلافاً للأشاعرة الذاهبين الى عدم حكم العقل بذلك بل هما شرعيان لما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح . ويدل على صحة المذهب الأول وجوه :

للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم عن غير شرع ولا تنفائها مطلقاً لو ثبتا شرعاً ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

(الاول) - ما أشار اليه بقوله : (للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع) ولهذا يحكم بهما من ينفي الشرائع .

(الثاني) - ما أشار اليه بقوله : (ولا تنفائها مطلقاً) عقلاً وشرعاً (لو ثبتا شرعاً) يعني ان المدار في الحسن والقبح لو كان هو الشرع لزم انتفاء الحسن والقبح شرعاً وعقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الملازمة : اما انتفاء الحسن والقبح العقليين فواضح ، واما اتفاؤهما شرعاً فلأن ثبوتهما مستلزم للدور والدور محال فثبوتهما شرعاً محال . بيان الاستلزام : ان الحسن والقبح متوقفان على الشرع والشرع متوقف على الحسن والقبح ، إذ لو لا قبح اجراءاته تعالى المعجزة على أيدي الكذابين أمكن ذلك وحيث أمكن ذلك لم يثبت الشرع .

(الثالث) - ما أشار اليه بقوله : (ولجاز التعاكس) في الحسن والقبح بأن يحسن الشارع القبيح ويقبح الحسن والضرورة قاضية بخلافه لبداهة ان الشارع لا يحسن القتل بلا سبب ولا يقبح الاحسان بلا سبب . استدلال الأشعري لا تنفائها عقلاً بأمور :

(الاول) - انه لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضرورياً لم يكن فرق بينه وبين العلم بالضروري ككون الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، لكن ليس كذلك للاختلاف في الأول دون الثاني فليس العلم بذلك ضرورياً . (و) الجواب - مضافاً الى النقض بأن السوفسطائيين شككوا في الثاني أيضاً فليس كل تشكيك دليلاً لعدم البداهة - انه (يجوز التفاوت في العلم) بالضروريات (لتفاوت التصور) فمن يتصور الأطراف حق

وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل

التصور يكون الشيء لديه بديهياً ومن لم يتصورها كذلك لا يكون لديه بديهياً .
 (الثاني) - انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما طرأ على الحسن قبح كقبح الصدق المستلزم لهلاك النبي ، وعلى القبيح حسن كحسن الكذب المستلزم لانقاذه . لكن الحسن قد يكون قبيحاً والقبيح قد يكون حسناً . وهذا دليل عدم كونها عقليين ، إذ الأحكام العقلية لا يمكن انقلابها كما لا يمكن انقلاب زوجية الأربعة الى الفردية وفردية الثلاثة الى الزوجية وأعظمية الكل الى أعظمية الجزء ونصفية الثلاثة للسته للعكس . (و) الجواب انا لا نسلم الانقلاب في الكذب المنجى والصدق المهلك بل هما باتيان على ما كانا إلا ان الأمر دائر بين الفاسد والأفسد والقبيح والأقبح ، والعقل يلزم (ارتكاب أقل القبيحين مع) انه في المثال لا نسلم أصل الدوران بين القبيح والأقبح لـ (إمكان التخلص) من الكذب بالتورية . نعم في مثل ما لوقال : « أ كذب غداً كذبة » يدور الأمر بين أن يكذب للوفاء بالوعد وبين أن لا يكذب تجنباً عن قبحه ، لكن العقل يرى عدم الوفاء أقل قبحاً من الكذب فيلزم ذلك ترجيحاً للفاسد على الأفسد .

(الثالث) - انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً والتالي باطل فالأقدم مثله . يلان الشرطية : ان العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونها شرعيين . إذ أفعال المجبور حسن وقبيح شرعاً .
 (و) الجواب ان (الجبر باطل) ، والفرق بين العقل والشرع في عدم تحسين العقل وتقييحه فعل المجبور بخلاف الشرع باطل أيضاً ، لما سيأتى من بطلان الجبر وقبح تحسين الشرع وتقييحه للمجور .

واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله مع قدرته عليه
لمعوم النسبة

(مسألة) في أنه تعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن القبيح لا يصدر إلا عن
أحد شخصين : الأول الجاهل بالقبح ، الثاني المحتاج إليه . لا يقال : يمكن
صدوره عن ثالث وهو العايب وإن كان عالماً بقبحه غير محتاج إليه . لأننا
نقول : العايب داخل في المحتاج لأنه لو لم يحتاج إلى التلوي ونحوه لم يعيب .
(و) إذا قررر هذا قلنا : (استغناؤه وعلمه تعالى) بالقبائح (يدلان على
انتفاء القبح عن أفعاله) ومن القبيح الإخلال بالواجب في الحكمة فهو تعالى
لا يخل بواجب ولا يفعل قبيحاً . ثم إن بعضهم ذكر موافقة الأشعري لهذا
الأصل وبعضهم ذكر مخالفته له . والظاهر أن النزاع لفظي لذا الأشعري
يوافق على هذا الأصل بناءً على أن كل ما يفعله سبحانه حسن وليس عليه
واجب فلا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب لا انتفاء الموضوع ، ولا يوافق عليه
بناءً على أن من الأفعال قبيحاً بذاته . فعلمه الله تعالى أولم يفعله . ومن الأمور
واجباً كذلك .

(مسألة) لا يخفى أن القبيح الذي لا يفعله الله تعالى إنما لا يفعله (مع
قدرته عليه) فهو قادر على القبيح ولا يفعله (لمعوم النسبة) أي نسبه
إلى المقدورات ، لما سبق من أن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادراً عليها . وما ذكره النظام من أنه تعالى لا يقدر على
القبيح في غير محله .

ان قلت : إن وفروع القبيح منه يتوقف على الجهل أو الحاجة - كما سبق -
وحيث أنهما مستحيلان في حقه تعالى ففروع القبيح مستحيل منه تعالى .
قلت : هذا الدليل إنما يثبت عدم وفروع القبيح منه تعالى لا عدم قدرته على

ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن

القبيح ، (و) من المعلوم ان القدرة (لا تنافي الامتناع اللاحق) للممكن بسبب خارج وهو المناقات للحكمة .

(مسألة) في انه تعالى يفعل لغرض . ذهب الأشاعرة الى انه سبحانه لا يفعل الأفعال لغرض ، لأن كل فاعل لغرض وقصد ناقص مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (و) لكن المعتزلة والشيعة ذهبوا الى انه سبحانه يفعل الفعل لغرض وقصد لأن (نفي الغرض يستلزم العبث) والعبث قبيح ، وقد عرفت ان الله لا يفعل القبيح . وما استدلل به الأشاعرة لمذهبهم غير تام اذ الفاعل ان فعل لغرض يعود اليه كان مستكلاً ، (و) الغرض في فعل الله ليس كذلك فانه (لا يلزم عوده اليه) تعالى بل يفعل لغرض نفع العباد . وما في الحديث القدسي المشتهر : خلقتك لأجلي وأحببت أن أعرف ، معناه لأجل عبادتي ونحوها . ومن المعلوم عرد فائدتها اليهم وكذلك حبة الرغوان عائدة اليهم لا اليه .

(مسألة) في انه تعالى لا يريد القبيح ولا يأمر به ويريد الحسن ويأمر به . ذهب الأشاعرة الى أن الله تعالى يريد الكائنات - حسنة كانت باصطلاح المعتزلة أم قبيحة - ولا يريد ما ليس بكائن - كذلك - (و) الحق الذي ذهب اليه الشيعة والمعتزلة خلافه فانه يريد الحسن وقع أم لم يقع ولا يريد القبيح وقع أم لم يقع ، اذ (ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن) ، وقد تقدم ان الله لا يفعل القبيح . ثم ان الفريقين بنوا على هذا المبنى مسألة أخرى فقالت الأشاعرة : ان الله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد ، فانه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه ويأمر العاصي بالطاعة ولا يريد منه وينهى الكافر

والأمر والنهي وبمض الأفعال مستندة إلينا والمغلوية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا

عن الكفر ويريد منه وينهى العاصي عن المعصية ويريد ما منه . والشبهة والمعتزلة خالفوم في ذلك فقالوا : الله تعالى يأمر بما يريد (و) كذا ينهى عما لا يريد ، اذ (الأمر) بما لا يراد فيصح (والنهي) عما يراد أيضا فيصح وقد عرفت انه سبحانه لا يفعل القبيح

احتج الأشعري على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق للكائنات من غير اكراه فيكون مريداً لها . (و) الجواب عدم تمامية ان الله خالق كل كائن بل (بعض الأفعال مستندة إلينا) لما سيأتي من بطلان كون أفعال العباد مخلوقة له . واحتج على ان ارادة الله غير متعلقة بما ليس بكائن بأمرين . (الأول) انه لو أراد الله من الكافر والعاصي الإيمان والطاعة ثم لم يقع مراده تعالى ويقع مرادهما لزم كونه أضعف منهما وهو باطل بالضرورة ، وعليه فلا يريد الإيمان والطاعة . (و) الجواب ان (المغلوية غير لازمة) لأنه تعالى لا يريد الإيمان والطاعة جبراً بل يريدهما بالإختيار ، بمعنى ان الله يريد تشرعاً - لا تكويناً - أن يأتي الكافر بالإيمان عن ارادته واختياره ، فعدم إيمانه لعدم اختياره لا يستلزم مغلوبته تعالى وغالبية الكافر . (الثاني) انه تعالى علم عدم وقوع الإيمان من الكافر وعدم وقوع الطاعة من العاصي ، وما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه - وإلا انقلب علمه جهلاً وهو مستحيل - وما يستحيل وقوعه لا يريد . (و) الجواب ان (العلم تابع) للعلوم والتابع لا يؤثر في امكان المتبوع أو امتناعه . والحاصل منع قولهم ما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه .

(مسألة) في الجبر والإختيار (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب

فإن كل أحد يجد من نفسه بين حركتي المختار والمرتعش والنازل من الدرج والهلوى ، ويعلم أن الأولين يستند إلى قدرته دون الآخرين . وهذا هو مذهب كافة العقلاء . خلافاً للأشعري فإنه ذهب إلى أن القدرة لا تأثير لها في الأفعال بل أنه تعالى أجرى عاداته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى لإبداعاً أحداثاً ، وللعبد الكسب ، والمراد بالكسب كون الفعل مقرون بإرادة العبد بدون أن يكون من العبد تأثير أو مدخلة سوى وجود الفعل فيه . قال : والفرق بين حركة المرتعش وحركة اليد عدم تقارن الفعل للإرادة في الأول دون الثاني . وهذا القول حيث صادم للضرورة لا محل للاعتناء به وإلا فإفادته عليه كثير جداً .

ثم إن الأشاعرة استدلوا لمذهبهم بوجوه :

(الأول) - أن حين صدور الفعل من العبد إما أن يمتنع لا صدور - وهو الجبر - أو لا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللاصدور : وحينئذ فإما أن يتساوى الطرفان - وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح - أو يترجح جانب الصدور ، فننقل الكلام في ذلك المرجح فإن لم يكن ملزماً للفعل احتاج إلى مرجح آخر .. ولزم التسلسل - وإن كان ملزماً لزوم الجبر . (و) الجواب أنا نختار الشق الأخير - أي كون المرجح ملزماً - ولا يلزم الجبر ، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وبالنظر إلى دأبه واجب ، و (الوجوب للداعي لا ينافي القدرة) فإن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه كما لا يخفى وهذا الجواب عن الدليل حلي ، ثم أشار المصنف (ره) إلى جواب نقض بقوله (كالواجب) فإنه لو تم دليل الأشعري لدل على أنه تعالى لا يوجد فعله

والإيجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ، و- ع
الاجتماع يقع مراده تعالى

بالقدرة والاختيار لجريان هذا الدليل فيه تعالى حرفاً بحرف ، لكن الأشعري
يسلم اختياره تعالى ولازم ذلك بطلان دليله .

(الثاني) - ان العبد لو كان موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها - اذ الفعل
الاختياري لا يقع إلا عن العلم ضرورة - لكن العبد غير عالم بمحزنيات فعله ،
لبداهة ان الماشي الى مقصد لا يعلم تفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ والمنتهى ،
والناطق لا يعلم تفاصيل المخارج والهيئات الى غير ذلك ، فلا يكون موجوداً لأفعال
نفسه . (و) الجواب ان (الوجود لا يستلزم العلم) فان النار تحرق بدون
العلم بالاحراق والثائم يتحرك بدون علم بذلك (الا مع اقتران القصد) فانه
يستلزم العلم لكن لا يستلزم العلم التفصيلي ، (فيكفي الإجمال) والعلم الإجمالي
حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى ومخارج الحروف والهيئات في
التكلم . وان شئت قلت : لو أردتم من قولكم : لكان عالماً بها ، العلم التفصيلي
فهو ممنوع لعدم الدليل عليه ، وان أردتم العلم الإجمالي فهو حاصل ، فقواكم
لكن العبد غير عالم ، الخ لا يصلح صغرى لهذه الكبرى لعدم تكرار حد الوسط
(الثالث) - ان العبد لو كان موجوداً لفعل نفسه ثم أراد تحريك حجر مثلاً
واراد الله تعالى سكونه فاما ان يقع المرادان وهو باطل أولاً يقع شيء منها
وهو باطل أيضاً ، واما ان يقع أحد المرادين وهو ترجيح بلا مرجح لفرض
استقلال كل من القدرتين في التأثير . (و) الجواب انه (مع الاجتماع يقع
مراده تعالى) لانه أقوى الارادتين وهذا هو المرجح

(الرابع) - ان الفاعل لا بد وان يكون عاقلًا لفعله في الجهة التي بها
يتعلق الفعل ، ولذا تؤثر النار في النار والبرد في البرد ، اذ مع التساوي لا ترجيح

والحدوث اعتبارى، وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة

لتأثير هذا في ذاك على تأثير ذاك في هذا . واذا تبين هذه الكلية نقول : الممكن
حادث فلا يؤثر في الفعل الذى هو حدوث (و) الجواب بعد النقص
بأن الله موجود ويؤثر في الوجود ان الفاعل لا يؤثر في (الحدث) الذى
هو (اعتبارى) بل يؤثر في المهيبة والمهيبة مغايرة لنا ، وانما كان الحدث
اعتباريا لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل .

(الخامس) - ان العبد لو كان موجوداً لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم
أيضاً ، لان المصحح لتعلق الایجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في
الجسم أيضاً . (و) الجواب ان (امتناع) صدور (الجسم) عنا ليس لكونه
ممكناً حتى يعم الامتناع بل (لغيره) أى المانع خارج وهو اما جسم ، والجسم
لا يؤثر في الجسم لما تقدم من امتناع صدور الشيء عن مثله .

(السادس) - ان العبد لو كان قادراً على ايجاد فعل لكان قادراً على ايجاد
مثله ، اذ حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، لكننا لا نقدر على ايجاد
المثل من كل جهة ، ولذا يختلف خطأ الكاتب ولو دقق في المرة الثانية ، فلا نقدر
على ايجاد الفعل ، (و) الجواب : أولاً ، ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة
، وثانياً ، ان (تعذر المماثلة في بعض الافعال) الآخر ليس بسبب عدم
وقوعه تحت القدرة بل (لتعذر الاحاطة) بما فعلناه أولاً بجميع خصوصياته
هذا مضافاً الى ان الفعل الاختيارى لا يستلزم كون جميع خصوصياته صادرة
عن الاختيار ، فان المرتعش الذى يكتب تكون الكتابة فعله وان لم يصدر
منه جميع خصوصيات الخط ، وحالنا بالنسبة الى الدقائق المكتنفة بالأفعال
كذلك ، فان الصادر منا أصل العمل لا خصوصياته القهرية ، والاختلاف بين

ولانسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله

الفعلين انما هي في تلك الخصوصيات . ومثل هذا لا يوجب الخروج عن القدرة - فتأمل .

(السابع) - انه لو كان العبد موجدأ للأفعال لكان بعض أفعاله احسن من أفعال الله تعالى ، فان الايمان - فعل العبد وخلق للعقرب فعل الله تعالى والايمان احسن من خلق العقرب وسائر المؤذيات ، لكن النال باطل اجماعا فالقديم مثله ^{كـ} (و) الجواب - وان لم يستحق مثل هذه المهزلة الجواب - انه (لانسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى) اذ النسبة في الخيرية انما تكون بين المتحددين نوعا وفعلنا وفعله تعالى ليس من هذا القليل . قال العلامة : واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً ، وانما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها .

(الثامن) - انه لو كان الايمان والطاعة من فعل العبد لم يكن معنى لشكر الله تعالى عليها ، لان شكر الغير على فعل النفس قبيح لكن الشكر عليها حسن بالاجماع فليس من فعلنا (و) الجواب ان (الشكر) ليس على نفس الايمان والطاعة بل (على مقدمات الايمان) والطاعة من اعطاء الفهم والجوارح والهداية ونحوها . (التاسع) - انه ورد في القرآن والسنة طوائف من الآيات والأخبار تدل على الجبر كقوله تعالى : « خلق كل شيء » . والله خلقكم وما تعملون ، الى غير ذلك . (و) الجواب ان ما ورد من أدلة (السمع) بما ظاهره الجبر (متأول) كما لا يخفى على من راجع تفاسير الشيعة والمعتزلة وكتبهم الكلامية المبسوطة (و) مع ذلك فهو (معارض بمثله) من الآيات والأخبار الدالة على كون نسبة الأفعال الى العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ،

والترجيح معنا، وحسن المديح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته اليها
والوجوب باختيار السبب لاحق

وقوله : « اليوم تجزون بما كنتم تعملون ، وغيرهما . (والترجيح معنا) لانه
- مضافا الى اعتضاد الطائفة الثانية بالضرورة - ان التكليف انما يتم باضافة
الأفعال اليها والا فلا معنى للتكليف . وقد فصل العلامة (ره) والقوشجي في
الجواب عن هذا الدليل لسكنا اخترنا الاجمال على التفصيل روما للاختصار
(مسألة) الفعل قسمان : مباشرى كحركة اليد ، وتسبيبي كحركة المفتاح
التابعة لحركة اليد اما الفعل المباشرى فقد عرفت الاختلاف فيه واما الفعل
التسبيبي المعبر عنه بالتوليد فقد اختلفوا فيه أيضاً : فالأشاعرة على انه غير
مقدور لنا لأننا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه فهو واجب والواجب غير
مقدور ، والشيعة والمعتزلة على انه مقدور (و) ذلك لأن (حسن المديح
(و) حسن (الذم على) الفعل (المتولد) كتحصين العقلاء من رمى مؤذيا
فقتله على قتله اياه وذمهم على قتله مسلما (يقتضى العلم باضافته) أى اضافة
ذلك الفعل المتولد (اليها) فانه لو لم يكن صادرا عنا كان تقييهم وتحسينهم
في غير محله شبه تحسينهم في المشرق على خلق رجل عالم في المغرب وتقييهم
له على خلق مؤذ فيه . وقد اشكل الأشاعرة على ذلك بأمرين :

(الأول) - ما تقدم من ان الفعل المتولد لا يقع بقدرتنا ، لأننا نتمكن
من تركه عند ايجاد سببه بل هو واجب حيثئذ والواجب غير مقدور . (و)
الجواب ان (الوجوب باختيار السبب لاحق فلا ينافي الامكان الذاتى والمقدورية
(الثانى) - ان حسن المدح والذم لا يدل على كون الفعل مقدراً للممدوح
والمذموم ، اذ كثيراً ينم العقلاء شخصا على ما ليس من فعله ويمدحون اخر على
ما ليس من فعله كما نراه ؟ ينمون من القى صبياً فى النار على احراقه مع ان

والذم في القاء الصبي عليه لاعلى الاحراق . والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة أو الاعلام صح مطلقاً

الاحراق من النار لامن الملقى ويمدحون من سقى آخر دواءً لشفائه مع ان الشفاء من غير الساقى ، وعلى هذا فمدحهم على الفعل التريدى وذمهم لا يدل على كون المولد من أفعال من أتى بالسبب . (و) الجواب ان (الذم في القاء الصبي) في النار (عليه) أى على الإلقاء (لاعلى الإحراق) وكذلك المدح على السقى لاعلى الشفاء . فتأمل

(مسألة) في القضاء والقدر . وفي كثير من الاخبار تقديم القدر على القضاء ، وقد اشتهر ان الأفعال بقضاء الله وقدره ، وربما يشكل بانه لو كان الفعل بقضائه وقدره فما وجه العقاب والثواب ؟ (و) الجواب ان (القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل) بان يكون معنى كون الأفعال بقضائه وقدره انه تعالى يخلق الأفعال (لزم المحال) أى كون أفعال العباد مخلوقة له تعالى ، وقد تبين بطلانه (و) ان اريد بهما (الإلزام) بمعنى انه تعالى الزم العباد على الأفعال فانه وان (صح) إلا انه ليس بصحيح مطلقاً إذ لم يلزم الله تعالى كل فعل وإنما هو (في الواجب خاصة) لافى غيره من المحرمات والمكروهات والمندوبات والمباحات (أو) ان اريد بهما (الإعلام) بمعنى انه تعالى بين أفعال العباد وكتبها وأعلم انهم سيفعلونها (صح مطلقاً) في الواجب وغيره الإختيارى وغيره لان الله تعالى كتب الجميع وبينها .

وانما احتملنا كون القضاء والقدر بهذه المعاني الثلاثة لورودها بهذه المعاني في الآيات فهما في قوله تعالى : « فقتضين سبع سموات » وقوله : « وقد فيها اقواتها » بمعنى الخلق . وفي قوله : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه » وقوله : « نحن قدرنا بينكم الموت » بمعنى الإيجاب والإلزام . وفي قوله : « وقضينا الى بنى

وقد بينه أمير المؤمنين (ع) في حديث الأصبغ

إسرائيل في الكتاب ، وقوله : « الا امرئته قدرناها من الغابرين ، الاهلام والتبين - فتدبر .

(و) كيف كان فـ (قد بينه) أى معنى القضاء والقدر (أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ) المروى بطرق كثيرة باختلاف بينها ، فانه عليه السلام لما انصرف من صفين قام اليه شيخ فقال : اخبرنا يا أمير المؤمنين عليه السلام عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : والذي فلق الحبة وبرى النسمة ماوطأنا موطنًا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره . فقال له الشيخ : عند الله احتسب عنا فى ما ارى لى من الاجر شيئاً . اقول : كأنه فهم من القضاء والقدر الجبر ولذا ذكر هذا الكلام متأسفا على مشقته بلا فائدة اخروية . فقال عليه السلام له : صه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون وفى منصرفكم وانت منصرفون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟ فقال عليه السلام : ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرأ حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا عمدة لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ولا المسىء أولى بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ، ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكاف يسيراً ولم يعص مغلوباً ولم يقطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . فقال الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما ؟ فقال : هو الأمر من الله تعالى والحكم ، وتلا

والاضلال اشارة

قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، فهض الشيخ مسروراً وهو يقول :

انت الامام الذى نرجو بطاعته يوم الفشور من الرحمن رضوانا
أوضعت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا
أقول : فى التوحيد بسنده عن المعلى قال : سئل العالم عليه السلام : كيف علم الله
قال عليه السلام : علم وشاء وأراد وقدر وقضى وامضى ، فأمضى ما قضى وقضى ما قدر
وقدر ما أراد ، ففعله كانت المشيئة وبمشيئته كانت الإرادة وبارادته كان التقدير
وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء ، فالعلم متقدم على المشيئة والمشيئة
ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء (فالامضاء ظ) -
الحديث .

وقد شبه بعض الأساطين ذلك بالبناء ، وذلك لأن المهندس يعلم اولاً صورة
ما يريد ان يبنيه ثم يميل الى تحصيل هذا البناء الذى صورده وعلم (وهو المشيئة)
ثم يشتد عليه حتى يصير عزما جزماً (وهو الارادة) ثم يقدر هندسة البناء من محله
وصغره وكبره ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك
من خصوصياته (وهو القدر) ثم يحضر جميع ما يتوقف عليه البناء من الجص
والآجر والحديد والشبايك والأبواب وغيرها (وهو القضاء) ثم يوجد ذلك
فى الخارج (وهو الامضاء) .

وهذا الكلام فى التكوينية تام فى الجملة وأما فى التشريعية فالمرتبة
الآخيرة فيها أمره ونهيه تعالى بذلك . وقد أشبع المجلسى (ره) فى المجلد الثالث
من بحار الأنوار الكلام فى موضوع القضاء والقدر - فراجع والله المستعان .
(مسألة) (والإضلال) يطلق على معان ثلاثة : الأول : (اشارة

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك، والهدى مقابل له، والاولان
منفيان عن الله تعالى . وتمذيب غير المكلف قبيح

الى خلاف الحق) كما يقال : « اضلنى فلان عن الطريق » اذا اشار الى غيره
وأوم انه هو الطريق . (و) الثانى : (فعل الضلالة) فى الانسان بأن يخلق
فيه الضلال ، كما يحمل الشئ متحركاً بخلق الحركة فيه فيصير ضالاً ، (و)
الثالث : (الاهلاك) والابطال كقوله تعالى : « قن يضل أعمالهم » (والهدى
مقابل له) فيكون بمعنى الاشارة الى الحق وخلق الهداية فيه حتى يكون مهتدياً
والاثابة كقوله تعالى : « سيهديهم » . (والاولان منفيان عن الله تعالى) فانه
لا يشير الى خلاف الحق ولا يخلق الضلالة فى الشخص لما تقدم من ان الله
لا يفعل القبيح ، واما المعنى الثالث للضلالة والمعنى الثلاثة للهدى فكلها من الله
تعالى لانه يهلك الكافر ويشير الى الحق ويخلق العلوم فى المكلف حتى يصير
مهتدياً ويثيب المؤمن . هذا على الحق من مذهب الشيعة والمعتزلة أما الاشاعرة
فيجوزون الاولين بالنسبة اليه تعالى لعدم القبح العقلى عندهم .

ثم ان ماورد فى القرآن من نسبة الضلال اليه سبحانه فالمراد به اما
الهلاك والعذاب والتدمير كقوله : « ان المجرمين فى ضلال وسعر » أى فى عذاب
ولما اسناد الى السبب مجازاً كقوله : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً »
وكقولنا : « أفسد زيدولده » اذا أتى بسبب الافساد أو غير ذلك مما لا يخفى .
(مسألة) فى انه تعالى لا يعذب الاطفال والمجانين ونحوهم (و) ذلك
لان (تمذيب غير المكلف قبيح) وقد تقدم انه لا يفعل القبيح . وقد ورد
فى الاخبار ان الله تعالى يمتحن أطفال الكفار فى يوم القيامة ، وقد ذهب
بعض الحشوية الى انه تعالى يعذبهم ، واستدلوا بوجوه :

وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الأحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

(الاول) - ما حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام : « ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً ، والفاجر والكافر يعضهما الله تعالى . » (و) الجواب ان (كلام نوح مجاز) بمعنى انهم يصيرون كذلك كما هو العادة في اتباع الابناء للآباء .
(الثاني) - ان اطفال الكفار يستخدمهم أهل الجنة كما ورد في بعض الروايات والخدمة عقوبة ، او ان اطفالهم يسترقون ويستخدمون وهو عقوبة ولا فرق بين الدنيوية والاخرية لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء . (و) الجواب ان (الخدمة ليست عقوبة له) أما الخدمة في الجنة فلم لا يجوز ان يكونوا منعهين بهذه الخدمة كتنهم خزنة النار بها ، مضافاً الى ان الخدمة هناك لم يعلم حقيقتها . نعم تتفاوت مراتب المخدم والمخدوم قطعاً وهو ليس من العذاب في شيء كتفاوت مراتب المسلمين في الجنة بدون كون من في المرتبة النازلة في عذاب . وأما الخدمة في الدنيا بالآلة ترقاق فهي بملاحظة النظام الاصلح وليس مثلها عقوبة ، كعدم كون الجهاد عقوبة مع ما يلزمه من الايلام ونحوه .

(الثالث) - ان ولد الكافر يتبع آباءه في كثير من الاحكام كمنع التوارث والتناكح والصلاة والدفن ونحوها ، فيجوز عقابه لعدم الفرق بين العقوبة الدنيوية والاخرية . (و) الجواب ان (التبعية في بعض الاحكام جائزة) للنظام الاصلح ، ولا تلازم بينها وبين العقاب لاعتقلا ولا شرعاً .

(مسألة) في حسن التكليف (والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة) هي عبارة عن استحقاق التعظيم الذي لولاه لكان قبيحاً وهي (لا تحصل بدونه) ثم انه ربما اشكل على ذلك بأمور :

بمخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم .

(الأول) - ان التكليف لاجل اوصول النفع بمنزلة من يجرح الانسان ثم يداويه ، فكما ان ذلك قبيح كذلك التكليف . وفيه انه فرق بين التكليف وبين الجرح ، فان في التكليف منافع عظيمة مستمرة (بمخلاف الجرح ثم التداوي) فان التداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة ثم رجوع الشخص الى حاله السابقة ، فالأشبه بالتكليف هو الاحتجام لاجل حفظ النفس عن الهلاك .

(الثاني) - ان التكليف لاجل نفع الطرف كالمعاوضة . فكما يشترط في المعاوضات كالبيع ونحوه رضا الطرفين حتى اهما بدون ذلك يكون قبيحا كذلك يشترط في التكليف رضا الشخص والا كان قبيحا . (و) الجواب ان كون التكليف مثل (المعاوضات) باطل ، اذ المعاوضة انما تحتاج الى رضا الطرفين لاختلاف الاغراض في المعاوضات بمخلاف التكليف ، فان الثواب الحاصل بسببه لا يدركه العقل كثرة حتى ان من لا يرغب فيه فهو من أسفه السفهاء .

(الثالث) - انه لم يعلم كون التكليف لاجل اوصول النفع ، فمن المحتمل ان يكون للشكر على ما أنعم سابقاً فيكون مشقة بلا فائدة . (و) الجواب ان كون التكليف من قبيل (الشكر باطل) والا لخرجت النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة ، مضافاً الى ان الدليل دل على عدم ذلك ، واثبات هذا بالسمع لا يلزم الدور كما لا يخفى .

(مسألة) في دليل الحكماء على حسن التكليف (و) حاصله : ان الانسان لا يمكن ان يعيش وحده ، (لأن) هذا (النوع محتاج الى التعاضد) في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها والتعاضد لا يتحقق الا بالاجتماع (المستلزم) لوقوع التشاجر والتنازع ، لأن كل أحد يريد منافعه وينضب على

للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية وتذكر
الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب وواجب
لزجره عن القبائح

من يزاحمه فيها فلا بد من رفع التشاجر ليستقيم الاجتماع ، وذلك لا يكون إلا
بشارع يمتاز بالمعجزة ليتبعه الكل ، وحيث أن النبي لا يبق في كل زمان كان
بقاء العدل مستلزماً (للسنة النافع استعمالها في) أمور ثلاثة :
الأول - (الرياضة) للنفس باعتبار حفظها عن الشهوات ومنعها عن
القوة الغضبية اللتين هما جناحا الفساد .

(و) الثاني - (إدامة النظر في الأمور العالية) من المبدأ والمعاد
والتفكير في صفات الله تعالى وعجائب خلقه ما توجب زيادة المعرفة وسعة الفكر
للاطلاع على ما وراء المادة .

(و) الثالث - (تذكر الإنذارات) الشرعية (المستلزمة لإقامة
العدل) في الدنيا (مع زيادة الأجر والثواب) في الآخرة .

(مسألة) اختلفوا في أن التكليف واجب أم لا ؛ فذهب الشيعة والمعتزلة
إلى الوجوب بمعنى أن العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه ، وذهب الأشاعرة
إلى العدم بناءً على أصلهم من نفي الحسن والقبح العقليين . (و) المصنف ذهب
إلى أنه (واجب لزجره عن القبائح) فإن الإنسان بمقتضى طبعه ميال للفساد
فاذا لم يضع الله سبحانه القوانين المانعة كل بخلقه الميل في الإنسان دون وضعه
للقوانين المصلحة مثل المنع بالقيح وهو قبيح . وهذا بخلاف ما إذا وضع
التكليف فإنه إن أنزجر عن الفساد حصل المطلوب ، والا كان التقصير من العبد
ولا يكون له حجة على الله .

وشروط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع

(مسألة) في شروط حسن التكليف (وشروط حسنه) أى حسن التكليف امور : منها ما يرجع الى نفس التكليف ، ومنها ما يرجع الى المكلف به ، ومنها ما يرجع الى المكلف بالكسر ومنها ما يرجع الى المكلف بالقبح :
أما ما يرجع الى نفس التكليف فامران : الأول .. (انتفاء المفسدة) بأن لا يكون مفسدة لتكليف آخر ولا يكون مفسدة لمكلف آخر . مثلاً : التكليف بقراءة القرآن من أول الظهر الى المغرب مفسدة للتكليف بصلاة الظهر والتكليف بنهب مال الناس مفسدة لسائر المكلفين . (و) الثانى - (تقدمه) أى تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف من الاشتغال بالتكليف ، فالتكليف بالحج في وقت لا يتمكن المكلف من الاتيان به غير حسن .
(و) اما ما يرجع الى المكلف به - أى نفس الفعل الذى أمر باتيانه - فامران : الأول - (امكان متعلقه) فالتكليف بالمستحيل كاجتماع النقيضين غير حسن . (و) الثانى - (ثبوت صفة زائدة على حسنه) وقد عرفت سابقاً ان المراد بحسن الفعل . مقابل الفعل غير الاختيارى كحركة المرتعش . والحاصل ان يكون الفعل واجباً أو مندوباً أو محرماً أو مكروهاً أو أمر بتركه .

(و) اما يرجع الى المكلف بالكسر فثلاثة : الأول - (علم المكلف) بالكسر (بصفات الفعل) ثلثا يكلف بايجاد القبيح أو ترك الحسن . (و) الثانى - عليه بـ (قدر) الثواب أو العقاب (المستحق وقدرته عليه) ثلثا ينقص الثواب ويزيد العقاب حتى يكون جوراً قبيحاً . (و) الثالث - (امتناع

القيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة
ومتعلقه اما علم اما عقلي أو سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع
ولا يصل الثواب . وعله حسنه عامة

(القبيح عليه) لتلا يخل بالواجب بأن لا يواصل الثواب الى مستحقه .
(و) اما ما يرجع الى المكلف بالفتح فأمران : الاول - (قدرة المكلف
على الفعل) والالم يحسن التكليف . (و) الثاني - (عله به أو امكانه) أى
امكان العلم . وقرله : (وامكان الآلة) فهو من نوابح القدرة على الفعل ، اذ
لو توقف الفعل على الآلة كالإستقاء من البئر كان المكلف بدون الآلة غير قادر
على الفعل - فتدبر .

(مسألة) (ومتعلقه) أى ما يتعلق التكليف به (اما علم) بأن يكون
التكليف تحصيل العلم وهو اما (عقلي) كالعلم بوجود الاله وصفاته ، (او سمعي)
كالعلم بأحوال المعاد التى يجب العلم بها والنبوة والامامة ، (واما ظن) كالظن
بالقبلة والميقات وعدد الركعات ونحوها ، (واما عمل) كالصلاة والزكاة
والحج والجهاد وغيرها .

(مسألة) (وهو) أى التكليف غير دائم الى الأبد حتى فى الجنة بل
(منقطع) هناك (للاجماع) على انه لا تكليف فى الجنة (ولا يصل
الثواب) فان التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلو عن المشقة
فالجمع بينهما محال ، فلو تحقق التكليف دائماً اتنى الثواب دائماً فلم يمكن اصاله
الى المستحق - دذا ذكروا لكن لا يخفى ما فيه .

(مسألة) التكليف عام يشمل المؤمن والكافر والمطيع والعاصي (و)
ذلك لأن (علة حسنه) وهى تمر بضر الشخص للثواب (عامة) تشمل

وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف
ما شرطناه والفائدة ثابتة. والالطف

الجميع وكلما وجدت العلة وجد المعلوم . وقد أورد على ذلك بأمور .
(الاول) - ان تكليف الكافر والعاصي ضرر محض لأنه لو لا التكليف
لم يعاقبا وانما عقابهما تبسع لتكليف والتكليف الموجب لمفسدة المكلف قبيح
(و) الجواب ان (ضرر الكافر) انما هو (من) سوء (اختياره) لان
التكليف بذاته ضرر والا لكان تكليف المؤمن ضرراً لا اشتراكها في
أصل التكليف .

(و) الثاني - انه قد تقدم سابقاً ان من شرائط حسن التكليف ان
لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره ، وتكليف الكافر يستلزم المفسدة له فهو
ليس بحسن . والجواب انا - وان سلمنا كون تكليف الكافر (هو مفسدة)
لكننا نقول : هذه المفسدة للكافر (لا) يكون (من حيث التكليف) بما
هو تكليف بل انما حصل من سوء اختياره (بخلاف ما شرطناه) فان المفسدة
التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف بذاته .

(الثالث) - ان تكليف الكافر لا فائدة فيه ، اذ الفائدة من التكليف هي
الثواب والمفروض عدم الثواب للكافر فيكون تكليفه عبثاً . (و) الجواب
ان (الفائدة ثابتة) اذ الفائدة ليست هو الثواب بل التعريض وهو حاصل
والثواب انما هو فائدة امتثال المكلف للمكلف به وليس فائدة للتكليف .

(مسألة) في اللطف (والالطف) وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده
عن المعصية ولم يكن له حظ في تمكين المكلف من الفعل ولم يبلغ حد الاجاء
واحترزنا بقولنا : : ولم يكن ، الخ عن الآلة ، فان الآلة لها حظ في تمكين
المكلف وليست لطفاً ، ويقولنا : : ولم يبلغ ، الخ عما يوجب الاجاء ، فانه

واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشمره به ويوجبه وان كان من غيرها شرط في التكليف العلم بالفعل

مناف للتكليف (واجب ليحصل الغرض) للمكلف بالكسر (به) والالزم تقض الغرض . بيان الملازمة : ان المكلف بالكسر اذا علم ان المكلف بالفتح لا يطيع إلا باللفظ واراد الاطاعة ولم يفعل اللفظ كان ناقضاً لغرضه وتقض الغرض قبيح فعدم اللفظ قبيح ، وما قبح عدمه وجب وجوده - في الحكمة -

(مسألة) في أقسام اللفظ وهي ثلاثة : لأنه اما ان يكون من فعل الله تعالى ، واما ان يكون من فعل المكلف ، واما ان يكون من فعل غيرها . (فان كان من فعله تعالى وجب عليه) لما تقدم من انه تعالى لم يفعله كان ناقضاً لغرضه وهو قبيح مستحيل عليه (وان كان من فعل المكلف وجب) على الله (ان يشمره به ويوجبه) عليه ويعرفه لراه (وان كان من فعل غيرها شرط في التكليف) بالملطوف فيه (العلم بالفعل) بمعنى ان يعلم المكلف ان ذلك الغير يفعل اللفظ . مثلاً الصلاة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى اتيان المكلف لها وعلى علم العبد ببيان النبي ﷺ لها فنصب الرسول واجب على الله سبحانه والبيان واجب على النبي ، وتكليف الله للعبد بالصلاة مشروط بعلم العبد ان النبي بين الصلاة وإقامة الصلاة واجبة على المكلف ، ويجب على الله سبحانه ايجابها عليه اذ لو لا نصب الله لرسوله وعلم العبد ببيان النبي وايجاب الله على العبد الاتيان بها لم تحصل الصلاة التي هي الطاعة ، فالامور الثلاثة لفظ لانها مقربة للطاعة ، وهكذا في اللفظ المبعد عن المعصية كاللفظ المبعد عن المعصية كاللفظ المبعد عن الزنا وشرب الخمر ونحوهما .

ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

(مسألة) في بيان الاعتراضات الواردة على وجوب اللطف والجواب عنها . اعلم ان الشيعة والمعتزلة ذهبوا الى وجوب اللطف لما تقدم ، وخالفهم الاشاعرة فلم يوجبوه . واستدلوا بأمور : (الأول) - ان اللطف إنما يجب اذا خلا عن المفسدة اذ المصلحة وحدها غير كافية في الوجوب . والدليل الذي ذكره القائلون بالوجوب إنما يدل على وجود المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون اللطف مشتملاً على مفسدة لا يعلمونها فلا يكون واجباً . (و) الجواب ان (وجوه القبح منتفية) فان جهات القبح معلومة لنا وليس في اللطف واحد منها (و) الثاني - ان الكافر ان كاف مع وجود اللطف لزم كونه مؤمناً وهو خلف ، وان كاف مع عدمه لزم عدم وجوب اللطف وهو خلاف ما ذكرتم من وجوبه . والجواب اختيار الشق الأول وهو ان (الكافر لا يخلو من اللطف) لكن اللطف ليس معناه ما يجب الطاعة عند وجوده بل معناه ماسبق من انه مقرب للطاعة ، والمقرب انما يرجع وجود الطاعة لانه يوجبها . (و) الثالث - ان اللطف لو كان واجباً عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه . اذ الجمع بين المتنافيين محال - لكنه صدر منه ما ينافيه ، فليس اللطف واجباً . والدليل على انه صدر منه تعالى ما ينافيه انه اخبر بأن بعض الناس من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار ، والاخبار بأن فلاناً من أهل الجنة يوجب بعده عن الطاعة وقربه الى المعصية - لانه يتكل على خبره تعالى - وكذا الاخبار بأن فلاناً من أهل النار - لانه يياس فلا يعمل الطاعة ويعمل المعصية . والجواب ان (الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة) وخلافاً للطف ، اذ الاخبار بدخول الجنة انما هو بالنسبة الى من يعلم الله تعالى عدم اقدامه على المعصية كالأنبياء

ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم، ولا بد من المناسبة والا

والأخبار بدخول النار إنما هو بالنسبة الى من يعلم تعالى انه لا يصدق أبدا - ولولم يخبر بهذا الخبر - كابليس وإبى لهب .

(و) الرابع - انه لو كان اللطف دخيلا في عدم المعصية - كما ذكرتم من انه مبعث للمعصية - لم يكن عقاب عليها بدون اللطف ، اذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللطف ، فلا يمكن اتيانه تعالى بسبب المعصية الذي هو ترك اللطف ثم عقاب العبد على المعصية المتفرعة عن هذا الترك ، لكن العقاب بدون اللطف جائز كجواز الذم بدون اللطف ، فانه يذم من قتل شخصا وان لم يكن هناك بيان من الله - سبحانه ، فلا دخالة لللفظ في عدم المعصية . والجواب منع قولكم العقاب كالذم فكما يجوز الذم بدون اللطف يجوز العقاب بدونه لانه (يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه) أى منع اللطف (دون الذم) فانه لا يقبح الذم مع منع اللطف ، لهداهة جواز ذم قاتل النفس الذي لم تبلغه الشريعة دون عقابه . هذا ما فهمناه من هذا الكلام ، لكن العلامة (ره) وتبعه القوشجي فسراه بما لا يرتبط بما قبله من الاشكالات ولا بما بعده .

(مسألة) في أحكام اللطف (و) هي خمسة :

(الأول) - انه (لا بد من المناسبة) بين اللطف والملطوف فيه ، والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول الملطوف فيه مثلا ايجاب الصلاة لطف بالنسبة الى الصلاة لا بالنسبة الى الزكاة ، (والا) فلو لم تشترط المناسبة لم يكن كون وجوب الصلاة لطفاً بالنسبة الى الزكاة أولى من كون وجوب الحج لطفاً فيها ، ولم يكن كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة الى وجوب الصلاة أولى من كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة الى وجوب الحج . وهذا مراد المصنف (ره) من قوله : (ترجع بلا مرجع بالنسبة الى المنتسبين)

ترجع بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الاجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالاً وتفصيلاً ويزيد اللطف على جهة الحسن

أى اللطف والملطوف فيه . وان شئت توضيح ذلك فسم اللطف سبباً والملطوف فيه مسبباً وقل : لو لم تشرط مناسبة بين السبب والمسبب لم يكن هذا السبب أولى بهذا المسبب من سبب غيره ولم يكن هذا المسبب أولى بهذا السبب من مسبب غيره ، فالنار ليست أولى بالإحراق من الماء والاحراق ليس أولى بالنار من التبريد .

(و) الثانى - ان (لا يبلغ) اللطف فى استدعاء الملطوف فيه الى حد (الاجاء) والا لم يكن لطفاً ، لأن اللطف هو المقرب للطاعة لا الجابر عليها (و) الثالث - ان (يعلم المكلف اللطف) والملطوف فيه والمناسبة بينهما ، كأن يعلم ان الصلاة ما هي ويعلم وجوبها ويعلم المناسبة بين الوجوب وبين الصلاة ، أما لو لم يعلم مية الصلاة أو لم يعلم معنى الوجوب أو لم يعلم ان الواجب عليه هو الصلاة لم يكن اللطف داعياً الى فعل الملطوف فيه .

ثم ان كفى العلم (اجمالاً) فاللازم ان يعلم ذلك اجمالاً ، كما لو علم وجوب أحد الصلاتين عليه فانه كافى فى المقرية الى الطاعة لالزام العقل بالانتيان بهما ، (و) ان لم يكف العلم اجمالاً فاللازم ان يعلم اللطف (تفصيلاً) مثلاً : لو دار الأمر بين المحنورين لا يكفى العلم الاجمالى بوجوب أحدهما بل يلزم العلم التفصيلى فى المقرية الى الطاعة .

(و) الرابع - ان (يزيد اللطف على جهة الحسن) لجهة الحسن كون الفعل اختيارياً - كما عرفت من انه المراد بالحسن المصطلح - وهذا غير كافى فى اللطف - أى المقرية الى الطاعة - فان كون الفعل اختيارياً لا يوجب القرب الى الطاعة بل الموجب للقرب اليها كونه واجباً أو مندوباً .

ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

(و) الخامس - إن اللطف (يدخله التخيير) بمعنى أنه يمكن أن يكون إيجاب أحد الفعلين على سبيل البدل مقرباً للطاعة كالكفارات الثلاث. فإذا شئت جمع الأحكام الخمسة في مثال قلت : إيجاب الصلاة لطف والصلاة ملطوف فيها ، لأن الصلاة طاعة وإيجابها مقرب للطاعة ، وقد عرفت أن اللطف معناه المقرب للطاعة . وفي المثال (١) تهب المناسبة بين إيجاب الصلاة والصلاة بمعنى دعوة هذا الإيجاب إلى الصلاة - لا إلى الزكاة مثلاً - (٢) ويلزم أن لا يكون إيجاب الصلاة جبراً عليها ، فالجبر على الصلاة لا يسمى لطفاً (٣) ويلزم أن يعلم المكلف أن الصلاة واجبة تفصيلاً أو يعلم أن الصلاة واجبة أو الزكاة إجمالاً ، فلو لم يعلم لم يكن إيجاب الصلاة واقفاً لطفاً (٤) ولا يكفي في التسمية باللطف كون الصلاة اختيارية بل إيجاب الصلاة أو استحبابها لطف لأن إيجابها أو استحبابها يقرب العبد إلى الصلاة التي هي طاعة ، لا مجرد كونها فعلاً اختيارياً (٥) ويكفي في المقرية إلى الطاعة إيجاب الصلاة أو الزكاة على سبيل التخيير ، فليس اللطف منحصراً في إيجاب شيء معين .

(ويشترط) في اللطف التخييري (حسن البدلين) بمعنى أن يكون كل واحد من شقي التخيير حسناً ليس فيه وجه قبح ، فإيجاب الظلم أو الصلاة على سبيل التخيير ليس لطفاً . قال العلامة (ره) : وهذا مما لم تتفق عليه الآراء : فإن جماعة من المدعية ذهبوا إلى تجوز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام أمراض الله تعالى ، واستدلوا بأن وجه كون الظلم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه ، وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب ، واللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول : إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف

وبعض الآلم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو
 حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو
 لكونه عادياً

لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً .

(مسألة) في الآلم وإن منه حسن ومنه قبيح . اعلم انه قد اختلفوا
 في الآلم : فالأشاعرة على انه من الله سبحانه حسن مطلقاً سواء كان مبتدأ
 به أو بطريق المجازات وسواء تعقبه عوض أو لا . والثنية على انه يقبح جميع
 الآلام لذاتها لكونها صادرة عن آله الشر وكل ما يصدر عنه فهو شر
 والمصنف (ره) تبعاً للعدلية فصل في ذلك فقال : (وبعض الآلم قبيح) لكن
 هذا القسم لا يصدر منه تعالى لانه لا يفعل القبيح ، وإن كان لو صدر منه على فرض
 المحال لكان قبيحاً لا كما يقوله الأشعرى - بل (يصدر عنا خاصة) كإيلام
 بعضنا بعضاً من غير تعد ولا ترقب نفع أعظم (وبعضه حسن يصدر منه
 تعالى ومناو) وجه (حسنه) أحد امور خمسة : (إما لاستحقاقه) كعقاب
 الله تعالى العصاة وضربنا من ضربنا قصاصاً ، (أو لاشتماله على النفع) الذي هو
 أعظم من ذلك الإيلام كإيلام الله بعض المؤمنين بالمرض ليرفع درجاته وضربنا
 أبناءنا على الكسب للارتفاع الموجب لاستقامة امور المعاش والمعاد ،
 أ (ودفع الضرر) كتمريض الله العاصي كفارة له كما ورد ان حمى ليلة كفارة
 سنة وفصد أبنائنا لدفع الخطر المتوجه عليهم من كثرة الدم ، لكن يشترط
 في هذين القسمين زيادة النفع المجلوب والضرر المدفوع على الإيلام ، ولذا قال :
 (الزائدين) اذ لو كانا مساويين له كان عبثاً ولو كانا أقل منه كان قبيحاً ،
 (أو لكونه) أي الآلم (عادياً) أي بما جرت به عادة الله تعالى حفظاً للنظام

أوعلى وجه الدفع ولا فى المشتل على النفع من اللطف وىجوز فى
المستحق كونه عقاباً ولا يكفى اللطف فى الآلم المكلف فى الحسن ولا
ىحسن مع اشتمال اللذة على لطفه

العام كما ىفعل الله تعالى فى الحى اذا القىناه فى النار (أو) كونه واقعاً (على وجه
الدفع) عن النفس كما اذا وقع دفعاً للصائل فتأمل .
(مسألة) (ولا بد فى) الآلم الذى ىفعله الله تعالى ابتداءً وهو
(المشتل على النفع) الحاصل للمتألم (من اللطف) للمتألم أو لغيره ، بمعنى
ان إلام الله الشخص ابتداءً لا بد وان ىشتمل على أمرين . (الأول) النفع
الذى يعرضه الله عن ألمه وإلا لكان قبيحاً تعالى عنه . (الثانى) ان ىكون لطفاً
أى مقرباً للطاعة أو مبعداً للمعصية للمتألم أو لغيره ، اذ لو كان بدون اللطف كان
عبثاً وان عرض المتألم النفع ، اذ ىكون حيث من قبيل كسر يد شخص ثم
اعطائه الف دينار . نعم يكفى فى الآلم كونه لطفاً بالنسبة الى المتألم ، فالمرض
الموجب لتقريب العبد من الله سبحانه حسن لما سياتى .

(مسألة) (وىجوز) فى الآلم الواقع على (المستحق) كالامراض
الواقعة على الكفار والفساق (كونه عقاباً) عاجلاً وىكون تعجيله قد اشتمل
على مصلحة لبعض المكلفين ، وخالف فى ذلك بعض وجزم بكون أمراضهم
مخناً لآعقوبات ، مستدلاً بأن المرض ىجب الصبر عليه والرضا به والعقوبة
لىست كذلك . وفيه ان كون العقوبة لىست كذلك دعوى بلا دليل .

(مسألة) المصنف (و) بعض آخر ذهبوا الى انه (لا يكفى اللطف
فى ألم المكلف فى الحسن ولا ىحسن مع اشتمال اللذة على لطفه) بمعنى ان
إلام المكلف غير حسن اذا لم ىرتب على الآلم سوى اللطف ، بل لا بد فى

ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل . والمعرض تقع مستحق خال
عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى باتزال الآلام وتقويت المنافع
لمصلحة الغير

حسنه - مضافاً على اللطف - ان يقع في مقابلته عوض من حصوله نفع أو دفع
ضرر ، واستدل لذلك بأن الطاعة الواقعة لأجل الآلم بسبب اللطف يقابلها
الثواب المستحق فيبقى الآلم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً ، لكن الظاهر من
العلامة (ره) تبعا لبعض المشايخ كفاية اللطف في حسن الآلم . وهذا هو الأقرب
الى النظر لانه لو لا هذا الآلم لم تحصل الطاعة المعرض عنها بالثواب ، وهذا
المقدار كاف في الحسن ، ولذا حسن تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة
ولا يقابل مشاق السفر لما كان السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة .

(مسألة) (ولا يشترط في الحسن) أى حسن الآلم الواقع من الله
تعالى ابتداءً (اختيار المتألم بالفعل) لما تقدم من ان اشتراط رضا الطرفين
انما يكون في النفع الذى يتفاوت فيه اختيارهما ، أما النفع البالغ الى حد لا يجوز
فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك ، بل يحسن ذلك وإن لم يحصل
الاختيار بالفعل ، ولذا حسن من العقلاء جبر الشخص على الحجامة اذا كان
تركها في معرض الهلاك .

(مسألة) في المعرض (والمعرض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال)
بخلاف الفضل فانه نفع غير مستحق وبخلاف الثواب فانه نفع مستحق مع
التعظيم والاجلال (ويستحق) المعرض (عليه تعالى بـ) امور :

الأول - (ازال الآلام) بالعبد كالمرض والكسر والحرق والهدم
والفرق ونحوها ، فانه يجب على الله تعالى عوضها وإلا كان ظلماً تعالى عن ذلك .
(و) الثانى - (تقويت المنافع) اذا كان (لمصلحة الغير) اذ لا فرق

واتزال الغنوم سواء استندت الى علم ضرورى أو مكتسب او ظن لاما تستند الى فعل العبد وأمر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الالتقاء فى النار والقتل

بينه وبين ازال الألم ، نعم لو كانت تقويت المنفعة لمصلحة نفسه مصلحة زائدة على المنفعة المفقودة لم يستحق عليه العوض . أما لمصلحة مساوية فالظاهر قبحة لانه عبث .

(و) الثالث - (ازال الغنوم) بالعبد (سواء استندت الى علم ضرورى) كالمذهب الحنلى وتسلب الباطل - بالنسبة الى المؤمن - (أو) استندت الى علم (مكتسب) اكتسبه العبد بنفسه ، اذ سبب العلم ضرورية ونظرية هو الله سبحانه (او ظن) كان يتم عند اماره وصول مضرة أو فوات منفعة ، لانه تعالى هو الناصب لامارة الظن (لاما تستند الى فعل العبد) كما لو بحث فاعتقد جهلا بنزول ضرره أو فوات نفع فانه لا عوض فيه عليه تعالى (و) الرابع - (أمر عباده بالمضار) كأمرهم بالجهاد والصوم والحج فى الحر والبرد ونحو ذلك مما يتضمن ايلاما ، فانه لو لا العوض لكان قبيحا . (و) كذا (اباحته) المضار لهم كاباحة قطع السن وتنف الشعر ونحوهما لاستلزام الاباحة الحسن ، والألم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة جدا يحسن الألم لأجلها .

(و) الخامس - (تمكين غير العاقل) كتمكين السباع من افتراس الانسان والحشرات من ايدائه ، فانه تعالى بعد تكميل جهات الإيلاام فى الفاعل والقابل يكون كالمغرى فيقبح عدم اىصال عوض الى المتألم ، وهذا (بخلاف) ما لو كان الإيلاام بواسطة عاقل مثل (الإحراق عند الالتقاء فى النار والقتل) للمشهود

عند شهادة الزور. والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعا، فلا يجوز تمكين
الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم

عليه (عند شهادة الزور) فان تكوين الله تعالى النار محرقة وتشريعه القتل
عند الشهادة من ظاهري العدالة لا يصح نسبة الآلم اليه بل الآلم عقلا مستند الى الفاعل
المختار المتوسط . ولهذا وجب على الملقى والشاهد التدارك بالعوض ونحوه
- فتأمل .

(مسألة) (والانتصاف) أى انتصاف المظلوم من الظالم (واجب
عليه) تعالى (عقلا) فانه لو لم ينتصف كان كالحاكم القادر الذى لا ينتصف
وقبحه معلوم عند كافة العقلاء ، بل عدم انتصافه تعالى أولى بالقبح لانه هو
الذى مكن الظالم وخلق بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم
من مكافاته (وسمعا) كما يدل عليه متواتر الآيات والآخبار الدالة على قضاء
الله تعالى بين عباده بالحق ، وعلى هذا (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم) من
(دون عوض) للمظلوم (في الحال يوازي الظلم) لانه لو تمكن الظالم
الذى ليس له عوض في الحال لادى ذلك الى اضرار حق المظلوم ، وقد عرفت
قبح ذلك على الحكم .

أقول : الذى يلزم على الحكم أمران : (الأول) تأديب الظالم على الظلم
(والثاني) عدم ضياع حق المظلوم وتأديب الظالم ، كما يمكن بأخذ العوض منه
كذلك يمكن بتعذيبه وعدم ضياع حق المظلوم ، كما يمكن بأخذ حقه من الظالم
واعطائه له كذلك يمكن باعطاء حقه له من الخارج . فلو غصب زيد دينارا
من عمرو فحبس الحاكم الغاصب واعطى من نفسه دينارا للمغصوب منه لم يكن
خلافا للعدل . وعلى هذا فما ذكره المصنف (ره) لا يخلو عن نظر ، مضافا الى
ان تقييده بالحال لا يخلو عن اشكال حتى بناء على لزوم التعويض من الظالم

فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو
تفضل عليه بمثلها وان كان من أهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات

اذ لو فرض انه سيكون للظالم حقاً يمكن أخذه في القيامة بدلا عن حق المظلوم
لم يكن خلاف العدل .

(مسألة) في كيفية اصال العوض (فان كان المظلوم من أهل الجنة
فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو) أعطاه الله العوض دفعة واحدة
و (تفضل عليه بمثلها) فيما بعد ، وانما التزم بأحد الأمرين لأنه لو أعطاه العوض
دفعة ثم انقطع حصل للمظلوم الم وإيلا لم الشخص بلا سبب خلاف
العدل (وان كان) المظلوم (من أهل العقاب اسقط بها) أى بمقابل
أعواضه (جزءاً من عقابه) لأنه لا فرق في العوض بين دفع الضرر وبين
اصال النفع . ثم ان اسقاط ذلك الجزء إما بالتفريق (بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات) فالكر من النار الذى يلزم تخفيفه
عنه - مثلاً - لا يخفف عنه في يوم واحد بل يجعل مثاقيل - مثلاً - ويخفف كل
يوم مثقالاً منه ، أو تفضل عليه بتخفيف مثله فيما بعد بأن يخفف عنه في كل
يوم كـ فالكر الأول عوض ما ظلم والاكرار الآخر تفضلاً . وقد يقال : ان
وجه التفريق عدم ظهور الحقة للمعذب حتى يسر بذلك ، لكن ما ذكرناه أولى
وانما التزم بأحد الأمرين لأنه لو تخفف عنه العوض مرة ثم اشتد عذابه كان
إيلا ما له وقد عرفت قبح الإيلا بلا سبب .

أقول : لكن الذى يقرب في النظر عدم تمامية شق المسألة في طرف
الثواب والعقاب ، اذ العلم بكون الحق هذا المقدار مانع عن الإلم للقطع ، فهل

يقول أحد ان دفع الدين الى الدائن دفعة مورث للالم لانه ينقطع عنه بعد ذلك مضافا الى أن الالم الحاصل ليس بسبب الحاكم بل بسبب عدم عمله بنفسه أما تقصيرا أو قصورا في طرف الثواب ، فمن جزاؤه في الجنة كل يوم دينار مثلا لو أعطى في اليوم الأول الف دينار كان الله في اليوم الثاني بانقطاع تسعائة وتسعة وتسعين مما سببه نفسه اما لقصوره في تحصيل الزائد - في الدنيا - واما تقصيره في العمل وقت كونه في الدنيا ، وأما في طرف العقاب فلا يكون الا تقصيرا فن علم ما يستوجب كل يوم كرين من النار اذا دفع عنه كره في اليوم الأول عوض ما ظلم يكون الكره ان في اليوم الثاني جزاء عمله ، فهو الذي أوجب هذا الالم على نفسه .

هذا كله مضافا الى انه يمكن دفع الالم عند انقطاع العوض بأن ينسى الله سبحانه المظلوم حين انقطاع العوض كونه كان قبل ذلك في نعمة اكثر - في طرف الثواب - او في عذاب اخف في طرف العقاب . هذا كله ما تقتضيه قاعدة العدل في النظر والله اعلم بحقيقة الحال .

(مسألة) في انه لا يجب دوام العوض . مثلا : لو كان عوض ما ظلم دينارا لم يلزم ان يعطى الله المظلوم كل يوم دينارا . وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعضهم الى انه يجب دوام العوض ، واستدل على ذلك بأمرين :

(الأول) - انه لو كان العوض منقطعاً لزم ايصاله في الدنيا لأنه ان انقطع وجب ايصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع قبيح لأنه تأخير حق ذي الحق بلا سبب ، بخلاف ما لو كان دائماً فإنه وان كان حقاً واجباً الا ان ايصال الدائم في الدنيا لما كان متعذراً جاز تأخير في الآخرة والحاصل ان العوض اما دائم أو يلزم اعطاؤه في الدنيا لكن المعطاء في الدنيا غير واقع فهو دائم .

ولا يجب دوامه لحسن الزائد عما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير ، والألم على القطع ممنوع مع أنه غير محل النزاع

(الثاني) - أن العوض لو كان منقطعاً لزوم دوامه وهو خلف وما يتوقف على الخلف محال فليس يتم قطع بيان الملازمة : أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه . ولو قيل في بيان هذا الدليل هكذا : العوض دائم إما بذاته أو بأعراض الألم الحادثة بسبب الانقطاع . كان أوجه .

هذا ، وذهب آخرون إلى عدم لزوم دوام العوض ، واختاره المصنف (ره) بقوله : (ولا يجب دوامه) أي دوام العوض (لحسن الزائد بما يختار) المتألم (معه) أي مع ذلك الزائد (الألم وإن كان منقطعاً) يعني أن العوض إنما يحسن لأنه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه . ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي أن يكون دائماً لجواز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه .

(و) أمّا استدلاله القائل بالدوام فيرد على دليله الأول أنه (لا يجب حصوله) أي حصول العوض (في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير) ، فالمانع من الاعطاء في الدنيا هو تلك المصلحة الخفية لأن المانع هو دوامه الذي لا يمكن حصوله في الدنيا ، إذ هذا غير تام لا مكان الدوام من الحياة الدنيا إلى الآخرة لبقاء الروح بعد الموت (و) على دليله الثاني أن (الألم على القطع ممنوع) لجواز انقطاع العوض مع عدم شعور صاحبه بذلك (مع أنه غير محل النزاع) إذ النزاع في العوض المستحق لا العوض مطلقاً حتى يشمل العوض للألم الحاصل

ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتمين منافع ولا يصح اسقاطه

بالانقطاع .

(مسألة) (ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضاً) بل يجوز ايصاله اليه من غير اشعار المستحق . نعم لو تألم لما ظنه من انه لم يصل اليه لم يعد لزوم الاشعار ، لاستناد الالم حيثئذ الى الموصل الذي لم يشعره . ثم انهم فرقوا بين الثواب والعوض من هذه الجهة ، فقالوا بلزوم اشعار المثاب بالثواب لانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب - فتأمل .

(مسألة) (ولا يتمين) العوض في (منافع) خاصة بل يجوز جعل العوض كل منفعة بخلاف الثواب ، فقالوا يجب ان يكون من جنس ما لفه المكلف من الملاذ ، وجعلوا وجه الفرق ما تقدم من انه يصح ايصال العوض الى المستحق وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة ، بخلاف الثواب فانه رغب فيه فتحمل المشاق لاجله فلا بد ان يكون بما ألفه لانه انما يتحمل المشاق لاجل ما عليه ويأخذ به . وفي هذا الكلام نظر واضح لانه ان كان الفارق لزوم العلم في الثواب دون العوض فان العلم كما يمكن تعلقه بالمألوف يمكن تعلقه بغير المألوف ، وان كان الفارق ان تحمل المشاق ليس الا للمألوف فان غير المألوف اذا فرض كونه ألد كان أولى عند العقلاء ، مضافا الى انه كثيرا ما يتحمل الشخص المشاق لغير المألوف ، كما ورد في بعض الاخبار ان ثواب العمل الفلاني ما لآعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (مسألة) (ولا يصح اسقاطه) أي اسقاط العوض فلا يصح للمظلوم اسقاط العوض عن الظالم وكذا لا يصح للمطيع اسقاط العوض لطاعته عن الله تعالى . وغاية ما استدلل لذلك اما لعدم صحة اسقاط العوض عن الظالم فان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه ، فصار كالصبي المولى عليه

والعوض عليه تعالى يجب ترأثه الى حد الرضا عند كل عاقل ، وعلينا
يجب مساواته

لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه . وأما لعدم صحة اسقاطه عن الله تعالى
فلأن اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به . وفي كلا الوجهين نظر اما قياس
البالغ على الصبي فظاهر البطلان اذ الصبي ممنوع عن التصرف بخلاف البالغ ،
مضافا الى ان كل من لا يقدر على الاستيفاء للجمل يصح منه الاسقاط ، الا ترى
انه يصح من الدائن اسقاط دينه وان لم يعلم كميته وكيفيته وسائر خصوصياته .
واما ان اسقاط الحق عن الله تعالى عبث فغير مسلم اذ لا يلزم الاسقاط انتفاع
الطرف بل قد يكون الاسقاط لا انتفاع نفس المسقط وهذا منه ، كما ان ما ذكره
العلامة (ره) بقوله : ، أما الثواب المستحق عليه فلا يصح مناهيته لغيرنا لانه
مستحق للمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه ، منظور فيه ، لحكم العقل
والشرع بذلك ، ولذا لا يزال العقلاء والمنشعة يهدون ثواب اعمالهم واعراضها
الى غيرهم من الاحياء والاموات .

(مسألة) (والعوض) الذي (عليه تعالى يجب ترأثه الى حد الرضا
عند كل عاقل) بمعنى ان العوض الواجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا عن
اللام الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل ، كأن يعطى عوض
الله يسوى دينار لانه لو لا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير
كأنه لم يفعل - فتأمل . (و) أما العوض الذي (علينا) للام الحاصل بفعلنا
فانه (يجب مساواته) للام لان الزائد عليه ظلم بالنسبة الى الظالم والناقص ظلم
بالنسبة الى المظلوم .

(مسألة) في اجل الحيوان . وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم يبحثون
عن المصالح والألطف ، ومن الجائر ان يكون موت حيوان أو انسان لظفا

واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه ، والمقتول
يجوز فيه الامران لولاه ، ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكاف
والرزق ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسمي في تحصيله قد
يجب

لآخر أو مصلحة له . (واجل الحيوان) هو (الوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حياته فيه) ، ويصح ان يقال : هو الوقت الذي يبطل حياته فيه
(مسألة) في أجل المقتول (والمقتول يجوز فيه الامران لولاه) أى
لولا القتل كان يجوز موته ويجوز حياته في ذلك الوقت ، وذلك لأن مقتضى
البقاء لولا القتل غير معلوم يجوز وجوده ويجوز عدمه . وقد خالف في ذلك
فريقان فزعم بعضهم انه كان يبنى قطعاً ، وعكس آخر فزعم انه كان يموت قطعاً .
وكلا الزعمين عرى عن الشاهد وان كان ربما يذكر لها وجوه اعتبارية .

(مسألة) (ويجوز ان يكون الاجل) الذى هو عبارة عن الموت (لطفاً
للغير) بان يقربه للطاعة ويعمله عن المعصية ، و (لا) يمكن ان يكون لطفاً
(للمكلف) الميت لأن بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققاً اللهم الا اذا فرض احياءه بعد ذلك كما في معاجز
موسى وعيسى وعهد وغيرهم من الانبياء والاولياء صلوات الله عليهم اجمعين
(مسألة) في الارزاق (والرزق ماصح الانتفاع به) سواء كان
ما كولا أو مشروباً أو ملبوساً أو منكوحاً أو مسكوناً أو نحوها كالاولاد
والمناصب وغيرها (ولم يكن لاحد منعه) منه فانه لو منعه كالأخذ لما كول
خرج عن كونه رزقاً له . والنزاع في هذا المبحث لفظي (والسعى في تحصيله
قد يجب) كالأوقوف عليه سد الرمي لنفسه أو لواجبي النفقة أو حفظ نفس

ويستحب ويباح ويحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ، ويستندان

إليه تعالى

محترمة عن الهلاك (و) قد (يستحب) كما لو كان للتوسعة على الأهل والضيافة
ونحوها (و) قد (يباح) كما لو كان لتكثير المال فقط (و) قد (يحرم) إذا كان
مانعاً عن واجب - إذا قلنا بأن الأمر بالشيء ينهى عن الضد - أو كان منياً
عنه من قبل المولى أو الوالد في صورة وجوب طاعته .

(مسألة) في الأسعار (والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء) .
سواء كان ذلك الشيء طعاماً أو غيره وليس هو الثمن ولا الثمن (وهو)
ينقسم إلى (رخص وغلاء) فالرخص هو السعر المنحط والغلاء عكسه
(ولا بد) في صدق الرخص والغلاء (من اعتبار العادة واتحاد الوقت
والمكان) فإن انحطاط العوض إنما يكون رخصاً إذا كان الانحطاط مما جرت
العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان ، وكذا ارتفاع العوض إنما
يكون غلاءً إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت
وذلك المكان . وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال : رخص الثلج في
الشتاء ، ولا يقال : غلاء في الصيف ، نعم إذا نزل عن سعره في الشتاء يقال
رخص وإذا ارتفع عن سعره في الصيف يقال غلاء ، وكذا في المكان فالماء
في الشاطئ لا يقال له رخص والماء في المفاضة لا يقال له غلاء إلا إذا قص السعر
في الأول عن مثله وعلى في الثاني عن قدره كما لو جرت العادة بكون كل قريب في
المفاضة بدينار ثم حارت ألف دينار . (و) الرخص والغلاء قد (يستندان
إليه تعالى) كما لو غارت العيون وانقطع المطر أو انعكس بان زادت المياه

والينا أيضاً والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتقاء الصارف

واعشوشبت الأرض أكثر من كل سنة (و) قد يستندان (الينا أيضاً) كما لو أمر السلطان بهذا أو ذاك أو نحو ذلك .

(مسألة) في الأصلح . اختلفوا في لزوم الأصلح على الله تعالى على أقوال :

(الأول) - انه يجب عليه الأصلح مطلقاً لأنه مع ثبوت القدرة ووجود الداعي ، اعنى كون الفعل احساناً غالباً عن جهات المفسدة ، وانتقاء الصارف اعنى المفسد في الفعل يلزم على الحكيم فعله لأن في تركه بخلاً وهو لا يليق بالحكيم .

(الثاني) - انه لا يجب عليه مطلقاً لأن وجوبه يستلزم المحال ، اذ لو فرضنا انتقاء المفسدة في الزائد عن القدر الأصلح الذي فعله مع ثبوت المصلحة فيه فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد الى غير النهاية وان لم يجب ثبت المطلوب .

(الثالث) - التفصيل (و) هو ان (الأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتقاء الصارف) وقد لا يجب مع عدم وجود الداعي أو وجود الصارف ، وهذا هو الحق لأن ترك الأصلح مع وجود الشرطين انما يكون بترجيح غير الأصلح وهو من ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو أقبح من ترجيح أحد المتساويين على الآخر . ولا يرد اشكال النافين بقول مطلق اذ ما لا نهاية له محال والمحال صارف ، فالاشكال في الحقيقة خروج عن مورد البحث ، كما ان المثبت مطلقاً ان اراد ما ذكرناه كان قولاً بالتفصيل وان اراد الاعم ورد عليه الاشكال بانه مع وجود الصارف أو انتقاء الداعي لا يكون الترك بخلاً بل الفعل لغوا .

وقد أشكل القوشجي اشكالات على وجوب الاصلح ناشئة عن قلة التأمل فراجع . ثم ان الاظهر عندي ان يراد بالاصلح الأرجح من جميع الجهات فيقال بوجوبه بقول مطلق ، ولعل النزاع بين الایجاب مطلقاً وبين التفصيل لفظي .



مرکز تحقیقات و نشر اسلامی

(المقصد الرابع)

في النبوة . البعثة حسنة لاشتغالها على فوائد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح

(المقصد الرابع في النبوة) وفيه مسائل :

(مسألة) (البعثة حسنة) عند جميع أرباب الملل وكثير من غيرهم خلافا للبراهمة لشبهة حصلت لهم ، وإنما قلنا بحسنها (لاشتغالها على فوائد) كثيرة لا تحصل بدونها (كعاضدة العقل فيما يدل عليه) مثل وجود الباري وصفاته وعدله ونحوها وحسن الاحسان وقبح الظلم ، وهذه المعاضدة مما تنفع في كثير من الموارد فان كثرة الدليل مما تركز المدلول في الذهن ، ولذا ترى ان الملك لو أمر بأمر ندى حسن متعلقه عقلا سارع الرعية الى انفاذه وان علموا عدم الثواب والعقاب في تركه أو فعله .

(واستفادة الحكم فيما لا يدل) أي لا يستقل العقل به كالمعارف التي لا تدركها العقول كالكلام وخصوصيات المعاد الجسماني ومسائل الأحكام من العبادات والمعاملات بل كثير من الأمور التي لا يدركها العقل الا بعد تجربات كثيرة والبعثة مفيدة لسرعة ادراكها ببيان الدلائل والشواهد وكشف الغوامض . (وازالة الخوف) الحاصل للمكلف في تصرفاته لانه علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح كما انه يحتمل الضرر في ترك التصرف لاحتمال ارادة الملك التصرف .

(واستفادة الحسن والقبح) اللذين لا يستقل العقل بادراكهما فيحتمل

والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب
استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات

حسنها ويحتمل قبورها أو يعلم ان في بعض الموارد حسن وفي بعضها قبيح لكن
لا يعلم مواقعها .

(و) استفادة (المنافع والمضار) كالأغذية النافعة والضارة والأفعال
النافعة والضارة كالجماع والأكل والنوم في أوقات خاصة وهكذا .

(وحفظ النوع الانساني) فان الانسان مدني بالطبع فيحتاج الى
القوانين الموجبة للعدل حتى يبقى النوع ولا يقع الاختلال والحروب الدامية
ولذا ترى في كل زمان لم يتمسك النوع بالشرائع وقعت الحروب وارتفع
الآمن في معظم الدينار، وأما حروب الأنبياء فهي قليلة جداً وكلها اصلاحى كما
لا يخفى على مراجع التاريخ .

(وتكميل أشخاصه) أى اشخاص النوع (بحسب استعداداتهم
المختلفة) كما هو واضح لمن راجع تاريخ الانبياء فانهم يربون الأفراد بالأخلاق
الفاضلة فتكمل نفوسهم وترفع جهات الانسية فيهم بحسب قابلياتهم ، فالخشن
يقلل من الخشونة واللين يعرف مواقع اللين ، وكذلك يكمل الفقير والغنى
فلا يغفل هذا ولا يتواضع ذاك والجاهل والعالم فلا يترفع ذاك عن التعلم ولا
يتجنب هذا عن التعليم والصغير والكبير فلا يهين ذاك ولا يقسو هذا الى
غير ذلك .

(وتعليمهم الصنائع الخفية) التى تحتاج اليها النوع ، ولذا كان صنع
الدرع والخيطة ونحوهما منسوبة الى الانبياء ، وتقدم العلوم في هذه الأزمنة
ليست الا من نتائج دين الاسلام كما يعترف به الغربيون .

(و) تعليمهم (الاخلاق والسياسات) الموجبة لعبادة الشخص

والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة
بما تقدم وهي واجبة لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية

والعائلة والبلدة والمملكة والعالم بأسره .

(والاخبار بالثواب والعقاب) الموجب للترغيب في الحسنات والتحذير
عن السيئات والنيل بفاضل الدرجات في الآخرة (فيحصل) ببعثة الأنبياء
(اللطف للمكلف) فيجب على الله سبحانه . (وشبهة البراهمة) وهم قوم
لا يجوزون بعثة الرسل أو حكماء الهند منسوب الى برهمن وهو الحكيم أو هو من
البرهام بمعنى الحكم . قالوا : ان النبي ان اتى بما يوافق العقول كانت بعثته
لغوا وان اتى بما يخالفها كان قوله غير مقبول ووجب رده . وهذه الشبهة
(باطلة بما تقدم) من انه يعضد العقل ويأتى بما لا يدرك العقل لا بما يضاد
العقل . وربما اشكل بان النبوة مثار الحروب . وفيه ان كل اصلاح كذلك والقول
بإبقاء الفساد حذراً عن الحروب مما لا يوافق عليه العقل .

(مسألة) في وجوب البعثة (وهي) أى البعثة عند الشيعة والمعتزلة
(واجبة لاشتغالها على اللطف في التكاليف العقلية) كلة (في) في المقام بمعنى
النسبة ، أى ان التكاليف الشرعية ألطف بالنسبة الى التكاليف العقلية ، فان
الشخص اذا وقف على الواجبات والمحرمات الشرعية كان أقرب الى اتيان
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فيكون أقرب الى الطاعة وأبعد عن
المعصية . وقد تقدم ان اللطف واجب فالبعثت واجبة ، وخالف في ذلك الاشاعرة
بناءً على أصلهم من عدم الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب شئ عليه تعالى
وقد يستدل لوجوب البعثة بأن الله فعلها واقه لا يفعل الا الاصلح والاصلاح
واجب اذ تركه ترجيح لغير الاصلح وترجيح المرجوح على الراجح قبيح وهو
تعالى منزّه عن القبائح .

ويجب في النبي العصية ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتها وضدها والآنكار عليه

(مسألة) في وجوب العصية (ويجب في النبي العصية) والمراد بها حالة نفسانية مانعة عن ارتكاب المعاصي صغيرها وكبيرها من دون كون تلك الحالة بالغة لحد الاجراء ، وقد يمثل لها بحالة الام الحنون بالنسبة الى ولدها فانها لا تقدم الى قتله أبدا وليس ذلك لعدم قدرتها بل لحالة نفسانية توجب منع ذلك وبحالة الاشخاص المتعارفة بالنسبة الى ققو عين نفسه أو صل اذنه أو قطع لسانه أو نحو ذلك فان عدم تعدى الشخص على نفسه ليس لعدم قدرته بل للحالة المذكورة . وانما قلنا بوجوب العصية في النبي لأمور :

(الاول) - (ليحصل الوثوق) بأفعاله وأقواله وتقريراته (فيحصل الغرض) من البعثة الذي هو تبليغ الاحكام بلا زيادة ونقص وقبول الناس عنه ، وقد بين ذلك بأن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمرهم باتباعهم فيها ، وحيث لا ينقادون الى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة .

(و) (الثاني) - (لوجوب متابعتها وضدها) فان النبي جعل لتبعية فإذا صدر منه ذنب فإنه يجب متابعتها ويجب عدمها فالاتباع للاجماع ، ولقوله تعالى : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ، وعدم الاتباع لحرمة متابعة المذنب في الذنب » (و) الثالث - وجوب (الانكار عليه) لو فعل المعصية والانكار

ايذاء فهو حرام ، وهذا أيضاً جمع بين الضدين لانه يجب الانكار عليه لوجوب النهي عن المنكر ويحرم لكونه ايذاء له وايذاء النبي حرام لقوله تعالى : « والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ، .

ثم انهم ذكروا لوجوب العصية أدلة أخر جمعها القوشجي :

وكال والعقل والذكاء

(منها) - ان تكون شهادته مردودة اذ لاشهادة للفاسق بالإجماع ولقوله تعالى : « ان جانتكم فاسق بنبا فتبينوا ، واللازم باطل بالإجماع ولان من لا يقبل في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم (ومنها) - استحقاؤه العذاب واللعن واللؤم لدخوله تحت قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ، وقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين ، وقوله تعالى : « لم تقولون ما لا تفعلون ، وقوله تعالى : « تأمرون الناس بالبر وتفسون أنفسكم ، لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات (ومنها) - عدم نياله عهد النبوة لقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين ، فان المراد به النبوة والامامة التي دونها .

(ومنها) - كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية منه : « لا غوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ، لكن اللازم منتف بالإجماع ، ولقوله تعالى في ابراهيم عليه السلام : « انا اخلاصناهم بخالصتنا ذكرى الدار ، وفي يوسف عليه السلام : « انه من عبادنا المخلصين ، (ومنها) - كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .

(ومنها) - عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار ، اذ لاخير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم : « انهم كانوا يسارعون في الخيرات ، « وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ، والكلام في باب العصمة طويل لا يناسب ذكره وضع الرسالة فلهذا نقتصر بهذا القدر . وقد ورد في جملة من الروايات كونهم (ع) معصومين ، وذلك كاف لعدم الدور بعد تواترها معنى او اجمالا .

(مسألة) في شروط النبي (و) يجب فيه (كال العقل والذكاء) وهو

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكما ينفر عنه من دناءة الآباء وغير
الامهات والفظاظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه. وطريق
معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاداً ونفي ما هو معتاد

سرعة الفطنة (والفطنة) بمعنى الكياسة (وقوة الرأي) لا يزول عن رأيه
ولا يكون ضعيف الرأي متردداً في الامور ، والدليل على ذلك كانه
لو لم يتصف بهذه الصفات لم يرغب في متابعتها والالتقياد لأوامره ونواهيها
وصار مهزلة للناس ، وذلك نقض للغرض الذي عرفت قبحه على الحكيم .
(وعدم السهو) لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه فيكون بعثه نقضا للغرض
(و) عدمه (كلما ينفر عنه من دناءة الآباء) كان يكون قواداً او ملوطاً
أورذلاً أو مجيلاً أو نحو ذلك . (وغير الامهات) أو دناءتها لأن النفوس
لا تنقاد لاطاعة أبناء الأراذل . (و) عدم (الفظاظة والابنة وشبهها) من
المنفرات الخلقية أو الخلقية لما ذكر من لزوم نقض الغرض ولذا قال تعالى :
« ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من حولك » ، (و) عدم (الاكل على
الطريق) والتخلي في المجتمع ولو مستور العورة . (وشبهه) من المنفرات
هذا كانه في المنفرات العقلية وأما المنفرات الشهوية التي يحكم العقل بحسنها كلبس
الحشن والنوم على الأرض ونحو ذلك فانها من الفضائل التي تحكم العقول كافة
بحسنها فلا تكون منافية بل مؤيدة .

(مسألة) في الطريق الى معرفة صدق النبي (وطريق معرفة صدقه) في
دعوى النبوة (ظهور المعجزة على يده و) المراد بها (هو ثبوت ما ليس
بمعتاد) كاشباع الخلق من رغبة واحد (أو نفي ما هو معتاد) لعدم شبع نفر
واحد من الف رغبة ، فان كلا الأمرين بدون مدخلة للفاعل في التكوينات

مع خرق المادة ومطابقة الدعوى وقصة مريم وغيرها

التي لا يعقل الا باجازه من خالق الكون محال ، وانما شرط ذلك بقوله : (مع خرق العادة) لأن مجرد ثبوت غير المعتاد ليس دليلاً فان صنع الطائرة مثلاً لم يكن معتاداً ومع ذلك لا يدل صنعها على شيء . لأنه ليس من خرق العادة وكذلك في طرف نبي المعتاد - فتدبر (ومطابقة الدعوى) اذ لو لم يدع مظهر المعجزة كالاولياء الذين تأتي منهم الكرامة أو ادعى ولكن لم يطابق الخارق دعواه ، كما لو ادعى النبوة وقال : « معجزتي نبع الماء الكثير من البئر ، فتفل لذلك فانعكس الأمر وغار ماؤها القليل لم تكن دليلاً لشيء .

ثم انهم شرطوا في اثبات المعجزة للنبوة أمراً آخر وهو عدم المعارضة ، فلو ادعى زيد انه نبي ومعجزاته انطاق الحجر وادعى عمرو انه ليس بنبي ومعجزته تكذيب الحجر له فنطق حجر بصدق الأول وآخر بكذبه لم تثبت نبوته . وعندى ان هذا الشرط غير تام اذ مثل ذلك لا يعقل فان التصرف في التكوينات بغير أسباب مجعولة لها لا يمكن الا باجازه من خالق الكون ، ولا يعقل اجازته تعالى للكاذب ، كما ان اشتراط صلاح الزمان فلا تقبل معجزة مدعى النبوة بعد خاتم الانبياء ~~عليه السلام~~ غير تام لما ذكر .

(مسألة) في الكرامة . وقد اختلفوا في جواز ظهورها على أيدي الصالحين : فالمصنف (ره) تبعاً لأهل الحق ذهب الى جوازه (و) ذلك لأن (قصة مريم) عليها السلام على ما دل عليه قوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ، بل وقصة حملها بلا مس بشر (وغيرها) من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى : « انا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك ، وغيرهما بما دل متواتر

تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الإعجاز ولا
النفور ولا عدم التميز ولا إبطال دلالة

الروايات على وثوقها عن الصالحاء والأئمة (ع) (تعطي جواز ظهورها على)
أيدي (الصالحين) وذهب جماعة إلى امتناع ذلك وأولوا قصة مريم (ع) على أنها
أرهابت لعيسى عليه السلام وقصة آصف على أنها معجزة لسليمان، واستدلوا بالمنع بأمور
(الاول) - أنه لو صدرت المعجزة عن غير النبي لكثير وقوعها حتى
تكون من العاديات وتبطل حينئذ النبوة لأن ظهور أمر عادي على يدي شخص
لا يدل على نبوته . (و) جوابه أنه (لا يلزم) من كثرة التكرار (خروجه
عن) حد (الإعجاز) إذ صدورها عن الأولياء لا يجعلها عادة .

(الثاني) - أن الناس إنما يتبعون الأنبياء لظهور المعجزة على أيديهم فإن
صدرت عن غيرهم هان أمرهم ولم يتبعهم الناس . (و) الجواب أن ذلك (لا)
يستلزم (النفور) عن النبي بمشاركة الولي له في ظهور المعجزة على يده كما
لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر .

(الثالث) - أنه إنما يتميز النبي عن غير النبي بظهور خارق العادة على
يده دون غيره ، فلو ظهر على يد غيره أيضاً لزم عدم تميز النبي عن غيره وهو
نقض للغرض . (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (عدم التميز) إذ
ليس المآثر المعجزة فقط بل المعجزة المقرونة بالدعوى وهي محتصة بالنبي .

(الرابع) - أنه لو صدر الخارق عن غير النبي لبطلت دلالة على صدق
النبي لأن مبنى الدلالة الاختصاص بالنبي ، فإذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة
(و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (إبطال دلالة) إذ الخارق بنفسه
ليس دليلاً بل الدليل هو الخارق المقرون بالدعوى وهو خاص بالنبي لا يصدر
عن غيره .

ولا العمومية . وممجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تغطي الارهاص وقصة مسيلة وفرعون

(الخامس) - انه لو جار ظهور الخارق على يد غير النبي لجاز صدوره على يد كل صادق حتى من يخبر بان زيدا في المكان الكذائي وغالداً أخو عمرو ويلزم من ذلك عمومية المعجزة حتى لا يخلو منها انسان . (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (العمومية) اذ المدعى هو ظهورها على أيدي الصالحين الاولياء لله تعالى لا على يد كل صادق ولو في قضية واحدة .

(مسألة) اصطلاحوا على تسمية الخارق الجارى على يد النبي بعد النبوة بالمعجزة وقبل النبوة بالإرهاص وعلى يد غير النبي بالكرامة . ثم ان بعض من منع من ظهور المعجزة على يد غير النبي ذهب الى امتناع ذلك قبل النبوة . والحق الذى عليه الغالب جوازه (و) ذلك لان (معجزاته) أى نبينا (عليه وآله السلام قبل النبوة) من انشقاق ابوان كسرى وغورماء بخرساوة وانطفاء نار فارس والغمام الذى كان يظلمه من الشمس وتسليم الاحجار عليه وغيرها (تعلى) جواز (الارهاص) .

(مسألة) فى ظهور المعجزة على أيدي الكذابين بالعكس . وقد اختلفوا فى ذلك فالذين منعوا من الكرامات منعوا عن ذلك ، وربما يستدل له بأنه يكفى فى تكذيبهم عدم ظهور المعجزة على أيديهم فيكون اظهار الخارق بالعكس عبثاً ، والحق جوازه (و) ذلك لوقوعها فى (قصة مسيلة) الكذاب حيث انه لما ادعى النبوة قيل له : ان رسول الله ﷺ دعى لأعور فارتد بصيراً ، فدعى مسيلة لأعور فنهب عينه الصحيحة . وقيل له : ان رسول الله ﷺ تقل فى بر فاداموا ، فتقل فى بر فنار ماؤها (و) قصة (فرعون) فانه لما ضرب موسى ﷺ لبنى إسرائيل طريقاً فى البحر يسا قال فرعون : انا

وابراهيم (ع) تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تنجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع

أيضاً نمر على هذا الطريق ، فانبعهم بجنوده فغشيه الموح فافرقوا جميعاً .
(و) قصة نمرود (وابراهيم عليه السلام) تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس) فانه لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هبة مني لجأته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته . واما ما ذكروه من الدليل فالجواب ان العكس قد يتضمن مصلحة وهي التأكيد في التكذيب ، اذ بما يقال انه لم يظهر الله على يده المعجزة فعلا لمصلحته وسيظهرها بعد ذلك .

(مسألة) في لزوم عدم انقطاع الشريعة (و) ذلك لأن (دليل الوجوب) أي وجوب البعثة وهو كونه لطفاً (يعطي العمومية) أي عمومية البعثة بحيث لا تنقطع الشريعة بل تبقى مستمرة الى زمان النبي المتأخر وهكذا ، وقد خالف في ذلك الأشاعرة بناءً على أصلهم من نبي الحسن والقبح العقليين .

(مسألة) اختلفوا في انه هل يجوز أن يكون نبي ليس له شريعة أم لا (و) الحق انه (لا تنجب الشريعة) لا مكان ان يكون بعثة النبي لتأكيد مافي العقول فلا تكون عبثاً كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بدون ان يكون للثاني شريعة كما وقع في موسى وهارون عليهما السلام ، خلافاً لقوم زعموا عدم جواز ذلك واستدلوا بان العلم بالعقليات كاف فيبعثة النبي تكون لغوا . والجواب ما عرفت من انه يجوز ان تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته ايام الى مافي العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً .
(مسألة) في نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وظهور معجزة القرآن وغيره مع

اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته ، والتحدى مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات
بعضه واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا

اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته (أى ان نبينا ادعى النبوة واظهر
المعجزة عقيب ذلك وكل من كان كذلك فهو نبي ، اما انه ادعى النبوة فالتواتر
المقطوع من جميع أهل الملل وكثير من غيرهم ، واما انه اظهر المعجزة فلانه
اتى بالقرآن الذى هو المعجزة الباقية . (و) يدل على كونه معجزة ما تضمنه
من (التحدى) فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى : « قل لئن اجتمعت
الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً ، وقوله تعالى : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وقوله تعالى : « فأتوا
بسورة من مثله ، و (مع) ذلك فقد ظهر منهم (الامتناع و) عدم التمكن
مع (توفر الدواعي) لاتباعهم بمثله اظهراً لفضلهم واحكاماً لنوره ﷺ
وبالآخرة اضطروا الى المحاربة والمقاتلة كما يحفظ تاريخ الامم كل ذلك ، فانهم
لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل اليها لتوفر الدواعي وعدم
الصوارف كما نقل الينا خز عبلات مسيلة وغيره من ادعى النبوة ، فعدم معارضتهم
له مع تحديه (يدل على الاعجاز) واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلما
تقدم من قبح اظهار المعجزة على أيدي الكذابين والله تعالى منزّه عن القبيح
(والمنقول معناه متواتراً من المعجزات بعضه) وهو بالغ فوق الألف كما
لا يخفى على من راجع تاريخه ﷺ .

(مسألة) فى وجه اعجاز القرآن (واعجاز القرآن قيل لفصاحته) كما
عن الجبائين (وقيل لاسلوبه وفصاحته معا) كما عن الاكثر والمراد بالاسلوب

وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

الكيفية التي بها خالف كيفية كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار (وقيل للصرفة) كما عن المرتضى (ره) وبعض آخر، والمراد بها أن الله تعالى صرف مهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم ذاتا عليها، وذلك أما بسلب قدرتهم فيكون ذلك من قبيل سلب قدرة القدرى عن رفع حجر وزنه مثقال أو سلب دواعيم (والكل محتمل) وإن كان الثانى أقوى، بل القول بالصرفة بعيد جداً، وما استدل به غير صالح للاستناد فإن المنقول عنهم الاستدلال له وجهين: (الأول) أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله، ومثل رب العالمين، وهكذا إلى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة. (والثانى) إن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزاً لفصاحته لكان كافياً في الشهادة. وهذان الوجهان لا ينجي ما فيها: أما الأول فلأنه ليس حكم البعض حكم الكل، ألا ترى أن غير الأنصح من الناس لا يتمكن على الاتيان بمثل الأنصح وإن علم مفردات كلام الأنصح بل هو عرب مثله. وأما الثانى أن هذا النقل غير مسلم مضافاً إلى أن عدم معرفة بعض لا يضر بالفصاحة.

(مسألة) في النسخ ورد من قال بعدمه فإن اليهود قالوا بدوام شريعة موسى ﷺ واستدلوا لذلك بأن نبوة غيره تستلزم النسخ وهو باطل فنبوة غيره باطلة. بيان الملازمة: أن المنسوخ أن كان ذا مصلحة قبح النهى عنه ونسخه وإن كان ذا مفسدة قبح الأمر به ابتداءً. (و) الجواب أن (النسخ تابع للمصالح) والمصالح تتغير بتغير الأوقات فجاز أن يكون حكم معين مصلحة في

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم وأوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك. وخبرهم عن موسى (ع) بالتأييد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً

زمان دون زمان فيأمر به أولاً ثم ينهى عنه ثانياً أو ينهى عنه أولاً ثم يأمر به ثانياً (وقد وقع) النسخ أيضاً باعتراف اليهود (حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم) فقد جاء في التوراة أن الله تعالى قال لأدم وحواء (ع) قد أبحت لكما كلبا دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية، وورد فيها أنه قال لنوح ﷺ خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا لحرم على نوح بعض ما أباحه لأدم (وأوجب) تعالى (الختان) على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح ﷺ (بعد) أباحة (تأخره) على نوح ﷺ (وحرم الجمع بين الاختين) على موسى ﷺ مع أنه أباحه لأدم ﷺ (وغير ذلك) من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان.

لا يقال: أنا وإن سلنا جواز وقوع النسخ عقلاً لكنه نصر موسى ﷺ على عدم نسخ شريعته فهو ممنوع شرعاً - كما يدعيه المسلمون بالنسبة إلى دينهم - وذلك لما روى عنه ﷺ أنه قال: تمسكوا بالسبب أبداً، والتمسك بالسبب منافي لشريعة عيسى ﷺ ومحمد ﷺ. لانا نقول: هذا غير تام (و) ذلك لأن (خبرهم عن موسى ﷺ بالتأييد مختلف) مفترى وقد نسب اختلافه إلى ابن الراوندي (ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً) لأن كلمة أبد استعملت في التوراة بعد مدة مديدة كما ذكره العلامة (ره) في شرح التجريد فراجع.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلنا نقل الخبر لكانه خبر آحاد لا يثبت به الدين لا لقطعاً أو اثرهم باستيصال بخت النصر لهم.

والسمع يدل على عمومية نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أفضل
من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره
على الانقياد عليها

(مسألة) في عموم نبوة النبي ﷺ (والسمع يدل على عمومية
نبوته ﷺ) لقوله تعالى : «لأنذركم به ومن بلغ» وقوله تعالى : «وما أرسلناك
إلا كافة للناس» وقوله تعالى : «ليظهره على الدين كله» وقوله تعالى : «قل يا أيها
الناس إني رسول الله إليكم جميعاً» وقوله عليه الصلاة والسلام : «بعثت إلى
الأسود والأحمر» إلى غير ذلك من متواتر الأخبار .

وماعن بعض أهل الكتاب من أنه قال بخصوص كونه ﷺ مبعوثاً إلى
العرب بدليل قوله تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» وقوله :
«وأنذر عشيرتَكِ الْأَقْرَبِينَ» - بعد تعميم العشرة إلى العرب - وقوله : «وليحكم
أهل الانجيل بما أنزل الله فيه» وقوله : «وكيف يحكمونك وعندكم التوراة فيها
حكم الله» مردود بأن الآية الأولى تدل على أن الرسول بلسان القوم لا أن
المبعوث إليهم القوم فقط ، مضافاً إلى أنه يستلزم كون عرب أهل الكتاب
على الباطل وهم لا يسلون ذلك والآية الثانية أخص من المدعى ، والآخرتين
الآخرتين إنما هو في قصة خاصة كما لا يخفى على من راجع مورد نزولها . كيف
ولو فرض دلالة الآيات المذكورات لزعم تأويلها بما لا يتنافى متواتر الآيات
والروايات الدالة على عموم نبوته ﷺ .

(مسألة) في كونه ﷺ أفضل من الملائكة (وهو) ﷺ (أفضل
من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء) وذلك (لوجود المضاد للقوة العقلية)
فيهم فانهم ركبوا من عقل وشهوة (وقهره) أي قهر المضاد أي الشهوة (على

الانقياد عليها) أى على القوة العقلية ، ومن المعلوم ان المطيع الموجود فيه القوتان أفضل من المطيع الموجود فيه قوة العقل فقط بحيث لا يقدر على المعصية بل ورد في بعض الأخبار أفضلية المطيع من سائر الناس من الملائكة . هذا ثم انه صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الأنبياء لمتواتر الأخبار . والتفصيل في المطولات .



(المقصد الخامس)

في الإمامة . الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحميلاً للنقض
والمفاسد معلومة الانتفاء

(المقصد الخامس في الإمامة) وفيه مسائل :

(مسألة) (الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحميلاً للنقض)
أما كون الامام لطفاً فليداهمة انه لو كان للناس رئيس يرجعون اليه في امور
دينهم ودنيائهم لكانوا أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، وأما كون اللطف
واجباً فلما تقدم . وقد خالف في هذا جماعات : فبعضهم قالوا ليس بواجب
أصلاً ، وآخرون قالوا واجب سماعاً على الله تعالى ، وثالث ذهب الى وجوبه
عقلاً على الناس ، واستندوا لذلك بوجوه واهية لا تستحق ذكراً . ولعلم ان
الإمامية لا يحدسون دليل وجوب نصب الإمام في العقل بل هو مقابل من لا
يقول بوجوبه عقلاً .

ثم ان بعضهم اعترض على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأمور :
(الأول) - ان كون الامام لطفاً لا يستلزم وجوبه عليه تعالى ، اذ
اللطف انما يجب اذا لم يشتمل على مفسدة ومن الجائز ان يكون نصب الامام
مشتملاً على مفسد لا نفع لها . (و) الجواب ان (المفاسد معلومة الانتفاء)
فان الميزان للواقع في مثل هذه الامور هو الاستقراء التام في المفاسد ، وقد
استقريناها فلم نجد شيئاً منها في الإمامة . والقول بأنه مجرد دعوى كما صدر عن
القويهي في غير محله ، فانه مضافاً الى النقص بمثل هذا على ما ذكره من الأدلة

وأنحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

على قول أهل السنة يرد عليه أن اللازم عدم الحكم بإمكان شيء أو امتناعه أو حسنه أو قبحه أو نحو ذلك ، إذ من أين يعلم عدم وجه امتناع للممكن بنظرنا وبالعكس وكذا في الحسن والقبيح .

(الثاني) - أن الإمامة إنما تجب على تقدير انحصار اللطف فيها ، ومن الجائز أن يكون هناك شيء آخر يقوم مقام الإمامة ، فلا تتعين الإمامة في كونها لطفاً فلا تجب على التحين (و) الجواب أن (انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء) ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف وجلبا للمنافع واستقامة النظام التام .

(الثالث) - أن الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان مبسوط اليد متصرفاً في الأمور ، والشبهة لا تقول بذلك لتجويزه وجود الامام المغلوب المستور فما هو لطف ليس بلازم عندهم وما هو لازم ليس بلطف . (و) الجواب أن الامام (وجوده لطف) كما أن وجود النبي بنفسه لطف (وتصرفه لطف آخر) كما هو معلوم (وعدمه منا) ففي تكميل اللطف يلزم أمور ثلاثة : تعيين الله تعالى وقد عين ، وقبول الامام وقد قبل ، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا وبهذا ظهر أن قول الخصم الامام إنما يكون لطفاً إذا كان مبسوط اليد غير تام مضافاً إلى النقص بكثير من الانبياء الذين لم يكونوا مبسوطي اليد مطلقاً أوفى حين كلوط ونوح وإبراهيم بل وعبد صلوات الله عليهم أجمعين .

(مسألة) في أنه يجب أن يكون الامام معصوماً واستدل لذلك بوجوه :

(الأول) - أنه لو لم يكن الامام معصوماً لزم التسلسل والتناهي باطل

فالمقدم مثله بيان الملازمة : أن الموجب لنصب الامام جواز الخطأ على الامة

وامتناع التسلسل يوجب ، عصمته ولأنه حافظ للشرع ، ولوجوب
الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الفرض
من نصبه

فلو كان الإمام جاز الخطأ احتاج الى امام آخر وهكذا فاما ان ينتهي الى امام
معصوم وهو المطلوب أم لا فيلزم التسلسل (وامتناع) هذا الشق وهو
(التسلسل يوجب) تعين الشق الآخر وهو (عصمته) .
(الثاني) - ان الإمام انما نصب لحفظ الشرع وكل حافظ للشرعة يجب
أن يكون معصوماً : أما الصغرى فواضح ، وأما الكبرى فلأنه لو جاز عليه
الخطأ لم يكن حافظاً للشرع . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولأنه حافظ
للشرع) .

لا يقال : ان الفقيه أيضاً حافظ للشرع مع انه ليس بمعصوم ، لأننا نقول
حفظ الفقيه للشرع انما هو في زمان غيبة الإمام عليه السلام وغيبته منا فافوتاه انما
فوتاه بانفسنا لا من قبله تعالى . والحاصل ان حفظ الشرع انما يكون لمنفعة
الناس فلم يمنع الناس هذه المنفعة عن أنفسهم لم يكن على الله حجة بل عليهم .
(الثالث) - ما أشار اليه بقوله : (ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على
المعصية فيضاد أمر الطاعة) بمعنى انه لو وقع منه الخطأ وجب الانكار عليه
لنهي عن المنكر . وهذا مضاد لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم » والقول بأن المراد اطاعته في بعض الموارد خلاف
الاطلاق والسياق .

(و) (الرابع) - انه لو جاز عليه الخطأ (يفوت الفرض من نصبه)
اذ نصبه لانقياد الامة ورواج أحكام الله تعالى وخطاؤه ينافي ذلك .

ولا انحطاط درجته عن أقل العوام ، ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوى . والعصمة تقتضي النص

(الخامس) - ما أشار اليه بقوله : (ولا انحطاط درجته عن أقل العوام) لأن الامام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات ، فتكون المعصية منه وترك الطاعة أقبح من المعصية وترك العامة من العوام ، اذ العالم التارك أسوء حالا من الجاهل . (مسألة) (ولا ينافي العصمة القدرة) فان العصمة عبارة عن ملكة قوية باعثة على فعل الواجبات وترك المحرمات فان قبح المعاصي عند المعصوم أكثر من قبح أكل الفائط لدى الشخص السليم ، ولذا قال على عليه السلام : « ان دنياكم هذه أهون عندي من عراق خنزير في يد مجنوم ، وقد مثلنا سابقاً للعصمة بملك الام الرؤف المانعة من قتل ولدها العزيز وملك الشخص المانعة من فقو عينه أو صلم اذنه أو نحو ذلك ، وليست العصمة عبارة عن القوة الملجئة والالم تكن فضيلة للمعصوم ولكن أخط من سائر المطيعين وهو بديهى البطلان . (مسألة) في وجوب كون الامام أفضل من الرعية . الامام إما ان يكون أفضل من الرعية أو مساوياً لهم أو نقص منهم لكن الثالث محال (و) ذلك لأن (قبح تقديم المفضول) على الفاضل (معلوم) ، وقد سبق ان الله تعالى منزله عن القبيح ، (و) الثاني كذلك اذ (لا ترجيح في المساوى) فيرجع الى الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فتعين الثالث وهو المطلوب .

(مسألة) في لزوم النص على الامام (و) استدلال المصنف (ره) على ذلك بأمرين : (الاول) - ان احتياج الامام الى (العصمة تقتضي النص) من صاحب الشرع اذ العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى ومن أطلعه الله عليه ، فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى . وقد يؤيد ذلك بقصة موسى عليه السلام الذي اختار من قومه سبعين رجلاً فانه عليه السلام مع كونه معصوما لم

وسيرته (ص) وهما مختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله (ص)
سلموا عليه بامر المؤمنين ، وانت الخليفة بعدي وغيرها ، ولقوله تعالى :
انما وليكم الله ورسوله

يعلم المصالح حتى طلبوا ما استحقوا من الله تعالى العقوبة .

(و) الثاني - ان (سيرته) أى سيرة نبينا ﷺ تقتضى النص فانه
كان شقيقاً بالامة حتى انه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا بينها ، وانه كان اذا
سافر يوماً أو يومين استخلف من يقوم بأمر المسلمين فكيف يترك الامة سدى
ويهمل أهم الواجبات والزم الامور . كيف وهذا سيرة كل ربة بيت فانها تستخلف
على اولادها وشؤون دارها اذا ارادت الذهاب ساعة فكيف بالرجال الأذكيا .
الى أن ينتهى الى أول الرجال علماً ودراية وسياسة وكياسة وشفقة .

(مسألة) في ان الامام بلا فصل بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي
طالب صلوات الله عليه (وهما) أى العصبة والنص (مختصان بعلي ﷺ)
فانه المعصوم بالاجماع (و) المنصوص عليه بالامامة . ثم ان المصنف (ره)
بين (النص الجلي) الوارد (في) امامته ﷺ وهو (قوله ص) لاصحابه
(سلموا عليه) أى على علي (بامر المؤمنين) والامرة بكسر الهمزة
الامارة من أمر الرجل اذا صار أميراً (و) قوله ﷺ لعلي ﷺ : (انت
الخليفة بعدي وغيرها) كقوله ﷺ في أول اظهار نبوته مشيراً الى علي ﷺ
« هذا أخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا له ، والنصوص
في ذلك اكثر من الاحصاء ذكرها المخالف والمؤلف ، ويمكن لمن اراد
مراجعة غدير الامين وبحار المجلس وكتاب السيد البحراني وغيرها (ولقوله
تعالى : انما وليكم الله ورسوله) والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون

وانما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) ولحديث الغدير المتواتر وحديث
المنزلة المتواتر

الزكاة وهم راكعون (وانما اجتمعت الأوصاف في علي عليه السلام) بل فيه نزلت
الآية باتفاق المفسرين حين تصدق بخاتمته وهو راکع ، وكلمة (انما) للحصر
والمراد بالولي هو الأول بالتصرف بقرينة السياق مضافا الى نص اللغة والعرف
على ذلك .

(ولحديث الغدير المتواتر) فانه عليه السلام في منصرفه من حجة الوداع جمع
الناس في حر الظهيرة ورقى المنبر في موضع يقال له (غدير خم) وخطب الناس
بخطبة طويلة ثم أخذ يد علي عليه السلام ورفعها حتى بان يياض ابطينها وقال في جملة
الخطبة : « معاشر المسلمين ألسنت أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال :
« من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله » - الحديث . ثم أمر الناس ببيعته والسلام عليه بامرة
المؤمنين . وأتى في جملة المبايعين أبو بكر وعمر وقالوا : بخ بخ لك يا بن أبي
طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، وأنشد هناك حسان بن
ثابت قصيدته المشهورة التي مطلعها .

يناديهم يوم الغدير نبيهم
بجهم واسمع بالرسول مناديا
وقد تواتر هذا الحديث بهذه الخصوصيات وأكثر منها عند الخاصة
والعامة كما لا يخفى على من راجع الغدير للأميني وغيره لفيره كعقبات
الانوار وغيره .

(ولحديث المنزلة المتواتر) فانه عليه السلام قال لعلي عليه السلام : « أنت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ، وهذا يدل على ان كلما كان
لهارون عليه السلام من موسى كان لعلي عليه السلام من النبي صلى الله عليه وآله لم يصح الاستثناء ،

ولا استخلافه على المدينة فيعمم للاجماع ، ولقوله (ص) أنت أخي ووصي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ، ولأنه (ع) أفضل وإمامة
المفضول قبيحة عقلا

ومن جملة ما كان له الخلافة لو مات موسى عليه السلام قبله فهي لعلي عليه السلام . وهذا
الحديث متواتر عند الفريقين أيضاً .

(ولا استخلافه على المدينة) فانه عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك
استخلفه على المدينة وارجف المنافقون به عليه السلام فخرج حتى لقي النبي صلى الله عليه وآله
وقال : يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استقلامني وتحرذاً .
فقال عليه السلام : كذبوا انما خلفتك لما تركت ورأيت قرابتي فارجع يا خليفتي
أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي ،
واذا كان خليفته في تلك الأيام ولم يعزله الى ان مات استمرت ولايته (فيعمم)
ما بعد موته عليه السلام أيضاً (للاجماع) على عدم الفصل بل الحاجة بعد
الموت أكثر .

(ولقوله عليه السلام أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال) والمراد بقاضي الدين حاكم على الحق كما ان معنى قوله (ص) :
« أقضاكم على أحكامكم به » ، هذه كلها وجوه نقلية ، وهي أكثر مما ذكره
المصنف (ره) لكنه اقتصر على هذا القدر روما للاختصار .

(مسألة) في كونه عليه السلام احق بالخلافة من جهة العقل (ولأنه عليه السلام
أفضل) من غيره ممن تقمص الخلافة قبله لما سيأتي (وإمامة المفضول قبيحة
عقلا) وشرعا . ولذا قال الخليل : احتياج الكل اليه واستغناؤه عن الكل دليل
على انه امام الكل .

ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خير ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القلب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك ، وادعى الامامة

(مسألة) في دليل عتلى آخر على إمامته بلا فصل أشار اليه بقوله :
(ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خير) الذى عجز عن اعادته سبعون رجلا من الأقوياء (ومخاطبة الثعبان) على منبر الكوفة فسل عنه فقال :
« انه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها ، والمحكى ان الباب المشتهر الآن بباب الفيل كان يسمى باب الثعبان لدخوله من هذا الباب ولما تساطع معاوية عليه اللعنة أمر بفيل فربط على هذا الباب ليدكره الناس بهذا الاسم وينسوا الاسم الأول المذكور لمعجزة على أمير المؤمنين ، لكنهم أرادوا ان يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره (ورفع الصخرة العظيمة عن القلب) فانه لما توجه الى صفين أصاب أصحابه عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريبا من دير كان هناك فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فزل عليه السلام فقلعها دحاها مسافة بعيدة فظهر الماء وشربوا ثم أعادها فزل صاحب الدير وأسلم ، فسل عن وجه إسلامه فقال : بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبل ولم يدركوه . ثم لازم صاحب الدير الامام عليه السلام حتى استشهد معه .
(ومحاربة الجن) حيث أرادت الجن وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بنى المصطلق فحاربهم على عليه السلام وقتل منهم جماعة كثيرة (ورد الشمس) مرتين مرة بيا بل ومرة بغيره وقرب الحلة فعلا مسجدا خرب مشهور بمسجد رد الشمس وفق الله بعض المؤمنين لتعميره واعادة ذكرى هذه المعجزة العظيمة (وغير ذلك) مما شجن به كتب الاخبار من الطرفين كمدينة المعاجز للسيد البحرانى وغيره .

(وادعى الامامة) قبل أبى بكر وعمر وعثمان بل نازعهم فى ذلك

فيكون صادقا وليسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو (ع)

ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين . ولقوله تعالى : وأولى الأمر منكم

وامتنع عن مبايعتهم يشهد بذلك متواتر التواريخ ، ويكفي دليلا عليه خطبته الشفعية وغيرها (فيكون صادقا) لما تقدم من ان من ادعى شيئا وأتى بالمعجزة كان صادقا ، ولا يلزم اخراء الله تعالى عباده بالقيس وهو قيسح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(مسألة) في أدلة آخر على خلافة علي عليه السلام بلا فصل (ولسبق كفر غيره)

وشركهم أي الثلاثة الذين تقدموا عليه بالاجماع (فلا يصلح للامامة) لقوله

تعالى : لا ينال عهدى الظالمين ، والكفر والشرك من أعظم الظلم لقوله تعالى : لا

إن الشرك لظلم عظيم ، وقال تعالى : هو الكافرون من الظالمون ، (فيتعين هو عليه السلام)

لأنه لم يسبق منه شرك ولا كفر أما على معتقد الشيعة فواضح ، وأما على

معتقد السنة فلأنه كان قبل اسلامه غير بالغ وغير البالغ لا تكليف عليه حتى يكون

كافرا أو مشركا (ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين) فانها مضافا الى تفسيرها

بعلي عليه السلام ان الصادق بقول مطلق منحصر في المعصوم وليس غير علي عليه السلام

من الذين تقمصوا الخلافة بمصوم الاجماع فيها (ولقوله تعالى) : يا أيها الذين

آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (وأولى الأمر منكم) فانه تعالى أمر باتباع

أولى الأمر ، والمراد ليس الا المعصوم اذ أمر المسلمين باتباع من يخطئ

وفيهم من لا يخطئ . قبيح عقلا فلا يصدر من المنزه عن القبيح والمعصوم

منحصر في علي عليه السلام وأولاده الطاهرين . هذا مضافا الى تفسيرها بعلي عليه السلام

الصلاة والسلام (مسألة) في الامور الدالة على عدم لياقة ابي بكر للخلافة

(ولان الجماعة الذين تقمصوا) للخلافة (غير على غير صالح للامامة لظلمهم

ثقدم كفرهم) كما تقدم سابقا لتعيين على (ع) و هنا لعدم لياقة غيره فلا يكون

تكرارا (وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع فاطمة (ع) عن (ارث رسوله

ولان الجماعة غير علي (ع) غير صالح للامامة لظلمهم تقدم كفرهم وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع فاطمة (ع) عن (ارث رسوله

بخبر رواه ، ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لمن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز وأوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها فدفنت ليلا

العجبة الطويلة فلم يبال بكلامها واستمسك (بخبر رواه) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو انه قال : « ان الله اذا أطعم نبيا طعمة كانت لأولى الأمر بعده ، وهذا الخبر لم يروه أحد الا شاذ تبعه في التصديق مع انه مخالف لنص الكتاب الدال على ارث الورثة عن الانبياء كما استشهدت به الصديقة الطاهرة في خطبتها (ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن) فلم يصدقهم (وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لمن) مع ان عليا وفاطمة (ع) كانا معصومين وام ايمن كانت ممن شهد النبي صلى الله عليه وآله لها بالجنة (ولهذا ردها) الذرية فاطمة (ع) (عمر بن عبد العزيز) لما علم كونها (ع) مظلومة . وأمر الفدك عجيب فكان يأتي خليفة ينصبها ويأتي خليفة يردها ، فقد غصبها أبو بكر وردها عمر بن الخطاب ، واقطعها عثمان مروان بن الحكم ثم ثلثها معاوية فاقطع كل ثلث لواحد مروان وعمر بن عثمان ويزيد بن معاوية وردها عمر بن عبد العزيز وغصبها يزيد بن عبد الملك وردها السناح وغصبها المنصور وردها المهدي وغصبها موسى بن المهدي وردها المأمون وغصبها المتوكل (و) قد غضبت علي أبي بكر حتى انها (أوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها) غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها (دفنت ليلا) وعن موضع قبرها اعلاماً بذلك ، وقبرها (ع) مجهول الموضع الى الحال ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله فيما رواه الفريقان : « ان رضاها من رضى الله وسخطها من سخطه ،

ولقوله ان له شيطانا يعتريه

ولقوله : اقبلوني فلست بخيركم وعلى فيكم ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر
فلته وفي الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، وشك عند موته في استحقاقه
للإمامة وخالف الرسول في الاستخلاف

(ولقوله) أي أبي بكر : (اقبلوني فلست بخيركم وعلى فيكم) فانه
لو كان صادقا لم يصلح للإمامة لاعتراف نفسه به مع وجود علي عليه السلام وان كان
كاذبا

فعدم صلاحيته للإمامة أظهر اذ الكاذب لا يصلح لها (ولقوله ان له شيطانا
يعتريه) قال : ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقممت قاعينوني وان عصيت جنبوني
وهو ان كان صادقا لم يصلح للإمامة فمن يعتريه الشيطان لا يصلح لها وان كان كاذبا

فالامر أخطر كما مر
(ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر فلته) أي فجاء وبنته عن خطأ وبلا تدير
وابتداء على أصل وفكر (وفي الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه) . وهذا
من أعظم الذم والتخطئة ، ولا ينافي هذا تعظيم عمر له فانه طالما عظم شخصا
ثم نسه الى ما لا يليق به ، وهل كان أعظم من رسول الله صلى الله عليه وسلم . حيث نسه الى
أظهر وشك في نبوته يوم الحديبية واخذ بردائه حين صلى على بعض وعالقه
في متعة الحج الى غير ذلك ١٩

(وشك) أبو بكر (عند موته في استحقاقه للإمامة) حيث قال حين
حضرت الوفاة : وحدثتني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر فبين هو
وكنا لا تنازع . وفي رواية أخرى : ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار
في هذا الأمر حق . وقال أيضاً : ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد
أحد الرجلين فكان هو الأمر وكنت الوزير .

(وخالف الرسول في الاستخلاف) فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف أحدا

عندهم وفي تولية من عزله ، وفي التخلف عن جيش اسامة مسح عليهم
لقصد البعد وولي اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو
أفضل من اسامة ولم يتول عملاً في زمانه وأعطاه سورة براءة ، فنزل
جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

(عندهم) أي عند العامة واستخلف أبو بكر عمر فان كان الاستخلاف حقاً
فلم لم يفعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان كان باطلاً فلم فعله أبو بكر لكن الأول باطل عند
العامة لما فعله أبو بكر يكون باطلاً .

(و) خالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم (في تولية من عزله) فانه ولي عمر امور
المسلمين مع ان النبي عزله ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم ولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعزله عن الولاية .

(و) خالف الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً (في التخلف عن جيش اسامة) كما
خالف عمر وعثمان (مع عليهم لقصد) النبي صلى الله عليه وآله وسلم (البعد) عن المدينة
ثلاثا يتقصروا الخلافة بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد كرر صلى الله عليه وآله وسلم الامر بتنفيذ جيشه
ولمن المتخلف منه وغضب لذلك أشد الغضب لما رآهم تخلفوا .

(و) أيضاً (ولي) صلى الله عليه وآله وسلم (اسامة) بن زيد وهو ولد في الثامنة
عشر من عمره (عليهم فهو أفضل) منهم لأن الأمير أفضل من المأمور
بالبداهة ، (و) أما (علي) عليه السلام فالتبني صلى الله عليه وآله وسلم (لم يول عليه أحداً وهو
أفضل من اسامة) بالضرورة فهو أفضل منهم لأن الأفضل من الأفضل أفضل
بالبداهة (و) من الأدلة على عدم صلاحية عليه السلام (لم يتول عملاً في
زمانه) بل وأكثر من ذلك (و) هو أنه صلى الله عليه وآله وسلم (أعطاه سورة براءة)
ليقرأها على الناس وأمره بالحج بهم (ف) لما مضى بعض الطريق (نزل)
عليه صلى الله عليه وآله وسلم (جبرئيل) عليه السلام (وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

الا هو او واحد من اهله فبعث بها علياً واحرق بالنار الفجأة السلي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في كثير من احكامه ، ولم يجد خالداً ولا اقتص منه

الا هو او واحد من اهله فبعث بها علياً (عليه السلام) ، ومن لا يليق بأداء سورة في حياة النبي ﷺ فكيف يصلح لتولي جميع شؤون المسلمين بعد مماته ﷺ (و) من الادلة على عدم صلاحية انه (لم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع ليسار سارق)

وهو خلاف الشرع (واحرق بالنار الفجأة السلي) وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقال : لا يعذب بالنار الا رب النار ، (ولم يعرف الكلالة) ثم قال : أقول فيها برأى فان كان صواباً فن الله وان كان خطأ فني ومن الشيطان ومن المعلوم ان الحكم بما لا يعلم محرم شرعاً (ولا) عرف (ميراث الجدة) فانه سأله جده عن ميراثها فقال : لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره المغيرة ومحمد بن سبرة ان النبي ﷺ أعطاهما السدس (واضطرب في كثير من احكامه) واستفسر الصحابة كعدم علمه بحكم الحديثين وارادته قطع رجل سارق وكان له يد وارادته ان يجعل الجد ابا وجهله القدر .

(ولم يجد خالداً ولا اقتص منه) حين قتل مالك بن نويرة وواقع زوجته ليلة قتله فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأمر عمر بعزله وقتله فلم يفعل الى ان ولي عمر فعزله ، وكذلك لم يحده حين أحرق جهماً بالنار وقد عارضه عمر فأتى أبا بكر فقال : تدع رجلاً يعذب بمذاب الله عز وجل فلم يأبه بقوله ولم يعرف جواب اليهودي الذي سأله عما ليس لله وما ليس عند الله وما لا يعلمه الله حتى سأل علي بن أبي طالب عليه السلام . ولم يعرف كيف جواب وفد النصارى وترك الأضحية خلافاً لرسول الله ﷺ لشبهة واهية . وود أموراً تسعة كلها

ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبعث
الى بيت أمير المؤمنين ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع وندم على كشف
بيت فاطمة (ع)، وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه
على (ع)

لما أقتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من
بنى هاشم وهؤلاء فاطمة فالتفت حنينا

عليه لاله . وتفصيل هذه الامور في غدير الاميني وغيره .
(ودفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته)
فكيف يجوز ذلك بعد موته . (وبعث الى بيت أمير المؤمنين) صلوات
الله عليه (لما أقتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بنى هاشم)
بل قالوا لعمر ان فيها فاطمة قال وان ، وهذا من الامور التي ندم ابو بكر عليها
كما في حديث التسعة (و ضربوا فاطمة فالتفت حنينا) اسمه محسن وقد اهدى
رسول الله ﷺ دم هبار الذي أعاف ابنته زينب حتى مرضت ومات ولدها
لذلك فكيف بمن صنع بفاطمة (ع) ذلك .

(ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع) فقال له : : لست له أهلا ، وما
الصادقان سيذا شباب أهل الجنة . (وندم على كشف بيت فاطمة (ع)) كما في
حديث التسعة التي ندم عليها . وكل ما ذكرناه موجود في كتب القوم بطريق
معتبر . ولقد أراح القوشعي نفسه بكلمة : لم يثبت ، أو نحوه فسله في ذلك
مثل السوفسطائيين الذين أراحوا أنفسهم بكلمة واحدة وهي كون ما يذكر
خصمهم من البديهيات (خيالا) .

(مسألة) فيما يدل على عدم أهلية عمر للخلافة . (وأمر عمر برجم
امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه على ﷺ) فانه أتى بامرأة قد زنت وهي

فقال : لولا علي لمهلك عمر ، وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كافي لم أسمع هذه الآية ، وقال : كل الناس أوفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ، لما منع من المغالات في الصداق وأعطى أزواج النبي (ص) واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم وقضى في الحد بمائة

حامل فأمر برجمها فقال له عليه السلام : ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل ، فأمسك (فقال : لولا علي لمهلك عمر) أو أتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام : ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق ، فأمسك وقال : لولا علي لمهلك عمر . (وتشكك في موت النبي عليه السلام) فإنه لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله قال : والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم (حتى) نبيه و (تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كافي لم أسمع هذه الآية) ومن العجيب - وليس منه بعجيب - ان يقول : حسبنا كتاب الله .

(وقال) يوما في خطبته : من خالي في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة : كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله : « وآتيتم أحداهن قطارا » ؟ فقال : (كل الناس أوفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال) ، وإلى قصة ذلك أشار المصنف (ره) بقوله : (لما منع من المغالات في الصداق) ومثله لا يصلح للإمامة كما لا يخفى . (وأعطى أزواج النبي عليه السلام) حقا ليس لمن حتى انه أعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة . (واقترض) من بيت المال ثمانين ألف درهم فانكروا عليه ذلك . (ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم) الذي أوجبه الله تعالى في كتابه العزيز (وقضى في الحد بمائة

قضيبي ، وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد
الصواب وخرق كتاب فاطمة (ع)

قضيبي (وليس ذلك من الشريعة في شيء . (وفضل في القسمة) بعدما كان
رسول الله صلى الله عليه وآله يعطيهم بالسوية ، فقد خالف رسول الله صلى الله عليه وآله في ذلك
واتبعه عثمان وزاد عليه حتى أوجب ثلثا في الاسلام . (ومنع المتعتين) و
« حتى على خير العمل ، فإنه صعد المنبر وقال : أيها الناس ثلاث كن على عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله أنا أنهي عنهن وأحرمن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحتى على خير العمل . (وحكم في الشورى بضد الصواب) . فإنه
خالف رسول الله صلى الله عليه وآله في تعيين الخليفة على قول الشيعة وعدم تعيينه على قول
ال عامة ، وخالف أبا بكر في تشخيصه في واحد وقد جعل الشورى في ستة بحيث
لا تصل النبوة إلى علي عليه السلام وقد ناقض في الشورى نفسه فقال تارة إن النبي صلى الله عليه وآله
رضي عن الستة وقال تارة أنه عليه السلام غضب عليهم . (وخرق كتاب
فاطمة (ع)) فإن أبا بكر رد عليها (ع) فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
من عنده والكتاب في يدها فلقيها عمر فساها عن شأنها فقضت قصتها عليه
فأخذ الكتاب منها (ع) وخرقها ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا
على منعها . ولم يصل حين فقد الماء في حياة الرسول صلى الله عليه وآله . ونهى رجلا
عنها حين سأل عن فقد الماء وهو أبان تقمصه للخلافة فذكره عمار . وأمر برجم
امرأة ولدت لستة أشهر فبلغ ذلك عليا عليه السلام فأتاه وقال له : ليس عليها رجم
لأن الله يقول : « والوالدات » - الآية وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا »
نحلي عنها . ولم يدر حكم الشكوك في الصلاة . وجعل معنى الأب في قوله تعالى
« وفاكة وأبا » . ولم يدر تأويل الآية في باب الحجر الأسود إلى أن نبهه
على عليه السلام . وجعل كفارة بيض النعام . ولم يعرف معنى قوله تعالى : « أذهبتم

طياتكم، حتى أعلنته امرأة فقال: كل الناس أفقه من عمر. ولم يعرف القضاء في غلام غاصم أمه. وأمر بسجن رجل حيث لم يفهم معنى كلامه فردّه علي عليه السلام ولم يعلم حكم السهو عن الحمد في الركعة الأولى حتى قرأها في الثانية مرتين. وتناقض في الارث حكمه. ولم يعرف طلاق الأمة حتى أرشده أمير المؤمنين عليه السلام. وأفتى في الحائض بعد الافاضة بمخالف الشريعة. وجعل حكم النكاح في العدة، وجعل ارث الجد. وعاقب امرأة أخذت غلامها بخلاف الشرع. وأفزع حاملاً حتى أجهضت فأدى دية الولد بأمر علي عليه السلام. وأمر برجم مضطربة فأشار علي عليه السلام بالصواب. ولم يدر حكم ولد لم يشبه أباه وخالف الشرع في تجسسه في أمور ثلاثة. ولم يدر حد الخمر. ولم يعرف القضاء في امرأة احتالت على شاب حتى أعلنه أمير المؤمنين عليه السلام. وجعل حكم رجلين احتالا في التوديع عند امرأة حتى عرفه أمير المؤمنين عليه السلام فقال: لا أبقاني الله بعد ابن ابني طالب ولم يعرف الكلالة وحكم الارنب والقود. وأخطأ في أمر رجم امرأة غلب زوجها فحملت بعد سنتين حتى أرشده معاذ. وجعل حكم من قتل رجلاً من أهل الذمة وحكم القاتل الذي عفى عنه لبعض أولياء المقتول. وخالف رسول الله في دية الأصابع. ولم يعرف دية الجنين. ولم يدر حكم سارق أقطع اليد والرجل حتى أشار اليه أمير المؤمنين عليه السلام. وأخذ ما هديت إلى أم كلثوم من الجواهر وجعلها في بيت المال. ودرأ الجلد عن المغيرة. ولم يعط عجزاً حقها ثم قال: كل واحد أفقه منك حتى العجائز يا عمر. ولم يدر حكم المتساين وقطع شجرة الرضوان. ونهى عن التبرك بالصلاة في مصلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعرف جواب أحبار اليهود. ولم يدر ليلة القدر. وضرب ابن له بالدرّة لغير موجب. إلى غير ذلك مما جمعه العلامة الآميني في السادس من القدير فراجع

وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا وآثر
أهله بالأموال وحمى لنفسه

(مسألة) فيما يدل على عدم صلاحية عثمان للخلافة (وولي عثمان)
امور المسلمين (من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا) فانه
استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر ، وصلى بالناس أربع ركعات
وهو سكران ، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه
أهل الكوفة منها ، وولي عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها ، وولي
معاوية الشام حتى ظهر منه من الفتن ما ظهر ، وانقاد الى أمر مروان حتى احدث
في الدولة الإسلامية نكبة أوجبت قتله وتزلزل بعد ذلك أمر المسلمين ، (وآثر
أهله بالأموال) فانه أعطى مروان خمسمائة الف دينار ولابن أبي سرح مائة
الف ولطلحة مائتي الف ولعبد الرحمن النخعي الف وخمسمائة وستين الفا وليعلي
ابن أمية خمسمائة الف ولزيد بن ثابت مائة الف وأخذ لنفسه ثلاثمائة وخمسين ألفاً
وأعطى الحكم ثلاثمائة الف درهم وآل الحكم النخعي الف وعشرين الفا والحارث
ثلاثمائة الف وسعيد مائة الف والوليد مائة الف وعبد الله ثلاثمائة الف مرة
وستمائة الف أخرى وأبي سفيان مائتي الف ومروان مائة الف وطلحة النخعي الف
ومائتي الف مرة وثلاثين ألف الف أخرى والزيبر تسع وخمسين الف الف
وثمانمائة الف وابن أبي وقاص مائتين وخمسين الفا وأخذ لنفسه ثلاثين الف
الف وخمسمائة الف ، ولذا قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في خطبته
الشقشقية : الى ان قام ثالث القوم ناجفاً حضنيه بين ثيله ومعتلفه وقام معه
بنوايه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع .

(وحمى لنفسه) فانه حمى المرعى حول المدينة كما من مواشي المسلمين
كلهم الا عن بني أمية ، وذلك مناف للشرع فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء
والكلأ والنار شرعاً سواء ، ولذا عدته عائشة بما أنكروا عليه فقالت : وانا

ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات
واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق

عتبنا عليه كذا وموضع الغمامة المحماة فن الفائق للزخشرى يسمى العشب بالغمامة
كما يسمى بالسما المحماة من احميت المكان فهو محى أى جعلته محى .

(ووقع منه أشياء منكورة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات
واحرق مصحفه) فانه كان في الكوفة خازن بيت مال المسلمين فلما ولي عثمان
وولى وليد بن عقبة واسرف الوليد في بيت المال جاء ابن مسعود وألقى مفاتيح
بيت المال الى الوليد وقال : من غير غير الله ما به ومن بدل اسخط الله عليه وما أرى
صاحبكم الا وقد غير وبدل فكتب الوليد الى عثمان بذلك فكتب اليه عثمان يأمره
باشخاصه ، ثم قدم ابن مسعود وعثمان يخطب على منبر رسول الله ﷺ فلما
راه قال : الا انه قد قدمت عليكم دويبة سود من يمشى على طعامه يقيء ويسلح .
فقال ابن مسعود : لست كذلك ولكنى صاحب رسول الله ﷺ يوم بدر
ويوم بيعة الرضوان . ونادت عائشة : أى عثمان أتقول هذا لصاحب رسول
الله ﷺ ؟ فقال عثمان : اسكتى . فقال لعبد الله بن زمعة : اخرج به اخرجاه
عنيفاً ، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه . وعارض على عثمان في
ذلك ، فات من ذلك وأوصى أن لا يصلى عليه عثمان وكان يقول ابن مسعود
ان دم عثمان حلال .

(وضرب عماراً حتى أصابه فتق) وكان عمار يظعن في عثمان وكان يقول
وقتلناه كافراً . فانه كان في بيت المال سقط فيه حلى فأخذ منه عثمان لحلى به
بعض اهله فأنكروا ذلك عليه فصعد المنبر وخطب فقال : هذا مال الله اعطيه من
شئت وأمنعه عن شئت ، فعارضه عمار فضربه عثمان حتى غشى عليه واطلمت
عائشة شعراً من رسول الله ﷺ ونعلا وثياباً من ثيابه ثم قالت : ما أسرع

وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة ، واسقط القود عن ابن عمر والحد عن
الوليد مع وجوبهما

ما تركتم سنة نبيكم ، وعارضه علي عليه السلام وعمر بن العاص وغيرهما . وفي مرة
اخرى أمر غلبانه فدوا يديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه وهي في الحفنين
على مذاكيره فأصابه الفتق وضربه غلبانه حتى انفتق له فتق في بطنه ورغموه
وكسروا أضلاعاً من أضلاعه . وأراد مرة نفيه الى الربذة لمّا علم أنه دفن أبا
ذر (ره) فنعه علي عليه السلام وغيره .

(وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة) حيث كان ينهض عن المنكر في
تقسيمه الاموال على أهاليه ، مع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مقر بالهؤلاء قائلين في حقهم
ما يدل على جلالة شأنهم .

(واسقط القود عن ابن عمر) لما قتل الهرمزان وجفينة بنت أبي
لؤلؤة صغيرة ، وعارضه علي عليه السلام في ذلك فانه لما صعد المنبر وعنى عن عبيد
الله بن عمر قال علي عليه السلام : أقعد الفاسق فانه أتى عظيماً قتل مسلماً بلا ذنب ،
ثم قال عليه السلام لعبيد الله : يا فاسق لئن ظفرت بك يوماً لأقتلك بالهرمزان ، فلما
ولى عليه السلام هرب الى معاوية .

(و) اسقط (الحد عن الوليد مع وجوبهما) فانه شرب الخمر وصلى
بالناس الصبح أربع ركعات ثم التفت الى الناس فقال : أزيدكم ، فأجابه أحدكم
لازادك الله مزيد الخير ، ثم تناول حفنة من حصى فضرب بها وجه الوليد
وحصبه الناس وقالوا : والله ما العجب الا من ولاك ، ثم اتوا وشهدوا عليه
عند عثمان فلم يقبل شهادتهم وتوعدهم وتهددهم ، فنادت عائشة حينما أخبرت :
ان عثمان أبطل الحدود وتوعد الشهود ، وجاء علي عليه السلام وأقام عليه الحد بعد

وخذلته الصحابة حتى قتل وقتل أمير المؤمنين (ع) : قتله الله ، ولم يدفن
إلا بعد ثلاث ، وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان

كلام جرى بينه وبين عثمان .

(وخذلته الصحابة حتى قتل) بل حرض عليه غير أمير المؤمنين عليه السلام حتى أن عائشة كانت تشبهه بالنعل اليهودي . (وقال أمير المؤمنين عليه السلام قتله الله) . وقال في الخطبة الشقشقية : « إلى أن أتكت فقتله وأجهز عليه عملوكبت به بطنته ، (ولم يدفن إلا بعد ثلاث) وهذا ما يدل على تكفير الصحابة الأخيار له ، وقد كان فيهم من العشرة المبشرة بزعم القوم جماعة كطلحة والزبير وغيرهما .

(وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان) أي يعة الرضوان وكان الله تعالى أراد حرمانه من هذه الفيوضات ، وأحداؤه وبدعه ومجاهله أكثر من أن تحصى فقد نفي عليا عليه السلام عن المدينة وأمر برجم امرأة ولدت لسته أشهر فأرشده علي عليه السلام إلى الأبتين فرجع عن أمره ، وأتم الصلاة في السفر أربعاً بعد ما صلى رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وهو شرطاً من خلافته قصرأ ، وأبدع في اختراع الأذان الثالث ، وأدخل دور المسلمين في مسجد الحرام بدون رضی أربعابها ولما طارضوه حبسهم ، ونهى عن الجمع بين الحج والعمرة تخالفه علي عليه السلام وقال : « لم أكن لأدع سنة رسول الله (ص) لقول أحد من الناس ، وافق بعدم وجوب الفسل إذا لم ينزل المجمع ، وكتم حديث رسول الله في فضل المراقبة ، وأخذ من الخيل الزكاة بعد ما وضعه رسول الله عنها ، وغير خطبة العيد بن فجعلها قبل الصلاة خلافاً لرسول الله (ص) وأبي بكر وعمر ، وأراد قتل مسلم بكافر فنهوه ثم جعل دية الكافر كدية المسلم ، وترك القراءة في الركعة الأولى من المغرب والأولين من العشاء ، وأراد أكل الصيد

وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعا ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد

وهو محرم فنهأ أمير المؤمنين عليه السلام ، ولم يعرف القضاء في ولدين زوج وزان حتى استفتى أمير المؤمنين عليه السلام فقضى على بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر ، وأخذ في مسألة الرجوع الى المطلقة بقول أبي وفي مسألة أخرى بقول امرأة ، وألحقه رجل في عقاب الميت وأرسل الى علي عليه السلام فأجابه عليه السلام فقال عثمان : « لولا علي لهلك عثمان ، ولم يدر حكم الجمع بين الاختين بالملك بل قال أحلتها أية وحرمتها آية ، وجهل وجه حجب الاخوين الأم وقد قال تعالى : « فان كان له اخوة ، ولم يأخذ بقول المعترفة بالزنا وابتاع ما وقف رسول الله (ص) فيه حتى وكله علي عليه السلام في ذلك فرفع عليه الدرة الى غير ذلك (مسألة) في ان علياً عليه السلام أفضل الصحابة (وعلي عليه السلام أفضل) الصحابة (لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعا ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر) وهي أول حرب رسول الله (ص) التي امتحن الله به المؤمنين لقتلهم وكثرة المشركين ، وكانت الراية في يده وقد قتل نصف المشركين ، وباقي المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر .

(واحد) فانه عليه السلام قتل صاحب راية المشركين فأخذها غيره فقتله عليه السلام الى ان قتل تسعة منهم كلهم يأخذ الراية عقيب الآخر فانهمز المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم ، وخالف بعضهم رسول الله (ص) في أمره بملازمة مكانه ، ولهذا ظهر المشركون على المسلمين والراية في يد خالد بن الوليد وانهمز المسلمون وتفرقوا عن رسول الله (ص) فضربه المشركون بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه وأمير المؤمنين عليه السلام وحده باق يذب عنه ، وكان كلما حمل علي النبي (ص) جمع يقول : « يا علي اكشفهم عني ، الى ان فتح الله تعالى على يديه

ويوم الأحزاب وخير وحنين وغيرها ، ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه

ورجع المسلمون .

(ويوم الأحزاب) فقد بارز عمرو بن عبدود فلم يقدم الى برازه أحد الا أمير المؤمنين عليه وكان النبي صلى الله عليه وسلم يمنع عن ذلك مراراً الى ان اذن له فبرز عليه وقتله ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « لضربة علي عليه خير من عبادة الثقلين ، وثم الفتح على يده عليه » .

(وخير) فان علياً عليه كان آنذاك أرمداً العين فأعطى النبي صلى الله عليه وسلم الراية بيد أبي بكر وأمره بفتح الحصن فذهب ورجع خائباً وأعطاهما من الغد عمر ففعل كذلك فقال صلى الله عليه وسلم : « لاسلبن الراية غداً الى رجل يحب الله ورسوله ويجب الله ورسوله كراة غير فرار » ، ثم سلمها يسد على عليه بعد ما قتل في عينه عليه فشق من الرمد ، فذهب وفتح الحصن وقطع باب وجهه جسراً على الخندق حتى عبر عليه المسلمون ، وكان الباب عظيماً حتى انه لم يتمكن رده إلا سبعون رجلاً .

(وحنين) وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم في عشرة آلاف من المسلمين أو اكثر حتى تعجب أبو بكر من كثرتهم ، ومع ذلك فقد انهزم المسلمون ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم الا تسعة أحدم على عليه كانوا يذبون عن النبي حتى هزموا المشركين وتم الفتح على يده عليه (وغيرها) بما ذكرها أرباب السير والتواريخ (ولأنه) عليه (أعلم) من غيره (لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم وكثرة استفادته منه) فانه عليه ربي في حجر الرسول من صغره ولازمه في الخلوة والملاوصار صهره في كبره ولم يفارقه الى ان فاضت روحه المقدسة في يده ، وقد قال عليه السلام : « علي بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف »

ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلظهم وقل النبي (ص)
أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه ، وأخبر هو عليه السلام
بذلك

باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ، ولذا قال عليه السلام : « أنا مدينة
العلم وعلى بابها » (ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقائع) ابتداءً أو (بعد
غلظهم) كما عرفت شطراً من ذلك .

(وقال النبي عليه السلام) فيما تواتر عنه : (أقضاكم علي) والقضاء يستلزم
العلم ضرورة ، وقد ظهر منه عليه السلام أحكام في القضاء تدل على كثرة علمه ووفور
فضله كقضية الارغفة والابل التي كانت ميراثاً ومن حلف على قيد رجل بعده
والمرأتين المتنازعتين في ولد والمرأة التي احتلت على رجل والسيد والعبد
الذين ادعى كل واحد منهما السيادة والمسألة المنبرية وغير ذلك مما يحتاج الى
كتاب ضخمة .

(واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه) كما ذكره ابن أبي الحديد في
شرحه لنهج البلاغة ، فالتفسير والنحو والمعارف الالهية والاخلاقيات
والسياسات والفقه وغيرها ترجع معظمه اليه عليه السلام ، بل مثل العلوم الغريبة
المنتسبة الى جابر بن حيان تليذ الصادق عليه السلام أيضاً منتسبة اليه لتليذ الصادق عليه السلام
على أيه وهكذا الى علي (ع) ومن نظر الى نهج البلاغة لم يحتاج الى شاهد آخر
(و) قد (أخبر هو عليه السلام بذلك) فقال في مواضع عديدة :
« سلوني قبل ان تفقدوني ، وهذه الكلمة من خواصه (ع) حتى انه كل من
قالها افتضح في مجلسه . وقال (ع) : « سلوني عن طرق السماء فاني أعرف بها
من طرق الأرض ، وقال (ع) : « والله لو سئلت لي الوسادة لحكمت بين

ولقوله تعالى: وأنفسنا، ولكثرة سخائه على غيره

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم، وقال (ع): ان ههنا لعلياً جمالاً وجدت له حمة، وبالجمله فلا يحفظ تاريخ العلم بعد رسول الله ﷺ أحداً كان مثله من الاولين والآخرين.

(ولقوله تعالى): قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم (وأنفسنا) وأنفسكم، فقد أطبق المفسرون وأرباب السير ان المراد بالابناء الحسن والحسين عليهما السلام والمراد بالنساء فاطمة (ع) والمراد بالانفس أمير المؤمنين (ع) وهذا صريح في أفضليته (ع) على جميع من عداه، إذ رسول الله ﷺ أفضل من الجميع فساويه كذلك لأن مساوى المساوى مساو ضرورة. ثم ان دعاءه في المباهلة دون غيره دليل على أعظمية مرتبته عند الله تعالى من غيره، اذ كانت المباهلة للدعاء على النصارى، ومن المعلوم انه انما يحضر النبي ﷺ للدعاء من يعلم باستجابة دعائه لجأه عند الله تعالى.

(ولكثرة سخائه على غيره) فانه هو وعياله صاموا ثلاثة أيام وتصدقوا بفضولهم وباتوا طاوين حتى أنزل الله تعالى فيهم سورة كاملة - وهى سورة هل أتى - وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملك وهو أربعة دراهم فأنزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية، الآية. واقترض ديناراً لأهله ثم أثر به على غيره، وكان يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع ويجمع أمواله فيتصدق بها متفرقات الى ان قالوا مرة: انه ليس له مال، فأمر عامله ان يجعلها دراهم ويكبسها مكان التمر فأحضر طلحة والزبير وقال لعامله: اصعد واضرب برجلك على ما هناك، فضرب فانتثرت الدراهم حتى عجبوا بذلك وقالوا: ان له لمالاً، فقال (ع): هذا مال من لا مال له. وتصدق بخاتمه الذى

وكان أزهد الناس بعد النبي (ص)

كان يسوى مالا عظيما في ركوعه حتى اتزل الله تعالى في حقه : « انما وليكم الله ،
الآية . وأعرض عن سلب درع عمرو مع ما كان لها من القيمة ، وكان يعطى
بيت المال جميعه ثم يأمر بكنسه فيصلى فيه ، وكان يقول : « يا بيضاء ويا صفراء
غري غري ، وكان لو كان له بيت من تبر وبيت من تمر انفق الأول قبل الثاني
ومع ما كان له من الأموال مات وهو مديون بسبعمئة ألف وباع بستانه مرة
وأفق ثمنه في سبيل الله ولم يدخر منه شيئا لطعام يومه مع انه وأهله كانوا
في شدة ، وسخت نفسه عن فذك فلم يردھا في أيام خلافته .

(وكان أزهد الناس بعد النبي ﷺ) فهو سيد الزاهدين وأفضل
العابدين وامام المتقين ، فقد كان يلبس الخشن ويأكل الجشب وكان نعلاه من
ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وليف أخرى ، وكان يرتعد من البرد ولم يكن له
ثوبان بل ثوب واحد فرجما غسله ولبسه رطباً ، وكان يأكل الخبز الشعير
اليابس المرضوض ولم يشبع من طعام قط ، وكان يمنع نفسه أطائب الطعام
من غير ان يحرمها ، وشبه الدنيا بعفط عنز تارة وعراق خنزير في يد مجذوم
أخرى ، وطلقها ثلاثا ثالثة ، ولم يضع لبنة على لبنة ، ولم يكن في بيته فراش
أما حين عرسه بفاطمة (ع) فقد كان لها جلد كبش ينأمان عليه ليلا ويملفان
بغيرهما عليه نهرا . وأما في حين خلافته فقد أتاه رجل فرآه جالسا على حصير
صغير وليس في البيت أثاث فقال : يا أمير المؤمنين اين الاثاث ؟ فقال مامضمونه
انه ﷺ بعثها الى داره الاخرى ، وتزوج بأم البنين فضرب خباء في خارج
البلد فكان يسكن معها هناك زهدا في حطام الدنيا ، وقلبا كان يأتدّم فان فعل
فبالملح أو الخل فان ترقى فنبات الأرض فان ترقى فلبن ، وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ،
وكان يقول : « لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات ، وفي رواية : انه كان

وأعبدتم

ياكل كل أربعين يوم مرة ، وفي أخرى في كل أضي مرة لأنه كان يعلم ان الجميع يأكلونه ، وقال هو بنفسه : « قد اكتفى من دنياكم بطمريه ومن طعمه بقرصيه ، حتى ان أولاده عليهم السلام كان ينبعون سيرته فكان يأكل أحدهم خبزاً وبقلًا في الحيرة فسأله بعض عن أكله وانه لم لا يأكل أطائب الطعام ؟ فقال : اين أنت من أمير المؤمنين عليه السلام حتى انه في ليلة ضرب في سحرها قدمت له أم كلثوم بنته في طبق واحد لبنا وملحاف لم يرض عليه السلام بذلك وأمرها برفع اللبن وبالجملة فهو أزهد الزاهدين وخطبه وكتابه في الزهد قدوة كل طالب ومنية كل طالب .

(واعبدتم) حتى ان جبهته كانت كركبة البعير لكثرة سجوده ، وكان من شدة توجهه والتفاتة الى مولاه حال الصلاة انهم كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاتة بالكلية الى الله واستغراقه في المناجات معه ، وكان يغشى عليه في كل ليل مرات من خوفه تعالى كما يخبرنا بذلك قصة أبي الدرداء الطويلة وخبر ضرار عند معاوية معروف ، وكان يصلي في كل ليلة ألف ركعة ، وانبسط له ليلة الهرير بساط فصلى عليه والسهام تقع بين يديه والنصول الى جوانبه . وقد كان زين العابدين عليه السلام مع كثرة عبادته حتى لقب بهذا اللقب وحتى قالت جارية له : « ما فرشت له ليلاً ولا قدمت اليه طعاماً نهراً ، كناية عن قيامه جميع الليالي وصيامه جميع الايام اذا نظر الى الصحيفة التي كانت فيها عبادات على (ع) يستصغر عبادة نفسه أشد استصغار ، وكان يمس بعد صلاة الصبح الى أول الشمس يعقب وينزجر من ترك الناس ذلك ، وقد ضربوه في الصلاة ، وكان كثير البكاء حتى لقب بتاج البكاين وقال الشاعر : « هو البكاء في المحراب ليلاً ،

وأحلمهم وأشوفهم خلقاً وأقدمهم إيماناً

(وأحلمهم) فانه عني عن ابن عمر حيث لم يبايع مع انه كان يتمكن من جبره ، وعني عن مروان وعائشة وعبد الله بن الزبير يوم الجمل مع كونهم أشد الأعداء له (ع) وعني عن سعيد بن العاص وكان من أشد أعدائه ، وصفع عن أهل البصرة بعد تسلطه عليهم ، وترك ابن ملجم في دياره وجواره مع عليه بأنه سيقتله ، وفي صفين ملك أصحاب معاوية الشريعة فبعوه (ع) وأصحابه الماء ثم هزمهم عن مواقفهم وملك الشريعة فأراد أصحابه (ع) أن يفعلوا ذلك بأصحاب معاوية فنهاهم عن ذلك ، وكان أهل الكوفة يؤذونه فيحلم عنهم مع قدرته عليه السلام على أخذهم ، وأسأ اليه كل من الخلفاء الثلاثة فحلم عنهم وأحسن بدل الإساءة اليهم حتى انه استأذن من فاطمة عليها السلام في دخول الأولين دارها .

(وأشوفهم خلقاً) وأطلقهم وجهاً حتى نسيه عمر الى الدعاية وهو الضحاك اذا اشتد الضراب ، فقد قال معاوية : رحم الله أبا حسن فلقد كان هماً بشاً . وقال صعصعة : كان فينا كأحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد . ويدخل في قوله : وأشوفهم خلقاً ، الفضائل بأسرها كالعدالة والغيرة والعفة والشهامة والتواضع وحسن الظن والصدق والمروءة وغيرها من الصفات الحسنة ، ويدل على ذلك ماورد في التواريخ من أخلاقه وسيرته (ع) ولولا خوف الاطالة لنقلنا شطراً من ذلك .

(وأقدمهم إيماناً) فقد بعث النبي ﷺ يوم الاثنين وأسلم على (ع) يوم الثلاثاء فيما يرويه انس ، وقد قال (ص) : : أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب ، وكان يقول : : انا أول من آمن وأول من صلى ، ولم ينكره عليه أحد ، والأدلة على ذلك فوق حد التواتر .

وأطلقهم لساناً وأشدّهم رأياً وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله

(وأطلقهم لساناً) حتى قال البلغاء: «ان كلامه (ع) دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق»، وقد سئل عن بعض الفصحاء عن سبب فصاحته قال: «لأنني حفظت شطراً من خطب على (ع)». وقال معاوية: «ما من الفصاحة لقريش غيره». ومن لاحظ شطراً من نهج البلاغة أو مستدرکه لم يبق له شك في ذلك ولم يؤثر عن عربي مثل كلامه (ع).

(وأشدّهم رأياً) فقد عرف وجه المورد والمصدر في كل شيء حتى ان عمر أخذ بأقواله في وضعه التاريخ وعدم ذهابه بنفسه الى حرب الفرس والروم وغير ذلك ولذا كان يحنح الى آرائه. وكذلك أشار الى عثمان في اصلاح الامة وقبل هو ثم أضواء شيطانه مروان فتبعه فأصبح يقلب كفيه على جاهه وماله وحياته وكل شيء، ولم يقر معاوية على الامارة مع ما أشار اليه المغيرة وابن عباس فظهر بعد ذلك كون الحق معه (ع) بما ظهر من خفايا نيات معاوية، وآراؤه في القضاء والحدود والديات والمعاملات وغير ذلك مما ملأ كتب الخافقين، وبكفي شاهداً لذلك عنده الى مالك الاشر حين ولاه مصر بما هو الآن مورد تقدير الحكومات واعجابهم

«وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله» فانه لم يكن يترك الحد لصداقة أو قرابة أو غير ذلك، فقد حد الوليد في دار عثمان بعد ما لم يحصر عليه أحد، وحد الغالين في حقه وهدد من لم يجر الخلفاء عليهم الحد باجرائه عليهم لو تمكن كابن عمر وغيره، ولهذا كانوا يفرون منه فرار الحر المستنفر عن القسورة حتى انه لم تأخذه القرابة بالنسبة الى عقيل وابن عباس. وبالجملة فقد كان خشناً في ذات الله لا تأخذه لومة لائم، وفي رواية ان النبي (ص) قال: «انه لمسوس في ذات الله، كناية عن شدة وطأته».

وأحفظهم لكتاب الله ولاخباره بالغيب

(وأحفظهم لكتاب الله) فقد جمع الكتاب العزيز بما لم يجمعه غيره
وغالب أئمة القراماة يستندون اليه .

(ولاخباره بالغيب) وهو كثير كما في مدينة المعاجز والبحار وغيرهما
ونكتني هنا بما ذكره العلامة (ره) في الشرع كآخباره بقتل ذى الشدية ولم
يجده أصحابه بين القتلى قال : « والله ما كذبت ، فاعتبرهم حتى وجده ، وشق
قيصه ووجد على كتفه سلعة كشدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها
ويرجع كتفه مع تركها ، وقال له أصحابه : ان أهل النهر وان قد عبروا ،
فقال (ع) : لم يدبروا ، فأخبروه مرة ثانية فقال : لم يعبروا ، فقال جندب
ابن عبد الله الأزدي في نفسه : ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من
يقاّله ، قال : فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا . فقال : يا أخا الأزد أتبين لك
الامر ؟ وذلك يدل على اطلاعه على ما في الضمير ، وأخبر (ع) بقتل نفسه
في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه ، وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله
وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية ، وبصلب ميثم بن العمار على باب
دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها . وكان
كما قال ، وبذبح قبر فنبحه الحجاج وقيل له : قد مات خالد بن عرفة بوادي
القرى ، فقال : لم يمت ولا يموت حتى يقرود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حماد ، فقام رجل من تحت المنبر وقال : والله اني لك لمحِب وأنا
حبيب . قال : اياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأوما إلى
باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين (ع) جعل على مقدمته
خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل ، وقال
يوماً على المنبر : « سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تفضل مائة

واستجابة دعائه ، وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة ، ووجوب المحبة والنصرة

وتهدى مائة إلا أنباتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيامة، فقام اليه رجل فقال: اخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر؟ فقال (ع) : لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وإن على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفرك ، وإن في بيتك لسخلًا يقتل ابن رسول الله ، فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله . والاحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤلف .

(واستجابة دعائه) في حق طلحة بأن يقتله الله شر قتلة وبسر بن أرطاة بسلب عقله والعيوان بعصى بصره وأنس بن مالك بالبرص ودعائه للاستسقاء وغير ذلك .

(وظهور المعجزات عنه) كما تقدم شطر منه (واختصاصه بالقرابة) فإنه أقرب من الخلفاء الثلاثة الى رسول الله (ص) ، مضافا الى كونه قرشياً هاشمياً (والاخوة) فإن النبي (ص) لما آخى بين الصحابة جعله (ع) أخاه فقال (ص) له: « ألا ترضى أن تكون أخى ووصي وخليفة من بعدى ، فقال: « بلى يا رسول الله ، فواخاه من دون الصحابة ، ولو كان أحد أفضل منه وإخاه لأنه قرن الأمثال الى الأمثال .

(ووجوب المحبة) لأنه كان من أولى القربى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى : « قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ، وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبي (ص) في وجوب محبته (والنصرة) فإنه نصر النبي حين فروا كما عرفت في بعض حروبه ، فالمراد بالنصرة النصرة المطلقة فلا تنافي نصرة غيره له (ص) في بعض الأحيان .

ومساواة الأنبياء ، وخبر الطائر ، والمنزلة ، والقدير وغيرها ، ولا تنفاه سبق كفره ولكثرة الانتفاع به

(ومساواة الأنبياء) فإنه (ع) كان مساويا للأنبياء بنص النبي (ص) فيما رواه البيهقي عنه : « من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي ابن أبي طالب ، ومن المعلوم أن المساوي لهم أفضل من سائر الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل .

(وخبر الطائر) فإنه أهدى إلى النبي (ص) طائر مشوى فقال : « اللهم أيتني بأحب خلقك إليك حتى يأكل معي من هذا الطير ، فجاء علي (ع) وأكل معه ، ومن المعلوم أن الأحب أفضل .

(والمنزلة) حيث قال (ص) له (ع) : « أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، (والقدير) حيث قال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، وقد تقدما ، (وغيرها) بما دل على أنه صديق الأمة وأنه فاروقها وأنه خير الأمة وأنه مع الحق والحق معه وأنه سيد الوصيين وأنه أمير المؤمنين وأنه باب مدينة العلم إلى ألوف من أمثال ذلك ، فإن جميع هذه تدل على كونه عليه السلام أفضل من سائر الصحابة ، فتدل على أحقيته بالخلافة لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح محال على الله تعالى .

(ولا تنفاه سبق كفره) فإنه أسلم قبل بلوغه وأما من عداه فقد كانوا مدة مديدة من عمرهم كفره مشركين يصبدون الأصنام ، ومن المعلوم عدم استوائهما عند الله تعالى .

(ولكثرة الانتفاع به) فإنه انتفع النبي (ص) ومتقصدوا الخلافة قبله (ع) والمؤمنون بشجاعته وحروبه وعلمه وقضائه ورأيه وسياسته وغير

وتتميزه بالكملات النفسه والبدنيه والخارجيه ، والنقل المتواتر دل على
الأحد عشر

ذلك من فضائله ، بل لولا سيفه لما استقام الاسلام .

(وتميزه بالكملات النفسية) من العلم والحلم والزهد والسخاوة والرافة
وغبرها (والبدنية) من السخاوة والقسامة والوسامة والبسامة والهيبة والجمال
(والخارجية) كالنسب الشريف والسبب المنيف والأولاد الكرام ، أئمة
الاسلام بما لم يحفظ التاريخ سوى رسول الله (ص) لأحد غيره من الأولين
والآخرين . واما ما ذكره القوشجى من فضائل الثلاثة فقد كفانا لردّها إجمالاً
ما تقدم من مثالبهم بما يقطع كل عاقل انه لا يجتمع ما روى مع مادرى ، مضافاً
الى أن من راجع الفدير للعلامة الامينى دام تأييده فى الاخبار الموضوعه فى
الفضائل باعتراف العامة لم يبق له أدنى شك فى وضع هذه الأحاديث ، وقد
كثرت القالة على رسول الله (ص) فى حياته فكيف بما بعد وفاته .

(مسألة) فى إمامة باقى الأئمة عليهم السلام (والنقل المتواتر دل على
الأحد عشر) بعد أمير المؤمنين فيكون عددهم اثنى عشر ، فقد أجمل النبي
تارة بقوله فيهارواه العامة والخاصة بالتواتر : « الخلفاء بعدى اثنى عشر ، وعين
بعضهم أخرى كقوله (ص) : « هذان ابناى إمامان إن قاما وإن قعدا ، وفصل
بالاسم ثلاثة كما فى حديث جابر الذى سأل النبي عن أولى الأمر . وقد نص كل
إمام على الإمام الذى بعده فى متواتر الاخبار ، والأئمة هم : أمير المؤمنين على
ابن أبى طالب عليه السلام ثم من بعده ولده الأكبر الحسن بن على ثم من
بعده ولده الثانى الحسين بن على ثم من بعده ولده على بن الحسين زين العابدين
ثم من بعده ولده محمد بن على الباقر ثم من بعده ولده جعفر بن محمد الصادق
ثم من بعده ولده موسى بن جعفر الكاظم ثم من بعده ولده على بن موسى الرضا

ولوجوب العصمة وانتفاها عن غيرهم ووجود الكالات فيهم . محاربو
علي (ع) كفره ومخالفه فسقة .

ثم من بعده ولده محمد بن علي التقي ثم من بعده علي بن محمد التقي ثم من بعده
الحسن بن علي العسكري ثم من بعده خليفة الله في الارضين امام الزمان
وشريك القرآن محمد بن الحسن المهدي الموعود (ع) الذي وعد الله الامم
أن يجمع به الكلم ، وهو حي موجود في دار الدنيا وسيظهر بأمر الله تعالى
فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً . اللهم عجل فرجه
وسهل مخرجه واجعلنا من أنصاره وأعوانه .

(ولوجوب العصمة) في الإمام (وانتفاها عن غيرهم ووجود
الكالات فيهم) . هذا دليل ثان يدل على إمامة الائمة (ع) ، وحاصله ان
الإمام يلزم أن يكون معصوماً لما تقدم ولا معصوم إلا الائمة (ع) ، اما انهم
معصومون فبالاجماع واما ان غيرهم ليس بمعصوم فلأنه لم يدع أحد عصمة
من سواهم ، مضافاً الى ظهور الفسق عن الخلفاء بالاتفاق .

(مسألة) في أحكام المخالفين (محاربو علي (ع) كفره) لقول النبي
فيما تواتر عنه عند الفريقين : « يا علي حربك حربى ، ولا شبهة في كفر من
حارب النبي (ومخالفه فسقة) لأن حقية إمامته واضحة فتابعته واجبة فن
مخالفه يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
وفصله جهنم وسامت مصيراً .

«المقصد السادس»

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثليين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكروية
وجوب الخلاء

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب (في المعاد والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك) وفيه مسائل :

(مسألة) في إمكان خلق عالم آخر ، وإنما صدرنا ببحث المعاد بذلك لإد
المعاد لازمه ذلك ، وقد اختلفوا فيه فالمليون أجمع وجمع من غيرهم ذهبوا
الى إمكانه وخالفهم قوم آخرون . استدل الأولون بأمرين عقلي وسمي :
(الأول) ان (حكم المثليين واحد) فان هذا العالم الذي نحن فيه الآن يمكن
فثله كذلك ، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد (الثاني) ما أشار
اليه بقوله : (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى : « أفصينا بالخلق
الأول ، وقال تعالى : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ،

احتج القائلون بالامتناع بوجهين (الأول) انه لو وجد عالم آخر
لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقق فرجة بينهما
فيلزم الخلاء وهو محال . (و) الجواب انا لا نسلم وجوب (الكروية) في
العالم فان الشكل الطبيعي وان كان كرة إلا ان الفاعل بالإرادة وهوا الله تعالى قادر
على خلافها ، كما نرى في الأجسام المحيطة بنا فانها ليست كرة مع ان الشكل
الطبيعي كرة . (و) لو سلمنا لزوم الكروية لانسلم (وجوب الخلاء) بينهما
فن الممكن أن يكون العالمان في ثخن جسم آخر .

واختلاف المتفقات ممنوعة ، والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه

(الثاني) - انه لو وجد عالم آخر لكانت فيه العناصر الاربعة ، وحينئذ فان لم تطلب تلك العناصر أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع ، وذلك محال لما ذكر من ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، وان طلبت لزم أن تكون في الأمكنة الآخر بالقسر دائماً . (و)
الجواب ان (اختلاف المتفقات ممنوعة) اذ يمكن أن لا يكون في ذلك العالم هذه العناصر ويمكن أن يكون فيه هذه العناصر لكنها بالقسر وقف في مكانها ويمكن أن يكون لكل مركز فركز هذا العالم نقطة في وسطه ومركز ذلك العالم نقطة في وسطه ، ويمكن أن يكون ذلك العالم في المركز الحقيقي الأولي وهذا العالم في المحل القسري وبعد المعاد يضمحل هذا حتى لا يلزم القسر الدائم .

(مسألة) في صحة العدم على هذا العالم فالمليون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن (الامكان يعطي جواز العدم) وتقريره : ان العالم ممكن - على ما سبق - والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ، اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وهو محال بديهية (والسمع دل عليه) أيضا كقوله تعالى : وكل شيء هالك إلا وجهه ، وقوله تعالى : كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ، وقوله تعالى : هو الأول والآخر ، الى غير ذلك من الآيات والاختيار .

استدل من قال بأنه لا يجوز العدم بأمور :

(الأول) - ما ذكره الفلاسفة من أن العالم قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه . وفيه انه قد سبق بطلان قدم العالم .

(الثاني) - ما ذكره غيرهم من أن العالم معلول علته واجب الوجود

ويتأول في المكاف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع)

والمعلول لا يعدم إلا بعد عدم علته لكن عدم الباري محال فعدم العالم كذلك .
وفيه ان الباري لو كان فاعلا بالجبر كان كذلك لكنه فاعل بالاختيار ولا
تلازم العلة المعلول في الفاعل المختار

(الثالث) - ان العالم وإن كان ممكنا حادثا إلا ان الممكن يجوز أن يمتنع
فناؤه لعله طارئة بعد وجوده ، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي . والجواب انا وان سلمنا ذلك لكن نقول : لاطئة طارئة
في البين توجب امتناع العدم فعلى المدعى الإثبات .

(الرابع) - انه لا فرق بين نفي الفعل وفعل العدم فكما ان الثاني محال اذ
العدم ليس شيئا حتى يفعل كذلك الاول . وفيه ان القياس مع الفارق ، فان
الموجود شيء فيمكن أن يقع عليه الاعدام بخلاف العدم فانه ليس بشيء فلا
يمكن أن يقع عليه الفعل .

(مسألة) في المراد بالعدم الوارد في السمع . ذهب من جوز لعادة
المعدوم الى امكان كون المراد بفناء العالم العدم المحض ثم الاعادة من جديد
وتفريق الأجزاء ثم جمعها ، اما من قال بامتناع اعادة المعدوم فقد قال : انه
لا اشكال في غير المكلفين لجواز أن يعدم بالكلية ولا يعاد . (ويتأول)
العدم (في المكلف بالتفريق) للأجزاء ثم جمعها فيراد بالفناء تفريق الأجزاء
وبالمعاد جمعها (كما في قصة ابراهيم (ع)) فانه لما سأل اراءه احياء الموتى
بقوله : رب ارنى كيف يحيى الموتى ، أمره تعالى بأخذ أربعة من الطير
وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم تفريقها ووضعها
على الجبال ثم أمر بأن يدعوها بعد ذلك ، فلما دعاها ميز الله أجزاء كل طير
عن الآخر وجمعها كلا على حدة حتى رجعت كهيئة الاولى ، فانه تعالى لم يعدم
تلك الأجزاء بل فرقها وجمعها .

ولإثبات الفناء غير معقول لأنه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر ولا انتفاء الأولوية ولا استلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل

(مسألة) ذهب من لا تحقيق له ان فناء الأشياء عبارة عن ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه منافياً للأشياء ، ثم ذهب بعض هؤلاء الى تعدد الفناء فكل موجود فناء مستقل ، وذهب آخرون الى ان فناء واحداً يكفي لاعداد الكل . (و) يرد عليه أولاً ان (إثبات الفناء غير معقول) فانا لا نعقل شيئاً هو فناء فالمدعى يلزم أن يأتي بدليل يدل على وجود الفناء . وثانياً ان ما ذكروا من كون الفناء منافياً للأشياء غير صحيح (لأنه ان قام بذاته) كان جوهرأ ف (لم يكن ضدأ) لشيء اذ الجوهر لا يضاد الجوهر (وكذا) ان لم يقم بذاته بـ (ان) كان عرضاً و (قام بالجوهر) اذ العرض لا يضاد الجوهر . (و) ثالثاً ان قولكم ان يفنى الموجودات غير صحيح (لا انتفاء الأولوية) فان اعدام الفناء للموجودات ليس بأولى من اعدام الموجودات له . (و) رابعاً ان وجود الفناء مستلزم للمحال (لا استلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل) وكلاهما محال بديهية فوجود الفناء محال . بيان الملازمة : ان الفناء اما واجب أو ممكن لكن وجوبه غير معقول لما تقدم من وحدة واجب الوجود فيبقى كونه ممكناً ، وحيث نقول : ان الفناء بعدما وجد فاما أن يمتنع عدمه أو يمكن فان امتنع لازم انقلاب الممكن واجباً وهو محال وان أمكن فاما أن يفنى بذاته وهو خلاف الفرض . لأنكم قلتم ان الاعداد لا يكون الا بالفناء . أو يفنى بغيره وهو مستلزم للتسلسل لأنه يحتاج الى فناء آخر بعده وذلك الثاني الى ثالث وهكذا .

أقول : لا يخفى ما في هذه الأجوبة ، والحق في الجواب انه لا دليل على ان أصل الفناء شيئاً موجوداً فعلى المدعى الاثبات وأني له .

وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيع بلا مرجع أو اجتماع النقيضين
وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءً أو بواسطة
ووجوب إيفاء الوعد

(مسألة) ذهب جمع الى ان الجوهر باق بقاء ، ثم اختلفوا فقال
بعضهم : ان البقاء قائم بذاته ، وقال آخرون : انه قائم بالجوهر ، وكلا المذهبين
فاسد لانه مضافا الى عدم الدليل على ذلك يرد على الاول ان هذا البقاء القائم
بذاته هل هو جوهر أو عرض ، فان كان جوهرأ فلا أولوية لقيام الجوهر
بالبقاء من العكس وهو قيام البقاء بالجوهر فالقول بأحدهما ترجيح بلا مرجع
وان كان عرضا يلزم اجتماع النقيضين لان البقاء باعتبار كونه قائماً بذاته لا يكون
في محل ، وباعتبار كونه عرضا يكون في محل . والى هذا أشار المصنف (ره)
بقوله : (وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيع بلا مرجع أو اجتماع
النقيضين) .

ويرد على الثاني ان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل
في الزمان الثاني ، لحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه ابتداءً أو معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة . والى
هذا أشار المصنف (ره) بقوله : (وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على
نفسه اما ابتداءً أو بواسطة) .

(مسألة) نفي قوم المعاد مطلقا وأثبت آخرون الروحاني منه فقط
والمليون قاطبة على اثبات المعاد الجسماني (و) هو الحق . اما أصل المعاد فيدل
عليه (وجوب إيفاء الوعد) فان الله تعالى وعد المطيع بالثواب بعد الموت
والوفاء بالوعد واجب عقلا لقبح الخلف وهو منزه سبحانه عن ذلك كما عرفت

والحكمة تقتضي وجوب البعث ، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص) مع إمكانه

سابقاً ، وإنما لم يذكر الوعيد لعدم وجوب الوفاء به عند العقلاء إلا إذا كانت هناك جهة خارجية ولذا لا يقبحون خلف الوعيد في من أوعده عبده أن يضربه فلم يضربه بل عني عنه . (و) أيضاً (الحكمة تقتضي وجوب البعث) لأنه تعالى كلف الناس فيجب أن يثيب المطيع ويماقب العاصي وإلا كان التكليف عبثاً تعالى عن ذلك ويلزم أيضاً في الحكمة الانتصاف من الظالم المظلوم وحيث أنه ليس في الدنيا بالضرورة فلا بد وأن يكون هناك محكمة للانتصاف وليس ذلك إلا بعد الموت (و) أما الجسماني منه فلأن (الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص)) فالقرآن والسنة مشحونة بالأدلة الناصية على ذلك قال تعالى : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ، وقال : « فإذا هم من الأجساد إلى ربهم ينسلون ، وقال : « فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة ، وقال : « أيحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه ، وقال : « وقالوا الجلودم لم شهدتم علينا ، وقال : « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير ، إلى غير ذلك . (مع إمكانه) إشارة إلى تسميم البرهان ، وهو أن المعاد أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه ، ولو لا الامكان لزم تأويل الآيات لعدم مصادمة السمع للعقل . وإنما قلنا بإمكان ذلك لأن جمع الأجزاء للعلم القدير بديهي الامكان .

(مسألة) أشكل جمع على المعاد الجسماني بأمرين : (الأول) أنه لو أكل إنسان إنساناً آخر حتى صار جزءاً بدنه ، فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى بدن الأول عدم الثاني وإن أعيدت إلى بدن الثاني عدم الأول . (الثاني) أن

ولا يجب إعادة فواضل المكاف وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق

المعاد ان كان البدن في بعض الأحوال كان ثوابه لغير تلك الحال جزافاً وعقابه كذلك ، ظلماً فان البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فالبدن للصغير غير البدن للكبير ، وان كان البدن من أول العمر الى آخره لزم أن يعود كل شخص كأحد فليس معاداً لهذا الشخص ، وان كان البدن في بعض الأحوال وأثيب وعوقب لما صدر منه في تلك الحال فقط ذهبت اطاعته في غير تلك الحال ومعصيته سدى وهو خلاف المفروض .

(و) الجواب عن الاشكالين انه انما يجب إعادة الروح مع البدن الأصلي و (لا يجب إعادة فواضل المكلف) فان للانسان أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية لا يزداد عليها ولا ينقص منها . هذا مضافاً الى صحة اعتقاب البدن وثوابه في حال ولو كانت المعصية والطاعة في غير تلك الحال ، ولذا لا يشكون العقلاء في حسن تعذيب السارق ولو بعد خمسين سنة وجلد الزاني ولو بعد عشرين وهكذا .

(مسألة) (و) احتج بعض على (عدم) المعاد الجسماني بوجوه :
(الأول) - ان السمع قد دل على (انخراق الأفلاك) وهو محال لعدم امكان الحرق والالتيام فيها .

(و) الثاني - ان (حصول الجنة فوقها) كما يقوله المسلمون غير معقول لاقتضائه عدم الكروية والتحديد وهو خلاف الشكل الطبيعي والمسلم من محددية الفلك الاطلس .

(و) الثالث - ان (دوام الحياة) للمعذبين في النار (مع الاحتراق) الدائم محال إذ الشيطان المجاوران لا بد وأن يغلب أحدهما على الآخر .

وتوليد البدن من غير التوالد ، وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ،
ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح
والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لأنه

(و) الرابع - ان (توليد البدن) بمعنى وجود الاشخاص في المعاد
(من غير التوالد) من الأبوين خلاف سنة الكون .
(و) الخامس - ان دوام نعيم الجنة مع (تنامي القوى الجسمانية)
غير ممكن للزوم كون الجسم متناهيًا وغير متناه .

والجواب عن الكل انها (استبعادات) لا تقاوم السمع القطعي ، فان
الافلاك حادثة فيمكن انغراقها ، وكذا حصول الجنة فوقها بعد كونها مخلوقة ،
والفلك المحدد لادليل عليه ، ودوام الحياة مع الاحتراق ممكن فيدخل تحت
القدرة العامة ، مضافا الى انه كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً ، وعدم
التوالد داخل تحت القدرة مضافا الى وقوع مثله في آدم وحواء ، وعدم
التناهي بالامدادات الربانية غير المتناهية لا مانع منه .

(مسألة) في الثواب والعقاب (ويستحق) المكلف (الثواب) وهو
النفع المستحق للمقارن للتعظيم والاجلال (والمدح) وهو قول نبيء عن
ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه (بفعل الواجب) الذي لا يجوز
تركه (والمندوب) الذي يجوز تركه (وفعل ضد القبيح) وهو الترك
(والاخلال به) أي بالقبيح ، لكن هذا الاستحقاق للثواب والمدح إنما هو
(بشرط فعل الواجب لوجوبه) أو لوجه وجوبه والمراد بوجه الوجوب
الملاك الذي صار به الواجب واجبا من المصلحة الملزومة المقربة الى الله سبحانه
(و) فعل (المندوب كذلك) لندبه أو لوجه ندبه (و) فعل (الضد لأنه

ترك قبيح والاخلاق به ، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به

ترك قبيح و (كذا) (الاخلاق به) أى بالقبيح لأنه اخلاق بالقبيح ، فانه حينئذ يستحق الثواب والمدح ، أما لو فعل الواجب والمندوب أو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لذلك بل لداعى نفسانى لم يستحق ثوابا ومدحا . ولا فرق في ذلك بين التوصل والتعبدى والنفسى والغيرى وإنما الفرق بينها في امور آخر كقصد العبادة ونحوه .

(و) انما قلنا باستحقاق الثواب والمدح في هذه الصور لان التكليف مشقة و (ظاهر ان المشقة من غير عوض) فيما لم ترجع فائدة الى المولى (ظلم وهو قبيح) تعالى الله عن ذلك . وقيدنا المتن بقولنا : فيما لم ترجع ، الخ ، لانه لو كانت مصلحة المشقة عائدة الى المولى لم يقبح لانه تصرف في ملكه لمنفعته كما نرى من عدم قبح مشقة العبيد في إطاعة أوامر المولى العرفية بدون عوض (و) ان قلت : ان الله تعالى كريم والابتداء بالكريم أفضل من العوض بعد المشقة ، ألا ترى استحسان العقلاء المبتدء بالكريم وتفضيلهم اياه على غيره ممن يكلف ثم يدفع العوض ؟ قلت : (لا يصح الابتداء به) لهأ وانا أما لما فلانه لو ابتدأ على الكل كان خلاف العدل حيث ساوى الشرير للخير ، مضافا الى ان الطاعات تورث ترقيات يستحق العبد بها مالا يستحق بدونها ، كاستحقاق الشخص بعد العلم والفضل مراتب لا يستحقها قبله حتى ان اكرامه بها قبل العلم يكون من وضع الشيء في غير موضعه .

ولو قلت : انه يبتدأ بها على قدر مراتبهم قبل الطاعة . قلنا : ذلك موجب لكسب القوة القابلة للترقى وهو قبيح ، فيكون مثل والد لا يربى ولده حتى يكون حظه الأوكس ، ولو ابتداء البعض الخير دون الشرير كان مضافا الى ما تقدم من

اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً ، وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ، ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

من لزوم أحد القبيحين من اعطاء الخير بقدر قبل الطاعة فيكون كبتاً أو بعد الطاعة فيكون احساناً في غير موقعه انه يكون حينئذ للشرير الحجة وعلم الله تعالى لا ينفع في قطع الحجة . واما انا فلما أشار اليه بقوله : (اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً) فالتكليف كاشف عن عدم صحة الابتداء به (وكذا يستحق العقاب) وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة (والذم) وهو قول ينبيء عن انضاع حال الغير مع قصده (بفعل القبيح والاخلال بالواجب) مع علم وعمد ، وانما قلنا باستحقاق العقاب والذم لذلك لأمرين : (الأول) : (لاشتماله) أي العقاب (على اللطف) واللطف واجب فالعقاب واجب ، اما ان اللطف واجب فلما تقدم . وأما ان العقاب لطف لان العبد اذا عرف ان المعصية موجبة للعقاب كان ذلك مبعداً له عن المعصية ومقرباً له الى ضدها أي الطاعة (و) الثاني (لدلالة السمع) ففي متواتر الآيات والأخبار دلالة على ذلك وهو ضروري من دين الاسلام .

(و) ان قلت : لو كان الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقاً للمدح والذم ، وهو ممتنع اذ تنافي المدح والذم مانع عن اجتماعهما في موضوع واحد . قلت : (لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين) فن جهة تركه الواجب عمداً يستحق الذم ومن جهة تركه الحرام بقصد الوجه يستحق المدح فهو كمن أطاع أمراً وعصى أمراً حيث يستحق

واجباب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل به
ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكاف به أو الاخلال
بالقبيح شاة

ثوابا وعقابا .

(مسألة) ذهب بعض الى ان هذه التكاليف الشرعية انما وقعت لاجل
شكر المنعم فلا يستحق المكلف بها ثوابا . (و) الجواب : ان (ايجاب المشقة
في شكر المنعم قبيح) فانه يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب شكره على تلك النعمة من غير ان يصل الى المكلف بالكسر تقع
والله سبحانه منزه عن القبيح . هذا مضافا الى ان العقلاء يحزمون بوجوب شكر
المنعم مع انهم يجهلون هذه التكاليف الشرعية ، فان كانت التكاليف الشرعية
شكراً لزم علم العقلاء بها . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولقضاء العقل
به) أى بشكر المنعم (مع الجهل به) أى بالتكليف ، لكن لا يبغي مافيه اذ
كون التكاليف بهذه الكيفية يمكن أن تكون بياناً لنحو الشكر ، فان كيفية شكر
كل أحد غير كيفية شكر الآخر فشكر العالم شيء وشكر الجاهل شيء ، والعقلاء
انما يحزمون بوجوب أصل الشكر أما كيفيته فنها ما يعلمونها ومنها ما يجهلونها .
(مسألة) (ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به) سواء
كان واجباً أو مندوباً (أو الاخلال بالقبيح شاقا) وذلك لأن المقتضى
لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت اتنى الثواب . هذا ولكنه غير ظاهر
اذ لا يبغي ان في الشريعة ضربان الواجبات والمندوبات وترك القبائح لا مشقة
فيها بل فيها كال اللذة أو عن القبيح كمال التنفر ، فان الجماع على رأس أربعة أشهر
والاكل لسد الرمق والجماع في سائر الأوقات والتسحر والنظر الى الاولاد

ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه ، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للمعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما

وتقبيلهم والملاعبة مع الزوجة وغير ذلك مع اشتغالها على كمال اللذة بين واجب ومستحب وقد ترتب عليها في الشريعة ثواب عظيم ، وكذلك في ترك أكل العذرة وترك أكل الشبعان ونحوهما ليس مشقة أصلاً بل الطبع متنفر عن ذلك غاية التنفر ومع ذلك ففي تركهما ثواب . وما ذكر من ان المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة غير تام اذ المقتضى للاستحقاق اطاعة الأوامر والنواهي الناشئة عن مصالح شخصية أو نوعية أو نحوهما .

(مسألة) (ولا يشترط) في استحقاق الثواب (رفع الندم على فعل الطاعة) فانه لو فعل الطاعة بشرائطها ثم ندم بعد ذلك على فعله لم يوجب هذا الندم حبط ثوابه لعدم دليل على ذلك . (و) كذا (لا) يشترط في استحقاق الثواب (انتفاء النفع العاجل) فانه (اذا فعل) الواجب (للوجه) الذي أمره الله به كأن صام قربة الى الله ثم ترتب عليه صحة بدنه لم يضر ذلك في استحقاقه الثواب لعدم دليل على اشتراط الثواب بعدم النفع الدنيوي .

(مسألة) (ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و) اقتران (العقاب بالاهانة للمعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما) فانا نعم بالبداهة ان الآتي بالمأمور به يستحق التعظيم والآتي بالمنهي عنه يستحق الاهانة وقد أيد ذلك الشرع ، ولذا سبق منا اننا فرقنا بين الثواب والعوض كما انه فرق بين العقاب وبين الأثر المترتب على الفعل طبعاً ، كإيجاب أكل الحار الدمايل فانه لا اهانة فيه .

ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ، ولدوام المدح والذم

(مسألة) في دوام الثواب والعقاب والذي يقتضيه النظر انه سمي ،
 وذهب المصنف (ره) الى كون ذلك عقليا (و) استدل له بوجوه :
 (الأول) - انه (يجب دوامهما لاشتماله) أى الدوام (على اللطفية)
 فان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويحده عن المعصية
 بالضرورة ، واللطف واجب فدوام الثواب والعقاب واجب . وفيه ان وجوب
 اللطف في الجملة لا يلزم وجوب كل مرتبة منه ولذا كان أصل الثواب والعقاب
 لطفاً وهو لا يقتضى ان يكون ثواب عمل يسير بقدر ثواب عمل كثير وعقاب
 عمل يسير بقدر عقاب عمل كثير . (و) الثاني - ان الطاعة والمعصية لما
 معلولان الثواب والعقاب والمدح والذم ، فاذا كان أحد المعلولين دائماً كان الآخر
 كذلك لأن وجود أحد المعلولين كاشف عن وجود العلة وهي سبب لوجود
 المعلول الثاني ، وفي المقام كذلك (لدوام المدح والذم) لذلوقت الاويحسن
 مدح المطيع وذن العاصي فاللزام دوام الثواب والعقاب . وفيه (أولا) أن لا
 نسلم دوام المدح والذم فان لكل فعل مقدار من المدح ومقدار من الذم فاذا
 مدح وذن بذلك المقدار انقضى الاستحقاق . مثلاً : من أعطى ديناراً لمزيد لا
 يستحق مدحاً الى الأبد فلو مدح قدر دينار ذهب استحقاقه ومن ضربه لا يستحق
 الذم الى الأبد بل لو ذم لذلك ذهب استحقاقه . و (ثانياً) ان الثواب والعقاب
 ليسا معلولين للطاعة والمعصية مثل عليية النار للاحراق وإلا لم يعقل نقضيهما
 مع بقاء المعلولين ، وحينئذ فتكون النسبة بين الثواب والعقاب والطاعة والمعصية
 اعتبارية كما ان النسبة بينها وبين المدح والذم كذلك ، فلا يستلزم بقاء أحد
 المعلولين بهذا المعنى بقاء المعلول الآخر بل يجوز امتداد أحدهما مع قصر الآخر
 كما هو الشأن في الثواب والعقاب والمدح والذم في الدنيا فان من سرق ديناراً

ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب أنقص
حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب
الزجر

من زيد استحق الذم دائماً - فرضاً - لكنه لا يستحق العقاب دائماً وكذا في
في طرف الطاعة .

(و) الثالث - ما أشار اليه بقوله : (لحصول نقيضهما لولاه) أى لولا
الدوام والمراد انه لو كان الثواب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه
ولو كان العقاب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك يناقى الثواب
والعقاب للزوم كونها خالصين عن الشوائب كما يأتي الآن ، فعنى العبارة انه
يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الالم الذى هو نقيضه بانقطاع
العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه . وفيه ان
الدليل الآتى لا يدل على لزوم الخلو عن هذا النحو من الشوائب .

(مسألة) (ويجب خلوصهما) أى خلوص الثواب والعقاب عن
الشوائب حتى لا تكون شائبة الم مع الثواب وشائبة لذة مع العقاب (والا
لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله) أى
حصول الخلوص (فيهما) أى فى العوض والتفضل . وفيه مضافاً الى انه
لادليل على لزوم أرجحية الثواب من العوض والتفضل من هذه الجهة ان
هذا لا يكفي لاثبات الدوام فيهما حتى تبتنى عليه المسألة السابقة فان من يعلم انه
عمل عملاً لا يستحق الا مقداراً من الثواب لا يتألم لتنام ثوابه .

هذا فى الثواب وأما العقاب فاستدل له بقوله : (وهو ادخل فى باب
الزجر) بمعنى أن من يعلم ان عقابه لا تشوبه لذة يكون أقرب الى الطاعة

وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبته ، ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

وأبعد من المعصية فيكون لطفاً ، وقد سبق وجوب اللطف . لكن فيه ما عرفت من أن اللطف في اجملة واجب لاكل مراتبه . نعم يمكن أن يستدل لخلوص الثواب والعقاب بالأدلة السمعية الكثيرة الدالة على أن النار حزن لا فرح فيها وإن الجنة فرح لا حزن فيها ونحو ذلك .

ان المصنف (ره) لما ذكر خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أراد دفع بعض الاشكالات على ذلك :

(الأول) - ان الثواب لا يخلص عن الشوائب لأن درجات أهل الجنة متفاوتة فمن كان أذى مرتبة يكون مقماً بمشاهدة غيره أعلى درجة منه . (و) الجواب ان (كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته) فلا يكون مقماً بمشاهدة من هو أعظم درجة منه ، ويكون مثل أهل الجنة في اختلاف المراتب مثل أهل الدنيا حيث لا يكون السوقي مقماً لعدم كونه ملكاً ، ويجوز ان تكون المراتب في الجنة بمنزلة طعم الطعام الحسن في الافواه المختلفة فالغنى الذي اعتاد اكله لا يلتذ منه بقدر ما يلتذ منه الفقير المسكين .

(الثاني) - ان أهل الجنة يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى وذلك مشقة فلا يكون الثواب خالياً عن الألم . (و) الجواب انه (يبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة) فيكون الشكر عندهم بمنزلة تكلم الحبيب مع حبيبه حتى ان ترك التكلم مشقة . هذا كله على تقدير وجوب الشكر عليهم .

(الثالث) - ان النفس ميالة الى القبائح فتركهم لها يوجب الألم وهو خلاف خلوص الشهوات . (و) الجواب ان (غنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

القبائح ، وأهل النار ملجأون الى ترك القبيح . ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافات لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه »

القبائح (لو سلم انهم هناك يميلون الى القبائح ميلا ما .
(الرابع) - ان أهل النار يتكون القبائح فيلزم ثوابهم على ذلك وهو خلاف خلوص العقاب . (و) الجواب ان (أهل النار ملجأون الى ترك القبيح) والملجأ الى الترك لا ثواب له كما ان الملجأ على الفعل لا عقاب له .
(مسألة) (ويجوز توقف الثواب على شرط) حتى انه لو لم يحصل ذلك الشرط لم يثب العامل (والا) فلو كان مجرد الشيء الحسن موجبا للثواب بلا أى شرط (لا يثب العارف بالله تعالى خاصة) بدون اعتراف بالنبوة أصلا أو نبوة نبينا ﷺ وذلك باطل بالضرورة ، وقد خالف في ذلك بعض زاعمين ان الثواب مرتب على الشيء الحسن مطلقاً ، وكلامهم عار عن الدليل ولو استدلل لهم بالمعلقات كقوله ﷺ في أول البعثة : « قولوا لا إله الا الله فقلحوا ، أو من قال لا إله الا الله كان له من الأجر كذا ، قلنا : لا بد من تقييد ذلك بالمقيدات كقوله تعالى : « أو فوا بعهدى أوف بعهديكم ، وغير ذلك (وهو مشروط بالموافات) بمعنى ان الثواب مشروط بوفاء العبد بإيمانه الى حال موته ، فلو آمن وعمل صالحاً ثم أشرك لم يثب على إيمانه وعمله (لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك ، وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه) فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم ، وهل ان ذلك من جهة عدم الثواب من أول الأمر لما علم الله تعالى من سوء عاقبته والثواب مشروط بعدم سوء العاقبة أم من جهة ان الشرك يحقق الثواب من حين الشرك ؟ الأقوى

والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »

الثاني لظهور الاحباط في ذلك خلافا للمصنف (ره) لما يأتي في المسألة التالية (مسألة) الاحباط هو محق السيئة والكفر الاعمال الحسنة والايمان المتقدم ، بمعنى انه لو امن العبد ائيب ثم اذا كفر ذهب ثوابه وكذلك لو عمل صالحاً ائيب ثم اذا صدر منه عصيان ذهب ثوابه ، والتكفير هو محق الايمان والعمل الصالح الكفر المتقدم والاعمال السيئة . (و) قد اختلفوا في الاحباط بهذا المعنى فالمصنف (ره) على ان (الاحباط باطل) واستدل لذلك بدليلين عقلي وسمعي : فالاول - ما أشار اليه بقوله : (لاستلزامه الظلم) لانه يستلزم ان يكون من أساء وأطاع وكانت اساءته اكثر بمنزلة من لم يحسن ويكون من كان احسانه اكثر بمنزله من لم يسيء وان تساويا يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء وليس كذلك عند العقلاء والثاني - ما أشار اليه بقوله : (ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ») ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، والايفاء بوعده ووعيده واجب ولا يكون الايفاء اذا قلنا بالاحباط ، لكن الاقوى في النظر وفقاً لغير واحد من المحققين وجود الاحباط بهذا المعنى لصراحة الآيات والأخبار في ذلك كصراحتها في التكفير .

والدليلان لا يخفى ما فيها : (أما الاول) فلبداهة ان العقلاء لا ينسبون الى الظلم المولى الذي قال لعبده بأنك ان فعلت كذا كان لك مقدار كذا من الأجر لكن ان فعلت القبيح الكذائي بعده احبطت عملك ولم أعطك من أجرك شيئاً فبقاء ثوابك مشروط بعدم ذلك العمل القبيح ، كما أنهم لا ينسبون الى الظلم من قال في عكسه بأنك أيها العبد ان فعلت القبيح كان عليك المقدار الكذائي من العقاب لكن اذا أتيت بالحسن الكذائي بعده كفرت عنك

ولعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً ، وحصول المتناقضين مع التساوي

سيبتك (وأما الثاني) فان هذه الآية بدليل آيات الاحباط والتكفير مقيدة ان لم نقل بالتقيد لأنها في مقام أصل جزاء الأعمال لاسائر الخصوصيات هذا مضافاً الى انها مخالفة للشرط الذي يذكره المصنف (ره) أيضاً فكلانا نحتاج عن الجواب عنها .

بقي في المقام شيء وهو ان أبا هاشم قال بالموازنة ، بمعنى انه توزن الأعمال الفبيحة والحسنة فان زادت الاولى على الاخرى اسقط عن الاولى بمقدار الاخرى وبقي للاولى بقية يعاقب بها وان زادت الاخرى بمقدار الاولى وبقي للاخرى بقية يثاب بها وان تساويتا كان كمن لم يفعل شيئاً . (و) رده المصنف (ره) بقوله : (لعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً) فلو فرض ان الثواب اثنان والعقاب واحد لم يكن سقوط الثواب الثاني بازاء العقاب أولى من سقوط الثواب الاول بازائه لانه ترجيح من غير مرجح ، فيبقى ان يسقط الثواب مطلقاً وهو خلاف مذهبه أويبقى مطلقاً وهو المطلوب فيعاقب قدر عقاب واحد ويثاب قدر ثوابين . (وحصول المتناقضين مع التساوي) فلو فرض ان الثواب بقدر العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما ، وذلك جمع بين النقيضين .

هذا شرح العبارة ونقول : ولو فرض زيادة أحدهما لا بمقدار الضعف لزم الترجيح بلا مرجح أيضاً ، اذ لو فرض ان الثواب أربعة والعقاب ستة لم يكن هذه الأربعة من الستة أولى بالسقوط من الأربعة الاخرى من الستة مثلاً : لو فرضنا الستة (أ ب ج د ه و) لم يكن سقوط (ا ب ج د) أولى من

والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه
ولقبه عند العقلاء

سقوط (جد هو) أو (أبه و) أو سائر التراكيب الممكنة .
والأقوى في النظر صحة مذهب أبي هاشم وإن في بعض الأعمال يقع
الاحباط والتكفير وفي بعضها تقع الموازنة لدلالة السمع على كليهما ، وما ذكره
المصنف (ره) في رد مذهبه منظور فيه اذ لا يحتاج الترجيع في هذه المقامات الى
الى الأولوية ، ولذا من طلب من زيد دينار أو طلب زيد منه دينارين سقط دينار
بالموازنة وبقي عليه دينار واحد ، وقد مثلوا لذلك بطريق المأرب ورغبي
الجماع ، كما انه لا يحتاج التساقط في المتساويين الى شيء اذ ليس هناك وجود
أصلي بل ان الله تعالى يعطي كذا لمن فعل كذا من الثواب ولا مانع من عدم
اعطائه تعالى ذلك الثواب اذا فعل بقدره من القبيح الموجب للعقاب فيكون
كما لو طلب زيد من عمر ديناراً وعمر و من زيد ديناراً فانها يتساقطان .
(مسألة) في خلود العذاب وانقطاعه (والكافر) ان كان معانداً فهو
(مخلد) بضرورة دين الاسلام ، وخلاف بعض الحكماء كخلافهم في سائر
الضروريات لا يستحق اعتناءً والأخبار والآيات بذلك متواتر بلا فوق
التواتر ، وإن لم يكن معانداً بأن كان قاصراً فالأقوى انه يتمتع كما هو مقتضى
قواعد العدل ، ويؤيد ذلك جملة من النصوص ، والقول بأن كل كافر معاند
مصادم للضرورة (وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع) للسمع الدال على ذلك
لما ذكره المصنف (ره) بقوله : (لاستحقاقه الثواب بإيمانه) اذ لا دليل
عقل على ذلك فن الجائر عقلاً اشتراط الثواب على الايمان بعدم الكبيرة اما
احباطاً - كما اخترنا جواز الاحباط في الجملة - وأما اشتراطاً - كما اختاره
المصنف (ره) - (و) لا لما ذكره بقوله : (لقبه عند العقلاء) اذ لا دخل

والسميات متأوله ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه

للعقل في هذا مضافا الى ان العقلاء يجوزون أن يكون الايمان وجميع أعمال الخير مشروطا ثوابها بعدم الكبيرة وما ذكره العلامة (ره) من انه يلزم أن يكون المؤمن الذي عصى مرة واحدة كالمشرك مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء محل تأمل اذا اشتراك في الخلود لا يلزم الاشتراك في كيفية العذاب ، فمن الجائز عقلا أن يكونا مخلدين مع كون نسبة عذاب هذا الى عذاب ذاك كنسبة معصيتهما . والحاصل انا وان كنا نوافق المصنف (ره) على المدعى لسكنه لا بدليله بل بالاخبار والاحاديث .

استدل من قال بدوام عذاب العاصي بامرین (الاول) الآيات الدالة على خلود العاصي كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعدا جفرائه جهنم خالداً فيها ، . (و) الجواب ان (السميات متأولة) بالآيات والاخبار الكثيرة الدالة على عدم خلود الكافر ونحوه وان أهل الكبائر يخرجون من النار أو يعني عنهم ابتداءً بالشفاعة ، فادل على خلودهم لا بد وان يتأول بان ذلك اذا كانوا كفاراً أو ان المراد بالخلود اللبث الطويل لاستعماله مجازاً فيه

(الثاني) - العقل لما تقدم من أن الثواب والعقاب يجب دوامهما . (و) الجواب ان (دوام العقاب مختص بالكافر) ونحوه ، والدليل العقلي السابق قد عرفت مافيه .

(مسألة) في جواز العفو (والعفو) من الله تعالى على غير الكافر (واقع لانه) أى العقاب (حقه تعالى فجاز اسقاطه) والقرول بأن العقاب

ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به لحسن اسقاطه ولانه احسان
وللسمع والاجماع على الشفاعة فقليل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه (ص)

من لوازم الاعمال فيكون التفكيك بينه وبين العمل كالتفكيك بين الاربعة
والزوجة غير يمكن باطل لادليل عليه وخلاف الضرورة من دين الاسلام .
(و) أيضاً ان العقاب (لا ضرر عليه) تعالى (في تركه مع ضرر)
الشخص (النازل) هذا العقاب (به لحسن اسقاطه) ، والقول بأن في
الكافر أيضاً كذلك ولا تقولون به مردود بأن ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك
مانع وفي الكافر المانع موجود وانا كنا لانعلم ذلك لكنه مكشوف لنا بالآيات
والاخبار (ولانه احسان) والاحسان حسن حق بمن يتضرر به ، ولا يخفى
الفرق بين هذين الدليلين (وللسمع) كقوله تعالى : « ان الله لا ينفرد ان يشرك
به ويفقر مادون ذلك لمن يشاء » وقوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم » وقوله تعالى : « يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً » وقوله تعالى : « غافر الذنب ، الى غير
ذلك من متواتر الايات والاخبار ، ومن أسماء الله تعالى العفو الغفور ونحوهما
(مسألة) في الشفاعة (والاجماع) من المسلمين بل الضرورة من الدين
واقع (على الشفاعة) ويدل عليه قوله تعالى : « لا يشفعون الا لمن ارتضى » ،
وقوله تعالى : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » الى غير ذلك من متواتر
الاثار ، وهذا مما لا خلاف فيه وانما الكلام وقع في معنى الشفاعة (قليل) انها
ليست لاسقاط العقاب بل (لزيادة المنافع) للمؤمنين المستحقين للثواب ،
فتكون درجة المؤمن بالشفاعة درجتان بعد ما كانت درجة واحدة مثلاً .
(ويبطل) هذا القول لزوم وقوع الشفاعة (منافي حقه) (إذ لو
الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي ﷺ حيث نطلب

ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار وقيل
في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبت الثاني

له من الله تعالى على الدرجات ، والتالى باطل قطعاً لان الشافع اعلى من
المشفوع فيه فالمقدم مثله . والعمدة ورود الاخبار الكثيرة الدالة على اسقاط
العقاب بالشفاعة .

ثم ان الظاهر وقوع سقط في العبارة ولو كانت هكذا : « ويطلبه لزوم
وقوعها منافي في حقه » ، لكنت تامة

استدل القائل بان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع بقوله تعالى : « وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع » ، فان الآية دالة على نفي الشفيع للظالم ومرتكب الكبيرة
ظالم لكونه فاسقاً . (و) الجواب ان (نفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب)
فانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع ، فلو كان الشفيع عند
الله مطاعاً كان الله تعالى مطيعاً وهو باطل فالشفيع مجاب لانه مطاع . والحاصل
ان الآية تدل على نفي الشفيع الخاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ، مضافاً
الى احتمال ان يكون المراد بالظالمين الكافرين جمعاً بين الأدلة .

(وباقي السمعيات) الدالة على نفي الشفيع كقوله : « وما للظالمين من
أنصار » وقوله تعالى : « ولا تنفعها شفاعة » وقوله تعالى : « يوم لا تجزى نفس
عن نفس شيئاً » وقوله تعالى : « ولا تنفعهم شفاعة الشافعين » (متأولة
بالكفار) جمعاً بين الأدلة (وقيل) ان الشفاعة في (اسقاط المضار)
عن العصاة (والحق صدق الشفاعة فيها) فانه يقال شفيع فلان لفلان اذا
طلب الزيادة له أو اسقاط الضرر عنه (وثبت الثاني) وهو الشفاعة بمعنى

له (ص) لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبار من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب ويندم على القبيح لافبعه والا لا تنفت التوبة، وخوف النار ان كان الغاية فكذلك

اسقاط المضار (له ~~في~~ لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبار من امتي)
ولغير هذا الحديث من السمعيات الكثيرة .

(مسألة) في وجوب التوبة (والتوبة) وهي الندم على المعصية المستلزم للزم على عدم المعاودة في المستقبل - اذ لو لم يزم لم يكن الندم حقيقياً (واجبة) بالاجماع عقلاً وسمعاً (لدفعها الضرر) الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب (ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب) فان العقلاء يقبحون من لم يندم وان فرض ان هناك لم يكن عقاب . هذان دليلان من جهة العقل ، وأما من السمع فيبدل على ذلك متواتر الاخبار والآيات كقوله تعالى : « توبوا الى الله جميعاً ، وقوله تعالى : « توبوا الى الله توبة نصوحاً ، وغيرهما .

(و) اللازم في التوبة ان (يندم على القبيح لقبحه) ونهى الشارع عنه (والا) فلو ندم لضرره يبدنه حتى انه لو لم يكن مضراً لارتكبه (لا تنفت التوبة) لأن ذلك معناها شرعاً ولغة (وخوف النار ان كان الغاية) بان ندم من المعصية لخوف النار أو الشوق الى الجنة لأنه علم ان المعاصي يدخل الاولى ولا يدخل الثانية (فكذلك) عند المصنف ليست هي توبة بل يكون من قبيل ترك المعصية لضررها ، لكن المستفاد من الروايات كفاية ذلك وانما التوبة التي هي خالصة لله تعالى حتى انه لو لم يكن هناك ثواب ولا عقاب أصلاً لتاب فانها مخصوصة بمن يعبد الله تعالى لا خوفاً من ناره ولا شوقاً الى جنته

وكذلك الاخلال بالواجب ، فلا يصح من البعض ، ولا يتم القياس على
الواجب

بل لانه أهل للعبادة جعلنا الله تعالى منهم (وكذلك الاخلال بالواجب)
يكون الندم عليه توبة اذا لانه اخلال بالواجب ، وأما اذا كان لخوف ضرر
كخوف ضياع ماله في ترك الزكاة وسقم بدنه في ترك الصوم فانها لا تكون توبة
صحيحة ، وفي الخوف من النار والشوق الى الجنة ما عرفت .

(مسألة) في انه هل يصح التبعيض في التوبة أم لا ؟ ذهب بعض الى
العدم لان التوبة كما عرفت هي الندم على القبيح لانه قبيح والندم على ترك
الواجب لانه ترك للواجب (فلا يصح من البعض) لانه لو تاب عن بعض
كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في هذا دون ذلك ،
وقد تقدم ان التوبة لا تصح الا اذا كانت لقبح الفعل أو ترك الواجب . وقد
خالف في ذلك أبو علي فذهب الى صحة التبعيض واحتج عليه بان الندم على
قبيح دون قبيح صحيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب صحيح ، والجامع
بين الأمرين انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب
لو جوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون
قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ، لكن التالي باطل بالضرورة فتصح الصلاة عن لا يصوم وبالعكس
فالمقدم مثله .

(و) أجاب المصنف (هـ) عنه بانه (لا يتم القياس على الواجب) لان
ترك القبيح لكونه نقياً لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب
فانه لكونه اثباتاً يحصل باتيان واجب دون واجب . وقد يمثل لذلك بأن تارك
أكل رمانة لمحضتها لا يقدم على أكل كل حامض بخلاف أكل رمانة لمحضتها

ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة ، وكذا المستحقر والتحقيق أن ترجيح الداعي الى الندم على البعض يمت عليه خاصة وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه

فانه لا يلزم أكل كل حامض ، لكن الاقرب في النظر صحة مذهب أبي علي اذ كل حرام مستقل برأسه كما ان كل واجب مستقل برأسه فكما ان الآتي واجب دون واجب آت بحسن دون حسن كذلك التارك لحرام دون حرام تارك لقبيح دون قبيح هذا مضافا الى ما هو بديهي من أن غالب الثائبين يتوبون عن القبائح لقبحها مع اصرارهم على قبائح اخر لسهولتها بنظرهم دون ماناب منه ، فالذي عادته الاغتياب اذا زنى يندم على زناه أشد الندم ومع ذلك فهو مستمر على اغتيابه ويأتي اختيار المصنف لهذا المذهب .

(و) أما (لو اعتقد) الثائب عن بعض القبائح (فيه) أى في بعض القبائح الاخر (الحسن) كما لو اعتقد الثائب عن الزنا حسن اغتياب زيد لكونه مضلا - وان كان اعتقاده خلاف الواقع - (لصحت التوبة) بالاتفاق لحصول شرطها وهو الندم على القبيح لقبحه (وكذا) تصح التوبة عن قبيح دون قبيح من (المستحقر) لاحد الفعلين المستعظم للاخر فانه تصح توبته عن العظيم وان لم يتب عن الصغير لانه تاب عن العظيم لقبحه (والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض) أى بعض المعاصي (يمت عليه) أى على الندم عن هذا البعض (خاصة وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه) .

والحاصل ان الداعي على ترك القبائح وان كان مشتركا بين الكل - لأن الداعي هو القبح المفروض اشتراكه بين الجميع - الا ان ترجيح الداعي يسد

كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء النائب منه المقيم على صغيرة ، والذنب ان كان في حقه تعالى

الفاعل لما يرجعه من الداعي يتركه وما لا يرجعه لا يتركه (كما في الدواعي الى الفعل) فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كانت داعية بعض الافعال راجعة على داعية البعض الآخر اختص الفعل الذي تكون داعيته أرجح بالوقوع ، وان اشترك الكل في أصل الداعي مثل حسن التصديق داعي للتصدق على جميع الفقراء لكن من يده الداعي يرجع هذا الفقير على غيره . (و) لو كانا متساويين في جميع الجهات .

نعم (لو اشترك الترجيح) بان رجح الفاعل جميع الدواعي (اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم) عن بعض دون بعض (وبه) أى بما ذكرنا من انه مع اشتراك الترجيح يشترك وقوع الندم (يتأول كلام أمير المؤمنين ^{عليه السلام}) وأولاده (ع) وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والالزم الحكم ببقاء النائب منه المقيم على صغيرة) أو يؤل بالتوبة الكاملة وهو الاظهر .

(مسألة) في أقسام التوبة هي أربعة لأن الذنب إما يتعلق بحق الله تعالى أو بحق الناس والمتعلق بحق الله إما ان يكون له تدارك أم لا والمتعلق بحق الناس إما ان يكون تدارك أم لا .

(و) تفصيل أحكام الأقسام الأربعة ان (الذنب ان كان في حقه تعالى) ولم يكن له تدارك كترك صلاة العيدين وشرب الخمر والاستمناء ونحوها سواء كان ترك

وكفى فيه الندم والعزم على العدم ، وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلماً أو العزم عليه مع التعمد أو الارشاد ان كان اضلالاً وليس ذلك جزءاً ، ويجب الاعتذار عن

واجب أو فعل محرم (وكفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب) الذي له تدارك أو الاتيان بالقبيح الذي له تدارك يجب التدارك مضافاً الى الندم (و) اختلف حكمه في بقائه وقضائه (فالتارك للزكاة يجب عليه ادائها والتارك للصلاة وصوم رمضان يجب عليه قضائها هذا في ترك الواجب واما في فعل القبيح المحتاج الى التدارك فكالوطي في الحيض المحتاج الى الكفارة وأما قوله : (وعدمهما) أي الاخلال بالواجب الذي لا قضاء له ولا كفارة كترك العيدين في المثال المتقدم فهو داخل في القسم الأول كما عرفت ، (وان كان) الذنب (في حق آدمي) فان لم يكن له تدارك كاهامة الميت كفى فيه الندم أيضاً ، وان كان له تدارك (استتبع ايصاله) أي ايصال ذلك الحق الى صاحبه (ان كان ظلماً) كسرقة أمواله وقطع بعض اطرافه ونحو ذلك فانه يجب رد ماله عليه وطلب العفو أو القصاص أو المراضات أو نحو ذلك (أو العزم عليه مع التعمد) بان لا يتمكن فعلاً من الايصال مع تمكنه بعد ذلك (أو الارشاد ان كان) الذنب (اضلالاً) كما ورد في الروايات وحكم به العقل ، (وليس ذلك) الذي ذكرنا من تسليم النفس المجنى عليه ورد السرقة ونحوهما (جزءاً) من التوبة بل هي واجبات خارجية مكملّة فاذا تاب عن السرقة مثلاً لكن لم يرد المال الى صاحبه كان ذلك ذنباً جديداً وذلك سبب لعدم كمال توبته ، (و) اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الأدمي هو الاغتيال (يجب الاعتذار عن

المغتاب مع بلوغه ، وفي إيجاب التفصيل مع الذكر أشكال وفي وجوب التجديد أيضاً أشكال ، وكذا المعلوم مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها

المغتاب مع بلوغه (كما في بعض الروايات وفي بعضها إطلاق وجوب الاعتذار وعمل تفصيل هذه المباحث في الفقه .

(مسألة) ذهب بعض إلى أن التائب إن كان عالماً بذنوبه مفصلاً وجب التوبة عنها واحداً واحداً على التفصيل ، وإن كان عالماً بها مجملاً وجب التوبة مجملاً ، وإن كان عالماً ببعضها مفصلاً وبعضها مجملاً وجب تفصيل التوبة في المفصل وإجمالها في المجمل . (و) لكن (في إيجاب التفصيل مع الذكر) للذنوب مفصلاً (أشكال) إذ لا دليل على ذلك ، مع أن الاطلاقات شرعاً والدليل العقلي على وجوب الندم تدل على كفاية الإجمال

(مسألة) (و) لو تاب المكلف عن ذنب ثم ذكرها ف (في وجوب التجديد) للتوبة (أيضاً أشكال) لعدم دليل شرعي أو عقلي على الوجوب وما ذكره بعض القائلين بوجوب التجديد من أنه لو لم يحدد التوبة حين الذكر يكون فرحاً بالمعصية وهو إصرار على الذنب ورضاء به في غير محله لأمكان أن يكون ضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاؤها كالحالنا في كثير من الأعمال السابقة المباحة .

(مسألة) (وكذا) في إيجاب التوبة عن (المعلوم مع العلة) كليهما أشكال فإنه لو رمى قاتلاً نفساً كان الرمي علة والقتل معلولاً ولا تجب التوبة على واحد منهما بل يكفي لأحدهما خصوصاً المعلوم لأنه الذنب حقيقة وأما الرمي فهو مقدمة ، وذهب بعض إلى وجوب توبتين ولا دليل عليه .

(مسألة) (و) في (وجوب سقوط العقاب بها) أيضاً أشكال ، وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعض إلى وجوبه عقلاً وآخرون إلى وجوبه سمعاً

والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها

وثالث الى عدم وجوبه .

استدل الاولون بأمريين (الأول) - انه لو لم يجب اسقاط العقاب بالتوبة لم يحسن تكليف العاصي به والتالى باطل اجماعا فالمقدم مثله . بيان الملازمة ان التكليف بالتوبة بدون سقوط العقاب لغو واللغو لا يصدر عن الحكيم . وفيه ان المحسن لو جوبها يمكن أن يكون كون التائب في معرض سقوط العقاب عنه و الفرق بين الايجاب وبين كونه في معرض ذلك وان لم يسقط فان العقلاء يستحسنون الذهاب الى دار الأمير اذا كان الذهاب في معرض الغفران .

(الثاني) ان من أساء الى غيره واعتذر بانواع الاعتذارات التي يتمكن منها وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة رأوا العقلاء قبح عدم قبوله والقبوح لا يقع من الحكيم تعالى . وفيه ان من أساء الى غيره وهتك حرمة ثم جاء معتذراً لا يوجبون العقلاء قبول اعتذاره بل رأوا الخيرة في ذلك الى الغير ان شاء صفح وان شاء عاقب .

واستدل للقول الثاني وهو الأقوى بان الله سبحانه وعد الغفران بقوله تعالى : **وإني لغفار لمن تاب** الآية وبغير ذلك والوفاء بالوعد في حكم العقل لازم .

واستدل للقول الثالث بان من أساء الى غيره ثم اعتذر منه خيره العقلاء في القبول والرد . أقول : هذا وان كان تاماً الا انه يدل على عدم الوجوب عقلاً فلا مانع من دلالة الشرع على القبول .

(مسألة) اختلفوا في ان التوبة هل هي لذاتها تسقط العقاب أم لكثرة ثوابها فيكون ثوابها أكثر من عقاب المعصية فيسقط بها عقاب المعصية (و) اختار المصنف (ره) الأول فـ (العقاب يسقط بها) لذاتها (لا بكثرة ثوابها)

لأنها قد تقع محبطة ولولاه لا تنفي الفرق بين المتقدم والمتأخر والاختصاص
ولا تقبل التوبة في الآخرة لا انتفاء الشرط

واستدل لذلك بأمور :

(الأول) - (لأنها) أي التوبة (قد تقع محبطة) للذنوب بغير ثواب
كتوبة الخارج من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها لأن عمل
الخارج لا ثواب له .

(الثاني) - أنه لو اسقطت العقاب لكثرة ثوابها لم يكن فرق بين التوبة
المتقدمة والمتأخرة ، إذا المفروض أن لها ألف ثواب - مثلاً - وللمعصية خمسمائة
ومن المعلوم أن الخمسمائة تضمحل في الألف سواء كان الألف متقدماً أم متأخراً
لكن التوبة المتقدمة لا معنى لها فلا معنى لكونها تحبط المعصية بأكثرية ثوابها
والى هذا الدليل أشار المصنف (ره) بقوله : (لولاه) أي لولا كون التوبة
مسقطة للعقاب بذاتها ، بأن كانت تسقط العقاب بأكثرية ثوابها من عقاب
الذنب (لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر) .

(والثالث) - أنه لو كانت التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها لم تكن
التوبة عن ذنب مسقطة لعقاب ذلك الذنب خاصة بل احتمال إسقاطها لذلك
ولغيره لتساوى نسبة الذنوب إليها وإليه أشار بقوله : (والاختصاص) أي
لولاه لا تنفي الاختصاص .

(و) إن قلت : لو كانت التوبة تسقط العقاب بذاته لاسقطته في حال
المعاينة وفي الآخرة لكن التالي باطل فالمقدم مثله . قلت : (لا تقبل التوبة
في الآخرة لا انتفاء الشرط) الذي هو وقوعها في الدنيا .

أقول : الظاهر من أدلة التوبة السمعية أنها بذاتها مسقطة للعقاب وأما
ما ذكره المصنف (ره) من الأدلة على ذلك فلا يخفى ما فيها فلا تصلح للاستناد

وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه ، وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطابير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها والسمع دل على ان الجنة والبار مخلوقتان الآن ، والمعارضات متأولة

(مسألة) (وعذاب القبر واقع) خلافا لشرذمة لايعبا بقولهم (للامكان وتواتر السمع بوقوعه) فانه أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه .

(مسألة) (وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطابير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها) فيجب تصديقها .

(مسألة) (والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن) فلا وجه لرفع اليد عنه . وذهب بعض الى عدم كونها مخلوقتين وانما تخلقان يوم الجزاء واستدلوا بان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالمحكم وانهما لو خلقنا لزم فنائها لقوله . كل شيء هالك إلا وجهه لكن الفناء باطل لقوله تعالى : « أكلها دائم ، خلقتها باطل وان الله تعالى قال في وصف الجنة : « عرضها السماوات والأرض » ، وذلك لا يتصور الا بعد فناء السماوات والأرض ، (و) الجواب أما عن حديث العيث فهو موضح انه لا اطلاع لما على الجهات المخرجة عن العيث ولعل فيها بعضها بل الأدلة الدالة على خلقها دالة على ذلك اذا . وأما عن (المعارضات) التي ذكروها فبانها (متأولة) اذ لانسلم منافات هلاكهما لقوله تعالى : « أكلها دائم ، فان المراد بدوام الاكل ان من يذهب اليها اكله دائم ، مضافا الى احتمال ان يكون المراد بالعام ذوى الارواح والفضاء وسيع جدا فلا يلزم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها في مكانها .

والايمان تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول فقط لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ولا يكفي الثاني لقوله تعالى : قل لم
تؤمنوا والكفر عدم الايمان أما مع الضد أو بدونه، والفسق الخروج عن
طاعة الله تعالى مع الايمان

(مسألة) في الايمان والكفر (والايمان) لغة هو التصديق مطلقا قال
تعالى حكاية عن أولاد يعقوب عليه السلام : وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق ، وشرعا
(تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول فقط لقوله تعالى : وجحدوا بها
واستيقنتها أنفسهم) فانه تعالى أثبت للكفار الاستيقان الذى هو التصديق
القلبي مع فرض انهم كفرون (ولا يكفي الثاني) أى الإقرار باللسان فقط
(لقوله تعالى) : قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا) فان الايمان لو كان
هو الاقرار باللسان لم ينغه عن المقرين باللسان ويدل عليه أيضاً قوله تعالى :
ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وهم لا يؤمنون ،

أقول : لكن الظاهر ان التصديق باللسان كاف في ترتب أحكام المؤمنين
في الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم أحكامهم على المناقذين كائى اى
وحرب وغيرهما (والكفر عدم الايمان) بما من شأنه أن يكون مؤمناً
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية وهو (أما مع الضد) للايمان بأن يكذب
ويجحد (أو بدونه) بأن لا يؤمن ولا يكذب فهو حال عن الطرفين الايمان
والتكذيب .

(مسألة) في الفسق والنفاق (والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع
الايمان) هذا في الاطلاق الغالب عند المشرعة ، وقد يطلق عديم على مطلق
الخروج عن طاعته ولو كان بدون الايمان كما ان معناه اللغوى مطلق الخروج

والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر ، والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سيما

(والنفاق اظهار الايمان) لسانا (واخفاء الكفر) جنانا من النفاق بمعنى الرواج كأنه يروج أمره بين الطائفتين ، وقيل غير ذلك ، وربما يقال : انه اصطلاح شرعى قرأ فى لم يسقه اليه العرب .

(مسألة) (والفاسق مؤمن لوجود حده فيه) لان حدا المزمع - وهو كونه مصدقا بقلبه ولسانه فى جميع ما جاء به النبي ﷺ - موجود فيه فيكون مؤمناً ، وخالف فى ذلك بعض فقال : ان مرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر فاثبت منزلة بين المنزلتين وهو خلاف ظواهر السمع ومرتكز المشرعة .

(مسألة) فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والأمر بالمعروف والمراد منه حمل الغير على الطاعة قولاً أو فعلاً ، وربما يطلق على حب المعروف قلباً - توسعاً - (واجب وكذا النهي عن المنكر) والمراد منع الغير عن المعصية قولاً أو فعلاً وربما يطلق على بغض المنكر قلباً - توسعاً - (و) الأمر (بالمندوب) والنهي عن المكروه (مندوب) وذلك بما لا اشكال فيه كما لا اشكال فى استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه لقيام النبي ﷺ والأئمة (ع) بذلك وفعلهم حجة ، وانما الاشكال فى انها واجبان (سيما) أو عقلاً ، والحق الاول لدلالة الكتاب والسنة والاجماع عليه قال تعالى : ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وقال ﷺ : لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلطان الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم ، وربما قيل بوجوديهما عقلاً وهو

والا لزم ماهو خلاف الواقع أو الا خلال بحكمته تعالى . وشروطهما علم فاعلها بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

غير تام (والا) فلو وجبا عقلا (لزم) أحد الأمرين أما (ماهو خلاف الواقع أو الا خلال بحكمته تعالى) . بيان ذلك : انهما لو كانا واجبين عقلا وجبا حتى على الله سبحانه لوجود الشرائط فيه فان كان فاعلا لهما لزم عدم وجود وقوع منكر وعدم ترك معروف في الخارج وهو خلاف الواقع ، وان لم يكن فاعلا لهما لزم اخلاله تعالى بالواجب وهو خلاف الحكمة لكن التالى بكلا شقيه باطل فالمقدم - أى وجوبهما عقلا - كذلك . أقول : لا يخفى ما فى هذا الدليل من الخلل فتأمل .

(مسألة) فى شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (وشروطهما) ثلاثة :

(الاول) - (علم فاعلها) أى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بالوجه) بان يعلم ان هذا الذى يتركه الطرف واجب وهذا الذى يرتكبه محرم والالم يجب . أقول : يحتمل أن يكون مراد المصنف (ره) بهذا الشرط علم المرتكب بالحرمة والتارك بالوجوب ، فلو شرب الخمر بدون علم بحرمة الخمر لم يكن نهي من باب النهي عن المنكر بل من باب ارشاد الجاهل وكذا فى طرف ترك الواجب - فتأمل .

(و) الثانى - (تجويز التأثير) بان يحتمل ارتداع الفاعل عن المنكر وعمل التارك بالمعروف فلو علم عدم الفائدة لم يجب

(و) الثالث - (انتفاء المفسدة) الداخلة فى الضرر المتقضى فلو غلب على ظنه انه لو نهاه عن المنكر أو أمره بالمعروف حصلت له مفسدة أو لا أحد من المؤمنين لم يجب ، وانما قيدنا لمفسدة لان المفسدة اليسيرة غير مانعة عن الوجوب

ثم إن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : (القلب) وهو واجب مطلقاً بلا شرط إلا الشرط الأول . و (اللسان) وفي حكمه تقطيب الوجه ونحوه . (واليد) وفي جواز البلوغ إلى حد القتل والجرح خلاف ولكل واحد من الآخرين مراتب يلزم التدرج من الدنيا إلى العليا . وتفصيل ذلك كله في الفقه .

هذا آخر ما أردنا إيرادَه في هذا الشرح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . اللهم صل على محمد وآل محمد والعن أعداءهم ووفقنا لما تحب وترضى .

وقع الفراغ عن ذلك في الليلة العاشرة من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٧ هـ على يد مؤلفه المحتاج إلى رحمة ربّه محمد بن المهدي الحسيني الشرازي



فهرس الكتاب

٣	مقدمة الشارح للكتاب
٤	مقدمة كشف المراد

(المقصد الاول في الامور العامة)

وفيه ثلاث فصول

٦	(الفصل الاول) في الوجود والعدم
١٣	انقسام الوجود
١٦	الحال
٣٦	تمايز الاعدام
٣٩	المواد الثلاث وأحكامها : الوجوب والامكان والامتناع
٤١	القدم والحدث
٤١	السبق ومقابله
٤٦	ان وجود الواجب نفس حقيقته
٤٦	خواص الواجب
٥٠	ان الوجود من المحمولات العقلية
٥١	العقل يتصور جميع الاشياء
٥٤	الوضع والحل
٥٨	المعدوم لا يعاد

٦١	الامكان
٦٦	القديم والحادث
٦٨	(الفصل الثاني) في المية ولو احقها
٧١	أقسام الكلى
٨٠	التشخص من الامور الاعتبارية
٨٣	الوحدة والكثرة
٩٤	التقابل وأنواعه الأربعة
١٠١	(الفصل الثالث) العلة وأقسامها

(المقصد الثاني في الجواهر والاعراض)

وفيه فصول

١٢٧	(الفصل الأول) الموجودات الممكنة
١٤٧	(الفصل الثاني) الأجسام الفلكية والعنصرية
١٥٧	(الفصل الثالث) بقية أحكام الأجسام
١٦٥	(الفصل الرابع) الجواهر المجردة
١٧١	النفس الناطقة
١٨٣	الحواس الخمس الظاهرة
١٨٧	أنواع القوى الباطنة
١٨٩	(الفصل الخامس) الاعراض التسعة
١٨٩	الكم
١٩٥	الكيف والمحسوسات
١٩٧	الملبوسات

- ٢٠٣ المبصرات
٢٠٨ المسموعات
٢١٠ المطعومات ، المشمومات
٢١١ الكيفيات النفسانية ، العلم
٢١٢ أقسام العلم
٢٣٢ القياس
٢٣٩ القدرة
٢٥٠ المضاف
٢٥٣ الآين
٢٦٩ متى
٢٧٢ الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال

(المقصد الثالث - الصانع تعالى)

وفيه فصول

- ٢٧٤ (الفصل الأول) وجود الصانع
٢٧٤ (الفصل الثاني) صفاته تعالى
٢٩٠ (الفصل الثالث) أفعاله تعالى
٢٩٠ الحسن والقبح العقليان
٢٩٥ أفعالنا ، الجبر والاختيار
٣٠١ القضاء والقدر
٣٠٣ الهدى والضلال
٣٠٤ نجاة أطفال الكفار وغير المسكفين

حسن التكليف	٣٠٥
اللفظ	٣١٠
الأم	٣١٦
الأعراض	٣١٨
الآجال	٣٢٥
الأرزاق	٣٢٦
الأسعار	٣٢٧

(المقصد الرابع - النبوة)

البعثة	٣٣٢
المصبة	٣٣٣
الطريق الى معرفة النبي	٣٣٥
الكرامات	٣٣٦
نبوة نبينا محمد ﷺ	٣٣٩

(المقصد الخامس - الامامة)

علي بن أبي طالب عليه السلام	٣٤٩
خلافة غير علي عليه السلام	٣٥٣
علي أفضل الصحابة	٣٦٦
الأئمة الأحد عشر (ع) من ولد علي	٣٧٧

(المقصد السادس - المعاد)

المعاد الجسماني	٣٨٤
الثواب والعقاب	٣٨٦
الاحباط والتكفير	٣٩٥
انقطاع عذاب اصحاب الكبائر	٣٩٧
العفو والشفاعة	٣٩٨
التوبة	٤٠١
اقسام الذنب	٤٠٤
القبر والميزان والصراط	٤٠٩
الجنة والنار	٤٠٩
الايمان والكفر	٤١٠
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٤١١