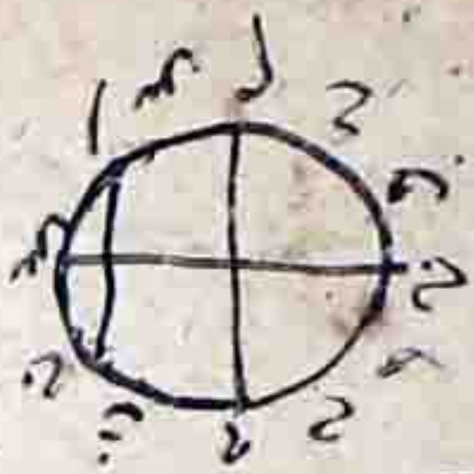
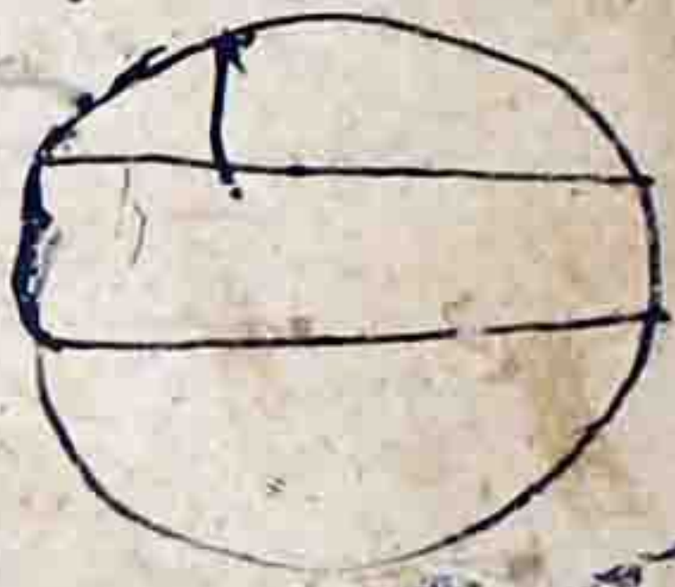
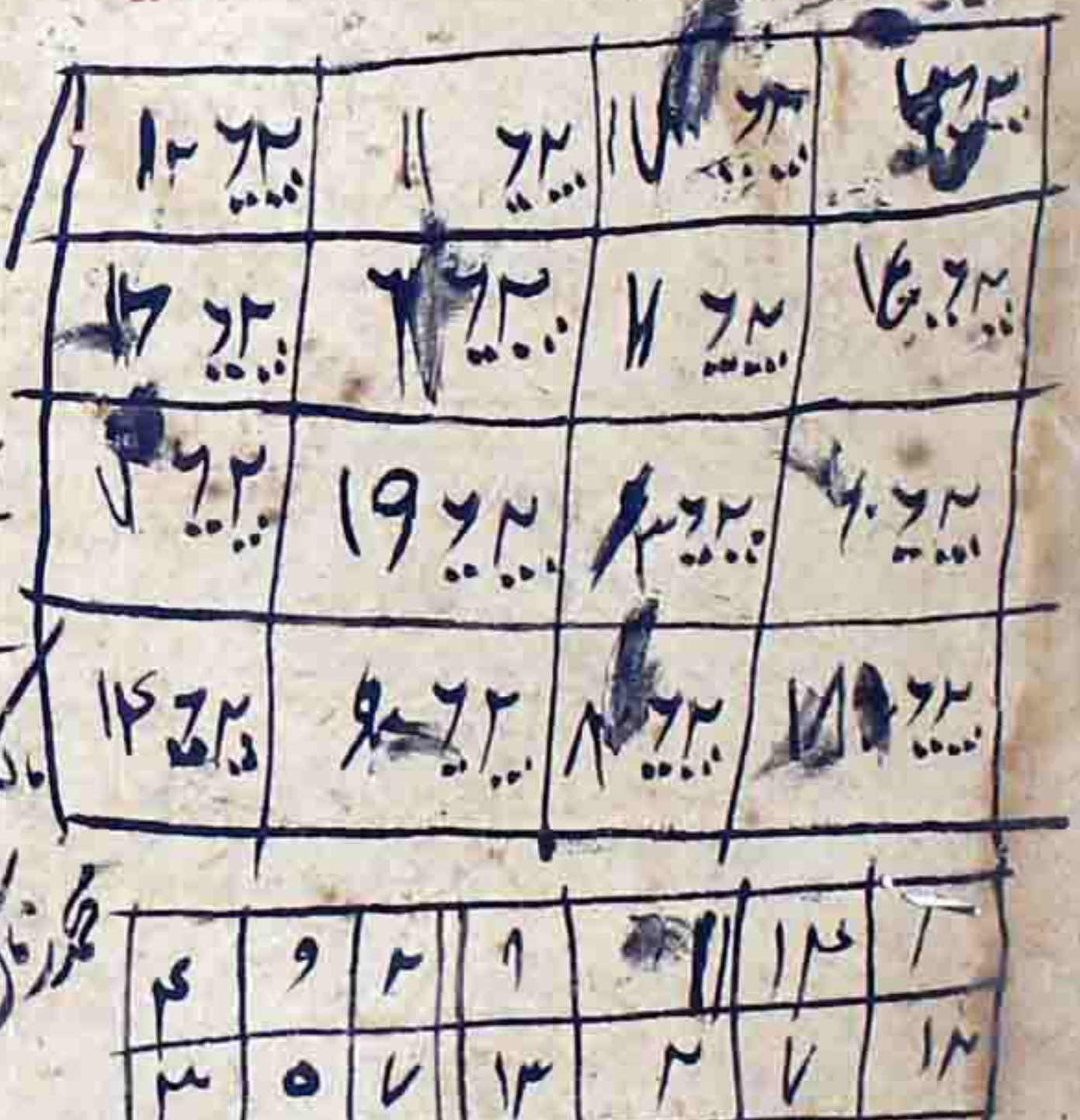
Marfat.com

Marfat.com







Marfat.com

الموقف الثاني في الامور العامة اي مالا يخص قسما من اقسام الموجود التي
هي الواجب والجوهر والعرض فانها ان تشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة
فان كل موجود وان كان كثيرا لوحدة ما باعتبار وكالماهية والشخص عند القائل
بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وشخص مغايرا لماهيه او تشمل الاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة
بين الجوهر والعرض فعلى هذا امكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم
من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد قال الشيخ
العام ما سوى المعلومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام
او على سبيل التقابل بان يكون موضوع ما فقابله مساويا لها جميعا وسمي بالقسمة
هذين للتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف قسما
لاقسام الخمسة من ذلك الاقسام الستة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي قسم خاص
منها في باب فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وقد اي في هذا
الموقف مقدمة لك بعدها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على بعض المعلومات
الى وجوه ضابطها ومراصدها مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى
الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان
ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقدير الاول اما ان يثبت
الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب
الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة
ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان يكون
متحققا في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون والاول منوا الحدوث
في الخارج والثاني هو الموجود فهذه قسمة ثنائية تتبعها ثلاثيتان وربباعية

اغا اعتبر قيد في الخارج ح

وحاصله ان القسمة الاولى باعتبار الخارج وعدمه ثنائية وهي ثلاثية باعتبار
الخارج وعدمه والواجب والممكن وهي ثلاثية باعتبار الخارج وعدمه والواجب
والممكن والممتنع وهي رباعية باعتبار الخارج وعدمه والواجب والممكن
والممتنع والحال فقط بان تعلل ما يكون في الخارج والحال والمعدوم المطلق
وهي ثلاثية باعتبار الخارج وعدمه والحال فقط

Marfat.com

[illegible] الحال المعدوم لثبات والواسطة امر حق اى ثابت وقال القاضي
[illegible] فلان في قول لا يستمر او امام الحرمين هنا اى من الاشاعرة او لا فانه حق عنده
[illegible] وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم انما لا يكون له اصلا وهو المعدوم
[illegible] يكون الحق انما باعتبار ذاته اى لا باعتبار الغير والموجود او باعتبار غيره اى له الحق تعالى
[illegible] هو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات
[illegible] هي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير او ليتصور تحققها بتعلق الغير
[illegible] لا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا
[illegible] موجودة يخرج الاعراض فانها تحقق باعتبار ذواتها في محل الوجود دون الحال
[illegible] وقولنا لا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال
[illegible] اعترض عليه الكعبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية
[illegible] والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب
[illegible] ان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون له صفة في الحال ان يكون صفة له وابا هذا على من
[illegible] قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حالة العدم واما على مذهب من لم يقل
[illegible] بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله
[illegible] الى هنا فالحال الثالث المعدوم ثابت وللواسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم
[illegible] على الاصح انما لا يكون له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له الحق في نفسه موجبا
[illegible] وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم بعد آخر فقالوا او ليس
[illegible] فانما لا يكون له كون في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها
[illegible] وهو الموجود والمنفي عند هم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اى من
[illegible] المعدوم وانت تعلم ان بعض الشيء اخص مطلقا اعم مطلقا من بعض الاعم فتكون
[illegible] الثابت الذي هو بعض المنفي اعم من الموجود الذي هو بعض المعدوم لصدقه عليه

Marfat.com

اى لصدق الثابت على الموجود و على المعدوم الممكن فقد ذكر على را، ى مولاء تقسيمين
لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة هى المنفى و الثابت الموجود و الثابت الذى
هو المعدوم الممكن و اما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفى و المعدوم الممكن فلا يكون
قسما رابعا و كانه انما لم يقسم الثابت على را، بهم الى الموجود و المعدوم كما فعل غيره لئلا
يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم
الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن و ذلك لا يطلق على المنفى بل
انما يطلق عليه المعدوم مطلقا و ليس قسما من الثابت حتى يكون الاحتمال الرابع المعدوم
ثابت و الحال حق ايضا و هو قول بعض المعتزلة من مثبتى الاحوال و هو قول القائلين
فى الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال و هو الموجود او يكون له كون بالتبعية
و هو الحال فيكون الحال الذى هو قسم من الكائن و الاعيان ايضا قسما من الثابت
كما ان الموجود و المعدوم الممكن قسمان منه و غيره اى غير الكائن فى الاعيان هو المعدوم
فان كان له كون و تقرر فى نفسه فثابت و الا فمنفى فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت
الذى يعامل المنفى هنا و على هذا المذهب امور ثلثة الموجود و الحال و المعدوم
و على المذهب الثالث يتناول الموجود و المعدوم الممكن فقط و على الذى يتناول الموجود
و الحال فقط و اما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول الشئ المنفى المطلق و المعدوم
الممكن و فى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه
الثابت الموجود ايضا و اما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم و لو بالاشارة
اما ان لا كون له بوجه من الوجوه و هو المعدوم و اما ان له كونا ما و هو الموجود و لا بد من الحيازة
كهوية اى لا بد من ان ينفرد الموجود و يحاز و يمتاز عن غيره كهوية يكون بها هو هو
فان الخارج مع ذلك عن غيره بهويته شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين
فهو الموجود الخارجى و الا فهو الموجود الذهنى فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا

Marfat.com

فالموجود فيه لا يخارج عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه
يمتاز عن غيره بامر كلي و مشخص و يرد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي فانه
ليس لشخص يغاير شخصه تعالى يمتاز بهما عن غيره و بان الحق ان المدرك بالحواس
لا يمتاز عن غيره بالحقيقة و الهوية معاولية موجودان خارجيان في ذهنية و قد يمتاز
الواجب تعالى و احد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الوجود
هو هو و يسمى شخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد يمتاز الواجب
بالحقيقة و هوية شخصية مغايرتين من اعتبار او ذلك كاف لنا فما لم نقصد و بان
المدرك بالحواس لا يمتاز في كونه الذهني بما هو و هويته منضم اليها ما في هذا الحق بل
الممتاز في الخارج بما هو و هويته شخصه الممتاز في الذهن لا على وجه يتضمن فيه لحص الى ماهية
و لا فرق ظاهر بالتامل الصادق فصدق عليه انه يمتاز عن غيره لحقيقة فانها يطلق
على ما يتناول الجزئيات ايضا و كل ذلك تعسف و الاظهر ان يقال الموجود اما
ان يكون وجوده الصرف يترتب عليه آثاره و يطرد منه احكامه فهو الموجود الخارجي
و العيني اولا و هو الموجود الذهني و الظلي و الموجود الخارجي لذاته و هو الواجب
لذاته او بغيره و هو الممكن لذاته فبقيد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب لغيره
و بقيد الممكن بقوله لذاته ليس احترازا عن شيء اولا ممكن بالغير بل هو رعاية للواقع و اطلاقا
يكون الامكان بمعنى الذات كالوجوب و هو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع
اي محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه و هو الوصف اولا يوجد في موضوع و هو الجوهر سواء لم
يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احترازا عن الصورة
الموجودة في محل و هو المادة لكن اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه و هو
الصورة فان المادة هي المقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جزء مقوم لكونها
حالة في محل و المحل اعم من المادة تصدق المحل على الموضوع ايضا و لما كان اعم كان الصورة تصدق

اي ان لا يقبل العدم

Marfat.com

الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة مبتدأ ان مدرجان تحت المحل اندراج الخصي
تحت الاعم وكذا العرض والصورة مبتدأ ان مدرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون
الموجود اى في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني الا ان لا يكون له اول اى لا يقف وجوده
عند حد يكون قبله اى ذلك الحد العدم وهو القدم او يكون له اول اى يقف وجوده عند حد
يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات المشار اليه اى الذي يشار اليه
بالذات اشارة حسية بانه هناك او هنا اعتر فقد بالذات اجترازا عن العرض فانه قابل
للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تعدد وجوهها
قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض وهو اى المتحيز ان الجوهر
لحدث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون وان الاشارة الى احدهما
الاشارة الى الآخر دون العكس فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالحال
ليس حالا في الكون اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره بعضهم للحلول في المتحيز كما صرح
فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص
الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي حصلناه فسما ثالثا من اقسام الحادث وهو معنى الوجود
ان لا يكون موجودا
لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يدل عليه دليل فاما ان يكون موجودا ليس لا ممكنا او ممتنعا فمنهم من
فنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد
شاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من ان يمتاز الباري
بغيره اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما ضرورة التركب في الباري من المشترك والمميز وانتفى ان هذا
الوصف اخص صفات الباري فان سئل عنه اى عن الباري تعالى ذلك السائل اتاه اى بهذا
الوصف فيقال هو موجود ولا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه اياه في الجميع ضرورة
ج اما القدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سلبي
سلبي كالوصف الذي دل عليه التركب في شيء من المشاركين جواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض

قبل ص
او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز
بالذات هو الجوهر وغيره اى بالمتحيز بالذات
ح

جواب

شوتی کالوجود او سلبی کبقی اعدا ہما عنہا و ان انا لانم انہ ای ہذا الوصف اخص صفاتہ ٢ بل اخص

صفاتہ ٢ اما الوجوب الذاتی و ان کونہ موجدا لکل ما عداہ او العدم او لذات کہ فہما غیرہ و حوالہ

الی بوجہ آخر ان نقال ہذہ الدعوی ای دعوی کون ہذا الوصف اخص صفاتہ لا نخلو اما ان

مصادرۃ لان کونہ اخص صفاتہ انما یتم اذا ثبت ان لیس ہناک موجود حادث لا یکون محدثا او لا

یکون حالا فیہ فہو قف صحۃ ہذہ الدلیل علی ثبوت المدعی فاشبانہ دور الرصد الاول فی

الوجود و العدم و فی مقام الرصد الاول فی توقفہ انی فی توقف الوجود فقیل انہ بدیہی تصورہ فلا یجوز

ان یعرف الا برسمہ قطعا و قیل موکسبی فلا یصح من یعرفہ و قیل لا تصور اصلا لا بداہۃ

و لا کسبا و الحق ان انہ بدیہی لوجوہ و ہذہ الوجوہ اما استدلالات کما ہو الظاہر منہا فان

بداہۃ التصور صحۃ خارجۃ عنہ فجاز ان یکون مطلوبۃ بالبرہان و اما تنبیہات بناء علی قبیل

من ان الحکم بداہۃ تصورہ بدیہی ایضا لکن قد یحتاج فی الامور البدیہیۃ الی تنبیہ بالنسبۃ الی الاذہان

فان القاصرۃ الاول انہ جزء وجودی کان المطلق جزء للمقید بالضرورۃ و ہو متصورۃ

و ہو متصور بالبداہۃ لان جزء لا یقدر علی الکسب حتی البلہ و الصبیان متصور وجودہ قطعا

و جزء المتصور بالبداہۃ بدیہی اذ لو کان کسبیا محتاجا الی التعریف لکان ذلک المتصور

ایضا محتاجا الی ذلک التعریف فلا یکون بدیہیا و علی السرد ای اذا تنزلنا و کون وجود

متصورا بالبداہۃ و قلنا ان تصورہ کسبی فلا بد من الانتہاء الی دلیل ای طریق موصل

یلزم من وجودہ ای من وجود ذلک الدلیل وجود المدلول الذی ہو متصور وجودی و یکون

وجودہ ای وجود ذلک الدلیل ضروریا دفعا للدور او الدور اللازم من کون العلم بوجود

کل دلیل مستفادا من دلیل آخر و بہ یتم الدلیل علی بداہۃ تصور الوجود فانہ اذا کان وجود

ذلک الدلیل متصورا بالبداہۃ کان الوجود المطلق الذی ہو جزء من وجودہ بدیہیا ایضا

قال الامام الرازی فی مباحث المشرقیۃ علم الانسان بوجود نفسہ غیر مکتسب و الوجود جزء من ماہیۃ

و العلم بالجزء سابق علی العلم بالکل و السابق علی غیر المکتسب اولی ان لا یکون مکتسبا فان قیل علم

الرصد الاول

الانسان بوجوده مكتسب فلنا سنبطله في باب النفس وسعدر التسليم لا قدح في المقصد
ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل
الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بوجود المطلق
فاذا حصل كلامنا هذا على ان كل علم انساني موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل
على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور
كما اشرنا اليه ثم ان المصنف تمسك بان وجودي متصور بالبديهة وغير المتصور بالبديهة
بديهي قال منا او نقول بعد النقل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا
دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة فيحكم بوجود المحمول للموضوع
ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل بوجود آخر بل لا بد
من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه
يستدعي تصور الوجود بطريق البداهة فالمشكال بان الكلام في اكتساب
التصور وما ذكرتم في المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل
عن سالبتين كذلك لا برهان عن معدومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالنسبة
الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهٍ اليه فيكون العلم
بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم
ان وجودي حصة يكنهها متصورة بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل من تصور
منه وانه لا نسلم تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفه انا والمتصور
الله بانا حصة يكنهها غير بديهة واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهيا كان اللازم
منه بداهة تصور وجود للوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه وانما الكلام في ان
يكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما بحقيقة من الحقائق اما اذا كان
مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا

لافراده

لا فراده لم يلزم من تصورا فراده بالكنه بداهة تصور عارضها كذلك فان قلت
للجواج ولك اما موجود مو ولك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وابضه اذا
قلت وجودي فقد عبرت بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا
قلت بكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود المطلق
جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون
هذان المفهومان عارضان لحقيقتهما قوله في السرل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل
وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل وجوده ضروري اي معلوم بالضرورة
واما وجوده فلا انه قد يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجودا يكون
عدميا انضم كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين
على نفس الامر على صدق المدلول فيهما لا بوجود هما في الخارج على وجود المدلول فيه فان
الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والى صل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي
الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك سوصل متصورا فراء الموف لا بالعلم بوجود
هما الى الموف فلا يتم استدلالكم بوجودهما فان قتل الموف او الدليل سواء كان وجوديا
او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل
وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم
به قوله في السرل ما سا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع مثل الموجبة ما حكم
بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان نحو قولك شريك الباري
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على
الموضوع وهو المعتبر في الاكتساب من وجوده له الوجه الناشئ من وجوه الدالة على بداهة
تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم يصدق بديهي وانه متوقف
على تصور الموجود والمعدوم فكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا

Marfat.com

وكذا توقف هذا التصديق على تصور طرفيه الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها
المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور نظرية فان قيل ان عنيت
اي هذه التصديق بديهي مطلقا اي بالجميع اجزائه فممنوعة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم
الجزم بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف معدة الدليل على ثبوت المدعى
او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى استدلال لم يبعد
جواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون التصور
الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا
في نفس الامر موقوف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يوقف العلم ببداهته مطلقا
على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها تفصيلا بل يستتبعه مثلا اذا علم
ان هذا التصديق حاصل من لا شيء وشيء مركب كالجملة والصبيان علم اجمالا ان كل واحد
من اجزائه بديهي فاذا اردنا ان نعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزاء
بخصوصه بديهي لا يوقف على العلم ببداهة جزء معين منه حتى يلزم المصادرة وبهذا يعلم ان قول من قال
العلم بالنتيجة العلم بالكبرى الشكل الاول لا يوقف على العلم بالصغرى فان الحكم بالنتيجة على زيد من حيث انه فرد من
افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم بخلاف العنوان
فالاحكام الجارية على خصوصيات الافراد موضوع الكلية مصدرة فيها بالنتيجة فيصدر
بالكلية عليها حتى يحرز عن القوة الى الفعل يعني اذا كان العلم بالكلية مفادا من العلم بحال
كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء الذي رددنا منهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح
الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب وجه الاشكال انه يكفي
تصور بها اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه

الثالث

الوجه

المثال انما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود مقصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان
الوجود مكتسبا فاما بالجد او بالرسم لامتنع كالمقصور فيهما والقسمان باطلان اما الاول فلان
الجد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا
فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزائه وجودات بل بالبت
بوجودات فعند الاجتماع يبن ملك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لا بد يحصل امر زائد
على ملك الاجزاء وهو الوجود والا اي ان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا
اولبس ثم الا ملك الاجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند الاجتماع
الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها مسببا عن اجتماعها فيكون اي ملك الاجزاء علل الوجود
هو الوجود ومعروضاته تكون مسببا عن اجتماعها عارضا لها لا اجزائه فيكون اكثر في فاعل
الوجود او قابله لانه والمقدر خلافه وقد تقال لو كان للوجود اجزاء فملك الاجزاء متصف
اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء
فلا يكون الصفة بما مهما صفة او بالعدم فلم يحصل اجتماع البعضين وقد يقال لو كان للوجود
اجزاء فملك الاجزاء اما ان يتصف بوجود معه او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده
فليس الخ، بحمد وسعدها على كل بل هو اما معه او متأخرا عنه او يتصف بوجود قبله اي حصل الوجود
الذي هو المركب فعدم الشيء اي الوجود على نفسه اولا يتصف ملك الاجزاء به اي بالوجود فلا يسلم
انها يتصف بالعدم فالوجود يخص بما ليس له وجودا عني ملك الاجزاء التي لم يتصف بالوجود و اما
تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يعد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لانا في ريب
استفادته من الرسم الثاني ان الرسم حتى ان يكون بالاعرف كما مر في شرائط المعرف ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء فاما تتبعنا المعلومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يقال ويعرف به وايضا
فهو اي الوجود اعم المعلومات والاعم من الخاص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل
متوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالغيض في مبدء الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصور

تمام

ان

او

Marfat.com

واذ القابل والفاعل لا سوف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل ما كان
شرائطه وموانعه اكثر كان الى الفعل اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده وهو عكس كلي لان الخاص يحتاج حصوله
شرائط ومعاند لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائط وارتفاع موانعه اقل بالنسبة
الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف
وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا لا نختار ان تعرف الوجود بالحد فنختار اولا ان ابراهيم
الذي نجد بها وجودات ولك قابل مساو للكل في تمام الماهية قلنا مم فان وجود كل شئ عندنا
نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء مختلفة فكذا الوجودات الواقعة ابراهيم للوجود مختلفة في انفسها
ومختلفة في الحقيقة المركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا
او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا او آتا على حد سركونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال
بعضه بديهي وبعضه كسبي اذ ليس كل شئ من الحقايق الموجود بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال
ابراهيم وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية جواز ان يكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على الاجزاء بهذا كذلك وكما رتبنا
ان ابراهيم ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع من تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك
الامر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو غير الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا
فكون المركب في الوجود بعينه لاني قابله او فاعله مما ذكره معوض سائر المركبات التي علم تركبها
بعينها او نظيره بعينه في الكيفيتين مثلا فنقول ان كان نفس ابراهيم كيفيتين ساوى الجزء
الكل في الماهية وان لم يكن كيفيتين فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها ليس من
اجتماعها عارض لها هو الكيفيتين بعينه قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركب الوجود الاجزاء
بعض الوجود او ما لعدم فلنا كسائر المركبات المعلومة التركب اذ جزء ما لا يخلو عنها وعن بعضها
فيكون الدليل منقوضا بها او نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون

الكل

Marfat.com

الحال صوبلحق وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود
اى العدم بالعدم وانه اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التى لا وجود لها
فى الخارج ومالا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود
عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لانى معروضات الوجود فانه موجود فقط
ولا فى الوجود نفسه فانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد المتعاندين بالاخر بطريق الاتفاق
وليس بمحذور فاعدتهم ان تقول اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود
كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست بدار ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب ان جزء
الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عندنا
الاشتراك اتصافا اى اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الماهية وانها موجودة بالوجود
عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون المحال صوبلحق لان وجود كل شئ على
حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين
الصفة او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام
لان الموجود اذا كان عين الصفة فهو الحق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال فى الوجود
وقد تعالى فى حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود وكذا بهذا وبداك اى لا بالوجود ولا بالعدم
وهو تصريح بامتناع الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتى الاحوال
فيكون افراد الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله فى الاستدلال
الثانى على نفى المركب من الوجود يتصف الاجزاء بوجود مع او بعد او صل قلنا هذا مبنى على تمايز
الجنس والفصل فى الخارج وتعددهما بالوجود على النوع فيه لان الحق المشهور انما يتركب
الموصوف على المركب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجة المتمايزة الوجود فى الوجود الخارج
وهو اى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتعددهما بالوجود على النوع فيه مم بل التمايز بينهما فى
الوجود وتعددهما على النوع بحسب ما هو فى الذهن دون الخارج كما سيأتى تحقيقه او كما ان

اى جزء الوجود متصف بالمعدوم اى مفهوم المعدوم مثل بالعدم ولا يكون الوجود بعض
المعدومات حتى يكون مثلا بعض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة
متصفة بالعشرة مثلا بعض امور لاشئ منها بالعشرة اعنى وكذا كل مركب من اجزاء متمايز
الوجود فى الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة كل بالعشرة مثلا بعض امور لاشئ منها بالعشرة
بمعنى الوحدة التى تركب منها العشرة وكذا الحال فى الاجزاء الذهنية فان الحيوان ليس
عين الانسان فى الوجود وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد المتغايرين
جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان الحاد ان تعريف الوجود
بالرسم قوله الرسم لا يعرف بالكنه قلنا لا نحن نعرفه بالكنه وايضا انه لا يعنى بالكنه
فى الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما يصور به موجب لتصور كنه الحقيقة وان سلمنا
للوجود خاصة كذلك قوله فى الوجه الثانى فى ابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه مدركا ويدعى انه كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف موقوف على كونه
مدركا فصور معه الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله
فى الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم والاخص مما قد يكون العلم عرضيا
عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص فى نفسه تصور الاعم فجوابه ان نكون الكلام فى الوجود كذلك
قوله فى الاستدلال على ذلك ثالثا العرض عام قلنا ممنوع على ما مر بالادلة حتى يكون العرض
عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به والحادث مما يستند عندنا الى
فاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله فى هذا الاستدلال
شرط ومعاندا انه اقل من شروط الخاص ومعاندا قلنا ذلك الذى ذكرتموه انما هو
بالنسبة الى حق العام والخاص فى الهويات اذ العموم والخصوص انما هو بحسب
ما عساه ولكنه فالعام يكون متحققا فى هويات وافراد اكثر والخاص فى افراد اقل فاذا نسبت الماهية
فى العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان مثلا فصفة وكل ما يكون شرطا لتحقق العام او معاندا له
بالنسبة

فلو شرط لحق الخاص او معاندله فانه لو لم يحق العام فی ضمن فرد لم يحق الخاص فی ضمنه بدو
العكس اذ قد يحق العام فی ضمن فرد غير الخاص لا بالعكس لا يحق ما فی الذهن او لا علاقه
بين الصورين الذهنيتين يجب كونهما فی الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون
صورة العام ولا يعاند من الصور الذهنية بل هی متعاونة الا ترى ان الفرد اقرب خطورا
بالبال مع الفرد منه بدونه نعم اذا كان العام جزء الخاص كان الخاص معلوما بالكنه كان شرط
الذهن يحق العام شرطا لحق الخاص فيه وكذا معاند لحق العام فيه ان فرض هناك معاند لحق الخاص فيه
مزيف عكس كل والمكرله اى كون الوجود بديهيا فوجهان الاول من مدعى انه كسبی فيحتاج الى معرف
الوجه الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس
كنه شئ منها بديهيا اعم البديهی بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود
ح من عوارضها اى عوارض الماهيات فتعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية
لكن الماهيات ليست بديهة فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان السابق للكسبی اولى بان يكون
كسبيا والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه من يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل فی التصورات كيف نسلم ان تعقله
تبع لتعقل غيره سلمناه لكن لم لا يجوز ان تصور العارض يصور ماهية معينة وقد يكون ضرورة
فيتعقل العارض تبعا لتلك الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اى عن هذا الوجه
بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهة وفيه نظر
لان الماهية من حيث هی ماهية اعنی مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهية المخصوصة فعود الكلام فيها من
يقال هی ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل يعقل تبعا للماهيات المخصوصة التی ليست بديهية فيحتاج
ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك فی الجواب الوجه الصحيح ان يقال لا سلم انه لا يستقل
العقلاء على الاطلاق بديهة بتوقف التصورات البديهية كما لا يخفى بين العقلاء على الاطلاق
البديهة فلو كان الوجود ضروريا لم يتوقف والجواب ان توقف لا فائدة تصوره حتى ينافی

كونه بديهيا بل تصوره لم ما هو المراد بلفظ الوجود من سائر المتصورات ولعلقة الخ اي الصورة
فيكون تصوره قطعا مآله التصديق كما مر والامور البديهة يجوز تصورها بالكسب اللطيف الذي
وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ مخصوص
ومراده صوف ليعلم انه مدلوله ومراده وقد اجيب عن الوجه الخ ايضا بان احد الم يشتغل منع
الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جاز تصوره وانه اي الوجود ليس هو الكون في
بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا
بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الوجه الثالث من المكررين لكون الوجود بديهيا
من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لبداهته ولا كما بل هو ممن التصور واجيب اعلى ذلك بامرين
الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز عن
غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فسوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق
لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور كوقف تعقل كل واحد من الوجود
والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تعقله تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه
حتى يتوقف تعقل السلب الذي هو المقتضى الى الدور سلمنا لكن السلب واللاحاب عين العدم
والوجود كما عرفت في بداهة الوجود وقد عرفت هناك ان المعتبر في الموجه صدق المحمول على الموضوع و ذلك
لا يقتضي وجود المحمول في الخارج فضلا وجوده للموضوع على المقتضى اتصاف الموضوع به فلا يكون الاتي به
على الوجود ولا معدما للعقلة وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون
عين العدم ولا معدما للعقلة الصانع ويطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف بمشابهة لمعناها الحقيقي الذي كلا منافيه الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس
فحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا والنفس وجود والا لامتنع ان تصور شيئا
فتحقق في النفس الملكات اعني وجودها ووجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور
الشيء حصول ماهيته في النفس فنون الوجود الذهني ولئن سلم فكفى في تصوره اي تصور الوجود حصوله

ولئن سلم الوجود الذهني

للنفس

للنفس ويكون العلم بالوجود حضوريا لاحتياج قلنا فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم على العالم
هل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له
فانه على التقدير ين حاضر عندها وذلك كما يصور ذاتنا بداهة لا بصورة منتزعة من ذاتنا حاله
في ذاتها او يقف على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي نفس الوجود للوجود الخارجي
الثالث للنفس على ان المسمى موان تقوم المتلازمين بمحل واحد وعام الاعراض بمحالها وليس قيام
الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اى الوجود يوقف حقيقته لكونه كسيبا عنده وكرفه عبارات حقيقة
الاولى انه اى الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه
على ان الموقف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو
اعم منهما الثانية انه المنتقم الى فاعل ومنفعل اى مؤثر ومتأثر او المنتقم الى حادث وقديم والمعدوم
ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون
كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فمقابل الوجود بثبوت
العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله
اى كل ما ذكره هذا القائل تعريف الشيء ما للاحق كما لا يخفى فان الجمهور يقولون معنى الوجود والموجود
شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود والثبوت مرادف الوجود
فلا يصح ان يقال به يوقف حقيقة والفاعل موجود له اثر والمنفعل موجود فيه اثر فالعدم
موجود لا اول له والى حادث منهما موجود له اول فلا يصح اخذ الشيء منهما في تعريف الموجود وصحة
العلم والاخبار امكان وجودهما والتعريف منها ايضا دوري المقصد الثاني اى الوجود
مشترك اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها وانه مذهب الحكماء والمعتزلة
غير ابي الحسين واتباعه وذهب البعض من الاشاعرة ايضا الى انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم
وانما ذهبوا الى كونه مشككا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشككا لما صح الجزم به اى بالوجود عند التردد
في الخصوصيات من انواع الموجودات واللازم صحيها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه مشترك

Marfat.com

اما نفس المخصوصيات او مخصص بها ذاتا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاد
واما على الاول فلان التردد فى المخصوصات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان
تلك المخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فيما يخصه قطعا والسبب
لانا اذا جوزنا بوجود ممكن جوزنا بان له سببا فاعليا موجودا ام لا والتردد فى ان ذلك السبب
واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرضا فاذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا
التردد فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن التردد فى هذه المخصوصات موجبا لزوال
الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا القول فى اعتقادنا ان ذلك السبب ممكن ثم
تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا
باق على حاله لم يتغير اصلا فقولنا ان الوجود مشترك معناه لنا اعتقاده انه لا يقال اذا تردد فى
المخصوصات تعدد وتردد فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى البعض زال اعتقاد معنى الوجود لانا
ان الباقى فى الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك
لفظيا لا معنويا لانا نقول لكن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يجب
باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثانى انا نقسم اى الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى موجودات الانواع واشخاصها ثم نقسم
الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المال فى القسمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام
التى قسمنا اليها ابتداء لان حقيقة القسم يخصص القسم مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظى
كقسمة العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه قسمة الوجود قسمة عقلية
لا يوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات المتعاونة ويمكن فيها الحصر العقلى
الدائر بين النفى والاثبات بخلاف ذلك الذى ذكرتم من القسم للاشتراك اللفظى كقسمة العين
فانه موقوف على الوضع والعلم به ويجب باختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك
المعنوى واجب بالقسمة العقلية هذا وقد قيل القسم فى مثل العين انما هو باعتبار تعلق اللفظ

العين

Marfat.com

العين فيسوء حال الاشتراك المعنوي ولو لا هذا التاويل لكان رد ما لا نعما ورد ما يعود
الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والشخص فعال لحق بجزم
بالماهية ذلك السبب اي بجزم بان له ماهية وتردد في خصوصيات الماهيات وتقسيم الماهيات
الى الخصوصيات وكذا الحال في الشخص فلم يكون الماهية والشخص مشتركين وهو باطل لان المباينة
مخالفة الحقائق والشخصات مميزة فلا يكون مشتركا مل مخالفة الذوات والتحقيق انه ان اريد بالاشتراك
اي ان اريد من الاستدلال بعدم الوجود مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات
سواء كان افراده متماثلة في الخصوصية اولا فهما اي معلوما الماهية والشخص ايضا عارضان للماهية الخصوصية
والشخصات الجزئية مشتركان منهما وان كانت افرادهما مخالفة الحقائق والذوات فلا تنقض بهما وان
اريد المماثل في الوجود اي ان اريد بالاشتراك مشترك وافراده متماثلة معنى في الخصوصية فلا يلزم هذا المراد من عدم الوجود
والنقض بهما اي بالماهية والشخص وارد عليهما لان افرادهما مخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر
من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم معلوم واحد اذ لا عارض فيه
اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا تصور تعدد بلا عارض فكذا معلومه اعني الوجود معنى واحد
وان البطل للحكم العقلي فيهما يعني ان فولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان
العدم معلوما واحدا والوجود معلومات متعددة بطل ذلك الحكم العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم
المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيدا ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا
لم يكن ذلك حاصرا للوجود اذ ان يكون موجودا بوجود معاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود
بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا نعم وكان الحكم بملاحظة اللفظ
واوضاعه ولا يكون عقليا بل يكون قرائنيا ما لعا للوضع مختلفا بحسب احواله والجواب اما اولا فلان
العدم واحد بل هو معدود مما يحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود بعض الخصوصية فالعدم رفع الخصوصية
ولا شك ان الحقائق معدودة ولكل خصوصية مما رفع يقابلها والترديد بين الخصوصية ورفعها حاصل
بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق معدودة بحسب تعددها كان الله لكل وجود خصوص شيء

Marfat.com

رفع تعامله ويكون التردد من ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على العدم
بثمونه وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مسركا ضروريه
لا حاجه فيها الى دليل على كيفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضروره ان بين الموجود كالسواد والبياض الموجودين
بين مثلا من السركه في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء و
هذا السركه في الكون المذكور بحسب الحكم والاسم لها تاسع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا
ذكرناه لا بمنعه الا المعاند فانه غير مصغ له واما التفاته الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كما في مباحث
المشرقيه قال الملخص وبعود قضيه الماهيه والشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكثر مجرد الاسركه
في الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهاده الماهيه والشخص الوجه الخامس قال ذلك
البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مسرك فقد اعرف ما انه مسرك من حيث لا يدري اذ لولا
تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لحكم عليه بانه غير مسرك بين الموجودات للزمه البرهان في كل
وجود بانه كذلك اي غير مشرك واذا لم يمكن الدعوى بانه غير مسرك المتعلوم امور متعدده واحده عامه
لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان ملاك الدعوى المتعددة بحسب المدعى كتعدد ملاك الامور
فلا بد لكل واحدة من ذلك الدعاوى من برهان على حده والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا
لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامه مساويه لذلك المتعدد وعمومها اياه اما بكون باخذ مجموع واحد
عام لمجموعه اذ لولاه لوجب النقص بخصوصه لكل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشرك فلا
ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يساوي كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك
القايل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مسرك لاستحاله ان يتطبق الدليل
الواحد على متعدد ما عدا خصوصيه كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مسرك يتناول
لكل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا مساويا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى
بالحكم الايجابي صادقا موافقا غير مسرك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بالوجود مسرك
والجواب اما ما قد ها اي الدعوى سالبه لا موجبه معدوله فنقول لا يوجد معنى مسرك بينها سمي الوجود

والموجود م

واذا
وجوده

منطق ١١

Marfat.com

وذلک لانعصی وجودا مسرکا منها بل بکونه بصور وجود کذلک وهذا کما یقال الوجد بعض مشترکة فیه
من اسس فانه لانعصی بعضا مسرکا منها لاستحالته بل بعصی بصوره وکونه ان الثانیة لانعصف
وجود الموضوع بل بصوره فقط بل ویمکن ان کاب الضمان المراد بالوجود هو المسمی بلفظ الوجود
وهذا معنی واحد شامل لجمیع الخصوصات فیحکم علیها حکما عاما لها بهذا العنوان المساوی اما ما من غیره
الی ان سرمن علی خصوصه کل واحد منها الوجه السادس لولم یکن الوجود معنی واحد امسرکا بین
الواجب عن الممکن فاما اذا قلنا علی بعد کون الوجود معانی متعددة السی اما ان یکب وجوده
اولا یکب له الوجود بمعنی ولا یکب بمعنی آخر فیکون الشی الواحد واجبا ممکنا معا فلا یمکن ان اصلا
بخلاف ما اذا کان الوجود بمعنی واحد الاستحالة ان یکون شیء بمعنی الواحد الی شی واحد بالوجوب والامکان
معا بالبطل الاذاته والجواب اما دکرم مبنی علی جواز ان یکون لشی واحد وجودان وکون الشی
الواحد له وجودان وان کان الوجود بعض الجهة اوزائدا علیها معلوم الانتفاء بالضرورة کما
ان یکون الجهة الواحدة جهتین اوان یکون موجودة بوجودین وان کانا زائدین علیها والا
من قال لیس الوجود مسرکا معنویا بل هو مسرک بین الکل اسرا کالعطاهم القائلون بانه بعض الجهة فی
وسیجی تحقیقهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الکعبی واتباعه وهو ان الوجود مسرک لفظا بین الواجب
والممکن ومسرک معنی بین الممکنات کلها وهذا الذی فنه لم یبلغت الله المقصد الثالث فی ان
الوجود بعض الماهیة اوجزءها اوزائدا علیها وفیه مذاهب ثلاثة اذ لم یقل احد بان الوجود جزء للماهیة
فاما ان یکون بعض الماهیة فی الکل ای الواجب والممکن جمیعا اوزائدا علیها فی الکل اویکون
بعض الماهیة فی الواجب زائدا علیها فی الممکنات اوبالعکس وهذا الاحتمال الاخیر لم یقل به احد فالمذاهب
المذاهب فی المسئلة اربعة احدها للشیخ ابی الحسن الاشعری وابی الحسین البصری والمعتزلة انه بعض الجهة فی الکل
ای الواجب والممکنات کلها لوجوه ملاته الاول لوکان الوجود زائدا علی الماهیة کان الماهیة حینئذ
غیر موجودة ای اذا اعتبرت الماهیة فی حد ذاتها مع قطع النظر عن جمیع ما هو خارج عنها لم یکن
موجودة فکانت معدومة اذلا واسطة منهما فلو ارتفع عنها انصاف الوجود الهاوعدمها انصاف

Marfat.com

المعدوم الذی موالماہیہ بالوجود وانہ سافض فیکون الماہیہ معدومہ وموجودہ معا والجواب
من وجہین الاول النقض بسائر الاعراض الزائدۃ علی معروضاتہا بلا اشتباہ فقال لوکان
السواد مثلا زائدا علی الجسم کان الجسم من حیث موعر اسود فاذا انضم الیہ السواد لزم انصاف الجسم
الذی لیس باسود بالسواد فلزم ان یکون ذلک الجسم اسود ولیس باسود معا وانہ سافض والثانی الحل وہو
ان الماہیہ من حیث ہی لا موجودہ ولا معدومہ کما سیاتی فی المرصد الثانی وکل منہما ای من الوجود والعدم
امر زائد علیہا منضم الیہا وقولنا الماہیہ من حیث ہی لا موجودہ ولا معدومہ نعنی بہ انہا لیست عین
الوجود ولا عین العدم وانہ لیس شیء منہما داخلا فیہا بل کل واحد منہما زائد علیہا فاذا اعتبر معہا الوجود
کانت موجودۃ واذا اعتبر معہا العدم کانت معدومہ واذا لم یعتبر معہا شیء منہما لم یمکن ان یحکم علیہا
بانہا موجودۃ او معدومۃ ولا نعنی بہ ان الماہیہ منفکۃ عنہما معا حتی یلزم الواسطہ ویلخصہ ان الوجود
منضم الی الماہیہ وصفہا لا الی الماہیۃ الماخوذۃ مع العدم حتی یلزم السافض ولا الی الماہیہ الماخوذۃ
مع الوجود حتی یلزم کونہا موجودہ قبل وجودہا وبعبارۃ اخری منضم الیہا لا بشرط کونہا موجودہ ولا بشرط
کونہا معدومہ فی زمان کونہا موجودۃ بہذا الوجود بعد الوجود لا وجودا اخر کل ذلک علی مسلک انضمام
العارض الی محالہا الوجہ الثانی وہو ان الصفۃ الثبوتیہ بالنسبۃ فرع وجود ما وجود ذلک الشیء فی نفسہ
فان ما لا ثبوت لہ فی نفسہ لم یمکن ان یتصف بصفۃ ثبوتیہ والا لکان الوجود صفۃ
زائدہ قائمہ بالماہیۃ لزم ان یکون قبل قیام الوجود لہا الہا وجود فلزم کون الشیء موجودا مرتین ہذا خلف
وانہ یلزم عدم الشیء علی تقدیر ان کان الوجود السابق عین الوجود اللاحق ویعود الکلام فی ذلک الوجود
السابق ان کان غیر الوجود اللاحق بان یقال لو کان وجود السابق صفۃ قائمہ بالماہیہ لکان
لہا قبل قیام ہذا الوجود بہا وجود بالوجود السابق وتسلسل الوجودات الی ما لا نہایہ لہ وہو ممتنع ومع امتناعہ
فلا بد ہناک من وجود لا یکون منہ وبین الماہیہ وجود آخر قطعا فیکون موعین الماہیہ وذلک
لان جمیع ہذہ الوجودات الزائدۃ الی لا نہایہ عارضۃ للماہیہ فیمتنع ان یکون لہا وجود قبلہا لانصاف
انصاف المعدوم بالصفات الثبوتیہ فذلک الوجود لا یکون زائدا علی الماہیہ والا لم یکن ما فرضناہ

جمعوا

Marfat.com

جميعا بمعيار لكون عينها وسوالمط والجواب ان الضرورة الخ وعبتموها انما هي في صفة
وجوده هي عن الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة موجوده سوى الوجود فان قيامها بالموصوف
فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع سبق
بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او سلسل
الوجودات الى لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من فصل المخصص للاحكام العقلية
بسبب ما يعارضها كما هو اديب اصحاب العلوم النظرية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل
ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف
فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل
وحده لعم موشوى بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس
زايدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزء منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث
لو كان الوجود زايدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي
هو نقيضه وج نقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات الى لا نهاية له والجواب المنع
اي لزام الملازمة او قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة
في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا اعني المحمل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود
وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول
قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج
وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من انواع
المكرر الى سمائي ذكرها فان كل وصف يلحق العرف فهو زايد عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته نفسه
ليس امرا زايدا على نفسه فصول مسلا كل معلوم معاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر
اليه اعني معلوم القدم واما معلوم القدم على تقدير وجوده وهو قدم نفسه لا يحتاج الى امر زايد ينضم اليه

قوله بسبب ما يعارضها
اي بسبب ما يعارض
مقتضيتها في الضرورة
والدليل ١٢ ع

الماہیہ موجودۃ بوجود زائد علیہا واما الوجود فہو موجود بنفسہ لا ما مر زائد علیہ الا تری ان کل
معانی الضوء انما تکون مضیئا بواسطۃ قیام الضوء واما الضوء فہو مضیئ بنفسہ لا بعد صوا آخر به
وتا نیہا مذہب الحکماء انہ نفس ماہیۃ الواجب وان زاد فی الممکن امازیادۃ علی الماہیۃ الممکنۃ فلما
سیاتی فی المذہب الثالث واما کونہ نفس ماہیۃ الواجب فلقولہ اذ لو قام وجودہ بماہیۃ ای لو لم یکن
وجودہ نفس ماہیتہ لکان زائدا علیہا اذ لا یجوز ان یکون جزءا منہا واذا کان زائدا علیہا وجب
ان یقوم بہا والا لم یکن موجودہ اصلا ولو قام وجودہ بماہیۃ لکان وجودہ وصفا محتاجا الیہا
ای الی الماہیۃ وانہا غیرہ والمحتاج الی الغیر ممکن فیکون وجودہ ممکنا فلہ علۃ وہی ای تلک العلۃ لیست
غیر الماہیۃ الواجبیۃ والا لکان وجود الواجب معلولا لغیرہ فلا یکون الواجب واجبا وفیہ نظر فہی
ای تلک العلۃ الماہیۃ الواجبۃ والعلۃ متقدمۃ تقدما ذاتیا علی المعلول بالوجود فتقدم الماہیۃ الواجبۃ
علی الوجود ای علی وجودہا بالوجود وانما لزم من الوجوہ فی الدلیل الاخیر وہی انہ یلزم کون
الشیء موجودا قبل وجودہ وکونہ موجودا مرتین وانہ یلزم اما عدم الشیء علی نفسہ او التسلسل فی الوجودات
ویلزم ایضا ثبوت الشیء علی تقدیر عدمہ وذلک لان الماہیۃ الموصوفۃ بتلک الوجودات المتسلسلۃ
لا بد ان یعدمہا بوجود لا یکون زائدا علیہا والا لم یکن ذلک الشیء جمیعا بل یکون علیہا وہو المطلوب
فان قلت کون وجود الواجب علی تقدیر الزیادۃ ممکنا محتاجا الی علۃ مبنی علی ان وجودہ موجود خارجی
وہو ممنوع قلت لیس المراد انہ محتاج الی علۃ توجدہ بل المراد انہ علی تقدیر زیادتہ وقیامہ بالماہیۃ کان
لہا فاتصاف الماہیۃ بہا لا بد لہ من علۃ ہی اما الماہیۃ او غیرہا واجیب بمنع ان العلۃ لا شک انہا متقدمۃ
علی المعلول واما ان تقدمہا علیہ یجب ان یکون بالوجود ثم فان التقدم الثابت للعلۃ بالقیاس الی المعلول
قد یکون بغیر الوجود کتقدم الماہیۃ الممکنۃ علی وجودہا فانہا قابلۃ للوجود عندکم والقابل متقدم علی مقبولہ لانہ
علۃ قابلیۃ ولیس ذلک التقدم بالوجود لما ذکرتم من لزوم وجود الشیء قبل وجودہ وکونہ موجودا مرتین
ومن لزوم عدم الشیء علی نفسہ او التسلسل واذا کان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا یجوز ان یکون تقدم الفاعل
کذلک وایضا فالبواء علی معونۃ للماہیۃ والمعوم للشیء متقدم علیہ ضرورۃ فلا یکون علۃ لہ ولیس ذلک التقدم الثابت
او کذا والله تعالی اعلم

Marfat.com

للاجراء بالوجود ولا بالجزم بذلك العدم للاجراء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجراء
الماهيه فاذا لاحظنا الماهيه من حيث هى هى بلا اعتبار وجود او عدم معها وجدنا عدم اجزائها
عليها فلو كان عدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الحكم اصلا لا يقال سواى تقدم المعلوم على
الماهيه تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها فى الواقع بل على تقدير حصول
الوجود لها فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم
الوجود على الاثنين بل نريد انهما لحدث متى وجدا كان وجود الواحد مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه
الحيثيه اى كون المقوم بحيث متى وجد موهوم ما يقوم كان سابقا عليه هى العدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهيه وانها ملحوظه اى هذه الحيثيه يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابته للمعلوم قبل ان يوجد لا
انا لا نعقل الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالعدم على المعلول
حال عدمه كاف لنا فى سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصف بالعدم على المعلول
حال كونها معدومه فلا تكون تقدمها عليه بحسب الوجود فيجوز ان تكون الحال فى العلة الموجدة كذلك
وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثيه ثابته للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلوله لماهيه فتكون ماهيه
معدومه على هذه الحيثيه لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع لان هذه الحيثيه ليست موجوده
فى الخارج حتى يحتاج الى علة خارجه وكذا منافيها وايضا قوله فهذه الحيثيه هى العدم لا سبب
هذا الوجه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود هو العلة الفاعليه لا بد وان يلحظ العقل له
وجودا او وجوبا حتى يمكنه ان يلاحظ له افاده الوجود وذلك لان مرتبه اللاحق وما هو عن مرتبته
الوجود بالضروره فان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه الحاق قطعا سواء كان الحاق علة او الحاق غيره
وح لا يجوز ان تكون ماهيه الواجب من حيث هى مقتضيه لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته
والمستفيد للوجود هو العلة القابليه لا بد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يكون يمكنه ان يلاحظ له
استفاده الوجود وذلك لان استفاده الحاصل تحصيل فلا يجوز ان يعدم قابل الوجود ومستفيده عليه
بالوجود ضروره والمعلوم للماهيه بحسب ان تقطع النظر عن وجوده وعدمه فان تقوم للماهيه ودخوله

محال هو

فی قوامها انما ہی النظر الی ذاتیہا بلا اعتبار وجود وعدم والّا لما صح الحکم بالعموم مع التردد فی الوجود
والعدم فحینئذ ان یکون عدمہا لعدم علتہا لحسب الذات دون الوجود فالممنوع الذی اوردتموہ علی وجوب عدم
العلۃ الموجدۃ علی معلولہا بالوجود ممنوع فانہ لکونہ مُضادًّا لہا بالضرورۃ فیکون مکابرۃ والفرق بین صورۃ
النزاع التی ہی العلۃ الفاعلۃ وبین ما جعلتموہ مستندًا للمنع وہو العلۃ القابلۃ والمعلوم بیّن قد انکشف عنہ
غطاءہ فلا یسلم جواز ذلک جوازہ ای جواز المستند جواز المتنازع فیہ فلم یتم فیما ذکرتموہ الاشتباہ اصلا
وثالثہا انہ ایّد علی الخصم الممکن والواجب جمیعا فہنا لحسان الاول انہ رایّد علی الخصم الممکن بوجوہ
اربعۃ الاول ان الماہیۃ الممکنۃ من حیث ہی ہی تقبل العدم والّا ای وان لم تقبل العدم اربعۃ عنہا
الامکان والتصف بالوجوب الذاتی ولا شبہۃ فی ان الماہیۃ الممکنۃ حال کونہا موجودۃ مع الوجود تاءبۃ
والّا لانقلب ان تکون موجودۃ ومعدومۃ معا ولو کان الوجود نفس الماہیۃ الممکنۃ او جزءہا لم یمکن کذلک بل کانت
تاءبیۃ العدم من حیث ہی ہی بیّنۃ اما علی تقدیر کون الوجود نفسہا فلان الوجود تاءبی صول نقیضہ واما
علی تقدیر کونہ جزءا لہا فلان الماہیۃ من حیث ہی ہی، موجودۃ مع الوجود فلا تقبل العدم واجب
عن ہذا الوجہ بانک ان اردت بقبول العدم انہا ای الماہیۃ الممکنۃ یثبت فی الخارج خالیۃ عن الوجود
متصفۃ بالعدم فممنوع لان الماہیۃ حال العدم لا ثبوت لہا فی نفسہا عند نابل ہی فی صرف وان
اردت بقبولہا العدم ارتفاعہا بالکلیۃ فلانہا لو کانت نفس الوجود او کان الوجود جزءہا لما
لما قبلتہ ای لما قبلت الماہیۃ الممکنۃ من حیث ہی ہی العدم وذلک لان الوجود نقیض رفعہ بالکلیۃ لانہ
اذا ارتفع الماہیۃ فقد ارتفع وجودہا قطعا ولا یجوز قیام ذلک الوجود بذاتہ ولا بغیر ملک الماہیۃ
ولو قام بہا لم تکن مرتفعۃ بل موجودۃ واذا جاز ارتفاع الوجود بالکلیۃ انتفاء سببہ الذی ہو العدم
استغنا فجاز ذلک فی الماہیۃ علی تقدیر کون الوجود نفسہا او جزءہا الوجہ الثانی انا نعقل الماہیۃ الممکنۃ
کالمثلث مثلا مع الشک فی وجودہا فلا یکون الوجود نفسہا ولا جزءہا کما سیصرح بہ لانقال الشک
انما یصور فی وجودہا الخارجی دون الوجود الذہنی فانہ ای الوجود الذہنی نفس التعقل والتصور
فاذا تعقلت الماہیۃ کانت موجودۃ فی الذہن فکیف یشک بعد تعقلہا فی وجودہا الذہنی فا

للازم

الوجود ہ

لجا مر

او لا بعد العدم ہ

Marfat.com

ما ذكرتم ان الوجود الخارجي لنفس الماهية ولاجزءها والكلام في الوجود المطلق فانه زائد على الماهية
سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني
لا نسلم ان في الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة مصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول
شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور
وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته ببرهان ا ثبتهم
لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان لحق الوجود الذهني ما نفاه الشك فيه وموصلا للحكم به لما انكره عاقل
ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجة اي المتحققة في الخارج او الممكن معقولة لاحد خالية عن
الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن
ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي ويكون زائدا عليها ايضا اذ نتوجه
عليه انا لا نسلم حصول الماهية الموجودة في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الاموي جاعل
الدليل الذي هو الوجه الثاني اما نعلم اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معناه كون الماهية
الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره
فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا يصح اذ الوسط مكرر وليس له
ثبوته اي م
وروده اذ الاستدلال ليس على نفس هذا الفاضل بل على ما يشك في ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شئ من الماهية
وجودها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود
نفس الماهية ولا جزءها ولكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الخ اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولم
لم لا يجوز ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الخ اي لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض عالم
معقول من الماهيات بحيث لو عقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصح لابطال قول
من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود
نفس الماهية لما افاد حملها عليها فائدة معتدا بها اصلا لكن بعد هذا وكان قولنا السواد موجود في
كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال

وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزء الكان مولنا السواد موجود
كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بل كنه كخلاف حمل
الوجود على الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءا منها والاول باطل
لانه اى الوجود مشترك للماهيات وانها اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة يعدد بحسب تعدد الاوصاف الغيرية والمتغيرة وفي بطون العقل
بعد وتة مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الشرط اذ لو كان الوجود جزء الماهيات فالماهية لكان
اعم الذاتيات المشتركة من الموجودات اولا ذاتي لها اعم منه فكان ان كان موجودا فهو جزء لها تام
محمولا عليها والا لكان جزء امشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او بامور مخصوصة مثل الفصول
فهي ايضا موجودة فكونها معدومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود حالها اى لتلك الفصول
الصادق الوضع انه جنس للموجودات فلها اى فللفصول ايضا وجود آخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم
ان يسري احد الوضعين الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال فالمركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدأ المركب ولو اسعى اسعى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد
لانه مبدأ الكثرة فلو اسعى اسعف الكثرة انه فعدد وجب ان يوجد في ملك الفصول المنتهية الى مالا نهاية له
فصل هو بسيط وواحد فيتطرق به ملك السلسلة الى وضعت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا
جزء للعرض او عرض فلا يكون جزء الجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات مدلسل ثان والجواب من وجه
الرابع ان لم سلم كون الوجود جزءا وكجواب عن الدليل الاول بان نقول لم لا يجوز انه قد يكون جنسا
للانواع اى الماهيات الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام
لفصولها بل كل جنس بالعكس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان
كل وجود زائد وبعضه سلب الخ اى فلا يجوز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض
فلا سلسل وكجواب عن الدليل الخ بان نقول قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لما جوهر ولا عرض
فانها اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء

منذر ها

Marfat.com

متدرجا حتى المصنف بذلك الى قال المصنف والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون
الوجود زائدا على الماهية الكلي انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون
تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في
تغاير للمفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق
عليه السواد من الامور الخارجة هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لها اي للوجود والسواد هوهويتان متغايرتان
كان في الخارج لزوم احدهما بالذات للاخرى كالسواد العارض بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم
الخارج وقد تقدمت الاولى الى الباسه وما ذكرتم ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر
وان ليس لها هوهويتان متغايرتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج قطع
النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها هوية السواد في الخارج كما ان هوية
الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج
فكان لها اي للماهية حمل انضمام الوجود اليها وجود فلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ
ابي الحسن الاشعري وحجتي دليل كانه يدل على امتناع كون الوجود ممتازا بهوية عن هويات الماهيات
الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الموجود والوجود لا تغايران في الخارج كتغاير السواد والجسم
الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق
احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر فلجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود
هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد وانتفى الهوية الخارجية
الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يمكن لاحد ان ينكر ان الوجود موجود
وبالجملة فالهوية الخارجية انما هي للسواد والوجود عارض لها وممتاز عنها في العقل فقط فالشيء مع
الوجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة هذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته
للمعنى كما في ذات السواد وماهيته المعنى نعم لا امتناع في الوجود الذهني فانهم ادعوه في ذلك
ايضا وادعوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل ما معنى ان هوية الوجود

ممتاز

يغاير المعقوله الخارجيه وذهنا نانه اذا تصور الماهيه الموجوده في الخارج فصلها العقل الامر بامتياز
ووجود خارجي فحصل هناك صورتان مطابقتان للماهيه الخارجيه على وتس ما فيلج للحس والفصل
ثم استدل على انهم واقعوا الشيء في الاتحاد حسب الخارج وان خالفوه في المغايرة حسب الذهن
بقوله فصرح ابن سينا في الشفا انه من المعقولات الثانيه فليس في الاعيان شيء هو وجود
او شيء واما الموجود او الشيء في الخارج سوادا او انسان او غيرهما من الحقايق وهذه الماهيات
موجودات عينيه حاصله في الوجود واما الوجود والشيئيه فلا تحاصل لهما في الاعيان بل هما من
المعقولات الثانيه التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا تحاذي لها
في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانيه كالحصول والتشخص والذاتي والعرضي
فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانيه لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حصول
مطلق او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضه في العقل للمعقولات
الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا صريح بان ليس للوجود موجود خارجيه
كما للماهيات والا لكان حاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا كما قال المصنف فاذا الراجع في ان الوجود
زايد او ليس بزايد راجع الى الراجع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي
عدمي الماهيه مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهيه في الذهن فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيره في دعواه هذه البحث الثاني
ان الوجود زايد على الماهيه في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته
بل كان وجودا محضا فاما ان تجرده عن الماهيه الواجب فتجرده عن الماهيه وصيانه ذاته اما لذاته
فيكون كل وجود مجردا لان معنى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا
مجردا عن الماهيه وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون مجرد واجب الوجود لعلته
منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا كما حسبناه في تجرده وصيانه
بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا يهف الوجه الثاني في الواجب مبدأ الممكنات

كلها

Marfat.com

كلها فلو كان هو الوجود مبداء لما هو الواجب مبداء له فيكون كل شئ من الاشياء الموجوده مبداء
لكل شئ منها حتى لنفسه وعلته لان الوجودات متساويه متماثله المابهه وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني
يعني ان يكون التجرد موعدم حر، امن مبداء الوجود اى فاعلا وانه فح بديهه ومؤد الى انسداد
باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم والوجود موجدا مع كونه معدوما جاز ان
يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذى هو عدمى سرطا لما اثر
لاجواز من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبداء لما الواجب مبداء له الا انه
تخلف عنه الاثر لعدم شرطه وفى بعض النسخ لعدم شرط ممكن اى سرط ممكن اصطناعه معه لما وانه وجود الواجب
الذى جامعه الشرط وهو المحال وهو جواز كون كل شئ مبداء لكل شئ حتى لنفسه وعلته وقد اجاب الرازى به تفسير طوسى ١٢
عنها اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان الراء فى ان وجود الواجب عين ماهيته اولا
ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يعقل عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقة
واحدة من الانسان حصة امورا معدودة معاريه للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف للماهيه لسائر الوجودات
والماهيه المشاركه لها فى مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اى ما يحمل عليه الوجود مواطاة
ليس فى الواجب امرا مبدا بل هو عين ماهيه الواجب وقيامه بذاته وهو المبداء للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة فى
الماهيه مجردة ومبداء انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهيه لوجودات الممكنات وليس كذلك
الوجود عليها وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها الجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها
وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معانه زاد فى التوضيح فقال واما حصة اى حصة الواجب
من مفهوم الكون فى الاعيان فزائده على ماهيته وهذا الجواب لا يشفى عليلا فانه اعترف بان حصة
الكون فى الاعيان عارضه لماهيته وكما انها عارضه لماهيه الممكنات والى هذا اشار الامام الرازى
فى مباحث المشرقيه حيث قال ان قيل الوجود الذى يشارك وجود الممكن فى المفهوم لازم الماهيه الوا
فيكون قد جعل الوجود فى حق واجب الوجود معاريا لماهيه وهذا يترك لمذهب الحكماء واختيارا لما ذكرناه

Marfat.com

يكون فلا فرق اذن في حق الواجب والممكن بكون الوجود زايدا عارضا للماهية الا ان من ان
للممكنات امرا ما لثانيا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه
وجود ومنت ايضا اي انه ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق
حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة
لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك
الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زايدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم نقم عليه
اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الذي في الممكن ملتزم اظهار الفرق
انما نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة
الكون فيكون وجوده اعني ذلك الحصة زايدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن بدليل ما ذكرنا وقد عرفت
ان حق الجواب بمنع مساواة وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا مساويين في عارض
صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما بالتواطؤ او التشكيك وان قوله واما حصة الكون الخ
فمزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المناظرة وبطريق الابطال
لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وسعيد من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة وما زيف جواب ذلك
الفاضل قال نعم هنا اعتراضان وارد ان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود معقول على افراده
بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون وجود المعقول بالتشكيك عارضا
لما صدق عليه من افراده اذ الماهية واجراءها لا تكون معقولة بالتشكيك على افرادها كما شهد فيما سيرد
الى تصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لما موجودية الاشياء التي تحمل عليها الوجود هو الماهية و
الوجودات لا الاشياء التي تصدق عليها الوجود اسقاقا في الماهيات فان تخالفها لا تنفعنا فيما نحن
بالجعلية اي كون ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الا ذلك في الجملة فقد يكون موجودا
الى ص الذي في الواجب هو المقصي للتجرد والعلم بالذات وللعلم انه ولا يلزم مشاركة وجود الممكن لوجوده
الا قصاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين في الجعلية واشار الى الثاني بقوله وايضا قلنا ان نطرح عين

Marfat.com

مؤنة بيان السكك وانصافه كون المسكك عارضا لماهيته ونفع مجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود
مشترك معنوي بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقايق
الوجودات مخالفة بالكنه مع المشاركة في العارض فيجب لوجود الواجب ما صدق على وجود الممكن من
التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والشخص العارضين لما تحتهما فانه تحت لبعض
ما يصدق عليه احدهما ما يصدق لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الجهة مع الاشتراك
فيهما واقول اذا كانت الوجودات مخالفة للحقايق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق
ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض
للحصة وعدمت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة السكك اذا تحقق كان بعينه
جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل ودليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الوجود الذاتي اضافة بعضي في الواجب طرفاه احدهما الماهية والآخر الوجود
لانه عبارة عن افاضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته فلما كون الوجوب اضافة
ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر
هو ذات الواجب لانه يمتاز عن غيره والصواب ان نقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء
عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى الحق شأنه في الواجب وان فسر بما مضى لذات
للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته بعضي يدانها لعارضها فيكون واحدة قلت الوجودات
في امضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في افضاء بها المتفرع على ذواتها بخلاف
الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود
الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من ذلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان
التنوع يصح في كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلما اختلف
لوازمه ولما ثبت كونه زايدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك

Marfat.com

وبه اى ما ذكرنا ان الطبيعة النوعية لما لم تزل اختلاف لوازمها بل تصح على كل فرد منها ما يصح
على سائر ما اندرج تحت الكلى الطبيعى للفلكيات فانهم اثبتوها فى العناصر ايضا قائلة للانفصال كما
سنوفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان صورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت
قابلة بالقوة فى العنصريات وجب قبولها فى الفلكيات لان معنى الطبيعة النوعية لا تختلف
وبه ابطلوا المثل المجردة التى قال بها افلاطون كما سيأتى فى مباحث الماهية وابطلوا ايضا
مذهب ديمقراطيس فى تركب الاجسام البسيطة الطباعية من اجزاء منفصلة الحقيقة قابلة للانعسام وما
لا خارجا والجواب منع كون اى الوجود بطبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المختلفة الحقائق
المقصد الثانى فى الوجود الذهنى لا شبهة فى ان للنار مثلا لها وجودا به تترتب عنها احكامها وآثارها
عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود سمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع فى ان النار مثلا لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا تترتب عليها
تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الاخير سمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا
يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى يوصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود
دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور وعند
بعض المحققين النزاع لفظى ويوافقه كلام المثبت والنافى كما سنطلع عليه فالاعتبرة بما قيل من ان
هذا اصح مبتنية وهم الحكماء مامور الاول انما تصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا
كالممتنع مطلقا واجماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجى المطلق اى مع اضافة
وبعد شئ مخصوص وحمل الاطلاق بهنا على ما سوى الوجود الذهنى لغو وحكم عليه اى على ما صدق
فى الخارج باحكام شوتية صادقة كونها محكوما عليها بالامكان العام او ملزومة او لازمة لبعض
الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم دائم فى سرمد الباري وكونه منعقلا الى غير ذلك
من الاحكام الثابتة الصادقة فى نفس الامر سواء كانت على معدوم المحل او على ما صدق
عليه وانه اى الحكم على تلك الامور المقدورة بالاحكام شوتية صادقة يستدعى شوتها او شوت

الشيء

Marfat.com

الثانية لغيره في نفس الامر فرح شوته اى موت ذلك الغير في نفسه واذ ليس موت تلك الامور المتصورة
في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالكلام
السوسه الصادقة كان ان يكون موجودا ما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق
الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه
في نفس الامر مستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه ناقض لان المعدوم
المطلق صار محكوما عليه بما ينافيه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة
قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه هكذا سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم
ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا
ناقض لانه يصدق بمعنى انه ثمة امر يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه حتى يكون هذه موضوعة لوجود الموضوع فان قال لو صح ما ذكرتم لصادق قولنا المعدوم المطلق
موجود معاند للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وهو مستلزم لا نسحابه في ذلك اجاب عنه
اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور
مالا وجود له في الخارج اصلا مثل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله
افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به
على ابطال هذا الراي غير صحيح بحكم الاجمال فانا سنبطل ما ذكروه من الدليل ولو حمل قول افلاطون
ههنا على ما يقوله المعتزلة من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب او قائم بغيره
كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور معلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم
مبداء الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان ترتسم فيه صور ما يوجده اذا التفت النفس اليها شاهدتها
والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغايبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الموجودات
اي الموجودات المتصورة لزم كون موجود في الخارج وانه سخيف ظاهر البطلان وان كانت
المرتسم

فنها ما هو الصور والماهيات الكلية وهو المراد بالوجود الذهني او عرضنا ومعقولا ما ان
نوع من السمة للمعقولات التي هي ماهيات الكلية هو غير السمة بالنحو الذي لسمة بالوجود الخارجي سواء اخر
الذهن اي اخترعها الذهن ملك المعقولات فيكون ذلك من السمة التي في الذهن او لاحظها اي لاحظ
الذهن ملك المعقولات عن موضع اخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع عن السمة لها فيه وانما لم نعرض
لعدم ما تصور بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان ملك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة
الوجود في الخارج لم يمكن ان تكون لها وجود اصيل لاقامة بنفسها ولا بغيرها وحينئذ ان تكون لها وجود
انتزاعي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على تمسكهم بان
اريد بالامور الموهومة امور لها ثبوت في الخارج فلا يتم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم
لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ما في الذهن كان ذلك مصادرة
على المطلوب واجيب بان المراد بالموهومة ما ليس السلب داخلا في مفهومها واقتر بذلك عن الموجبة السالبة
المحمول لانها مساوية للسالبة فلا يقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا حوز صدقها مع عدم
الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان ملك المعقولات الامور الموهومة في الخارج للموضوع
المذكور لم كيف ولو صح ذلك كان للموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة للموضوع له
في الذهن كان ذلك فرعا لوجود للموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع
في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها وان ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني
من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال من المعقولات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي
هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو
متشخص معين في حد ذاته لحث يمتنع فرض اشراكه فيكون موجودا في الذهن ورد عليه ان الكلية صفة
سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه
لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال ان للمفهوم منه صفة ثبوتية هي الكلي فيكون موجودا
وليس في الخارج بل في الذهن ورد عليه سوال الثاني وقد يقال انه للحقائق الكلية كالانسان مثلا

بلغ

وجودها

Marfat.com

وجود بالضرورة وليس في الخارج الاعيان بل في الاذهان وبحه عليه ان دعوى الضرورة
الى كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة في الخارج بالضرورة
الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الجعلية الموضوع وهي التي حكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
اولا يكون موجودا فيه اصلا والتالي بط وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي
بقوله فانا اذا علمنا الممتنع معدوم فلا يريد به ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم
فيه قطعا اي لا يريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل يريد به ان الافراد
المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اي يصدق
عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل
لم يصدق عليها الحكم الانحائي فلذلك قال وهذا ما لحقه عايد الى الاول والحاصل ان قولنا
الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مشيرة بما ذكرناه لما اشتهر من ان
الحكم فيها على الافراد الخارجة فقط الموجودة او مقدرة فلو لا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن
لم تصدق هذا الحكم الانحائي في هذه القضية الجعلية ورد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال
لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية كقولنا كل مثلث مساوي زواياه قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجة بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها
الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم الخاص واجيب بانه
توهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول انه لو انتفى حصوله في
ذهننا لزم كون الذهن جارا او باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة
حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للجار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة
والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع
الضدين اذا تصورنا الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثاني ان حصول صورة الجبل والسماء

مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين كلما، بان الحاصل في الذهن صورة
وماهية موجودة بوجود ظلي لا هو يه عينه موجود بوجود اصيل في الخارج ما يقوم به موه الحرارة اي
ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني ولا يلزم اتصاف
الذهن بتلك الصفات المسخنة ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان
والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هويه الجبل
والسماء وغيرهما من الاشياء، فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في الذهن واما
مفهوماتها الكلية وماهيتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن او ليست موصوفة
بصفات تلك الهويات لانقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام
وعم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في
نفس الماهية الى تلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية
شخصية لكن الكلية والاحكام او في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل
ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي الحاصل في العقل لحذف المشخصات
من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية حاصلة معقولة وان كان الحاصل في الذهن من نفس ماهية الهوية
معقولا هل تساويها اي هل ساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت انه هل ساوى
نفس الهوية اعني انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل ساوى ماهيتها في
اولا فهو كلام خال عن التحصيل او معناه ان ماهية الهوية هل ساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة في
الذهن كلية كانت كصور المعقولات او غيرية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم
الخصوصية احد الوجودين وان كانت متشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وذكرهم
امساك هو الحكم الخارجي لان منشاءه الوجود العيني نعني الحرارة يمتنع حصولها في الذهن و
نعني البرودة ونعني الحل يمتنع حصوله في الذهن فلهم ان الذهني كذلك فهذا العذر من الجواب
الاحمالي لكفى ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المعدومات مثل تمانزام لا الموجودات الخارجة بما ترد في الخارج بلا اشتباه وما بين الموجودات
الخارجة بحسب انفسها ما لا شك فيه انصه وتمايزها بحسب الخارج مسموع على كونها موجودة فيه وامامات المعدومات
الى من جملها العدمات فهي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف ومنهم من اثبته فان عدم
الشرط بوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصح وجود الضد الاخر فيه دون غيرها اي يتقيد
والضد فان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الاخر ولولا التمايز
والتعدد اللازم منه بين العدمات لم يختلف معصياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما
اولازما او مساويا او مبائنا الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات
لا صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو ممتاز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز
صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ما يصح الحمل وما يكون ما هو كذلك لم يكن معدوما فلا شيء
من المعدوم بممتاز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود لم يتعرض للوجود الذهني ونفاه عن المعدوم الذي
كلامنا فيه لكان انسب بقوله ولك فيه اي في الخلاف في تمايز المعدومات انه وقع الخلاف في وجود
الذهني وذلك لانه لا تمايز من المعدومات الا في العقل فان بذلك الاحكام انما تثبت للمعدومات
بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن
اضافة فيه شيء فلا تمايز منها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها
في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق
والعدم المطلق لا وجود له اصلا وكل ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا
مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانتفاء
هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية وقع عليها الخصام كثيرة وحملها ان الماهيات غير مجعولة
وسر ذلك يخصها عن رب قال الامام الرازي هذه المسئلة مبنية على القول بزيادة الوجود
على الماهية فان العالم ما لم يحاذ بها لا يمكنه القول بها اصلا ويمكن ان يعكس فان من قال بها لم يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فقال عبد ابي الحسن البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين

فما لا يحصى كثرة

كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك
ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي ح

من المعتزلة بان المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية
عند هم غير الوجود موضوعة له وقد يعبر عنها بانها مقررة مجعولة في الخارج وانما قيد والمعدوم بالممكن
لان الممتنع منه ليس له تقرر اصلا اتفاقا ومعنى الاشاعرة مطلقا اى في المعدوم الممكن والممتنع جميعا
فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة ورفعها اى رفع
الوجود هو رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة معا
فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ وبه اى بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء انه فان الماهية الممكنة
وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني
انها اذا كانت مقررة مجعولة فهي موجودة لا محالة الوجود لان تقررها وكونها عين وجودها
وقيل مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يمكن كونها مكونا عليها بانها عبارة عن عينها او
لانها ثابتة في علم الملاء الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون
عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق شئ
مطلقا او المعدوم في الذهن شئ في الذهن فخلافه شئ عندهم يساوق الوجود ويساويه
وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها دون قولنا السواد شئ وللثاني
اى الذي سمي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على
اى على الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اى دون خصوصية الذات فان
ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة
ولا جزءها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا ان السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف
السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف
فان قلت يمكن ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت قلنا حاصله الى ان الثبوت زائد على الذات
والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة بحث لانا لا نسلم ان كلا من الوجود
لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك وبعد قلنا بل هو اى الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم

Marfat.com

من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه قال فغير الثبوت اي بالوجود فلفظ الشيء عندنا
يتناول المعدوم لانا نقول المعدوم ثابت ويراد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت
بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المقدرة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون
بان الصفات من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات
المقدرة اذا اخذت بدون ما قد رجح منها الى الوجود كانت اقل من الكل المساوي للمرجح
بمتناه متناهية اي ما وقع منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غير متناهية
بالتطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي ذات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك
الذوات مع الموجودات فلابد ان ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت
عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناهية هذا خلف وبعض
هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان
احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل
وان اكتفي بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعي انه يلزم التناهي بعض انواع معلومات الله تعالى
فانها زائدة على مقدورات مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المقدرة
في حال العدم اما واجبة الوجود فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة فيلزم ايضا تعدد الواجب اولا يكون
واجبة الوجود بل ممكنة الوجود وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالغير وعدم الثبوت
هو المطلق قبل الواجب مالك وجوده لا مالك تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم
ثبوت نفي اي صفة متقررة غير موجودة لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي اي منفي غير ثابت كما ان الموجود
بصفة الاثبات اي الصفة الموجودة اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال
الآمدي هو الملك وان جزم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقررا
محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الاحكام والمحصل وامدي في غاية الضعف والصحيح اولا ان للمتصف
بالنفي صفة النفي جواز اتصاف الموجود بالسلب اي الصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعجز

Marfat.com

واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فعكس مسلم غير جامع بين المعدوم والمعدوم عليه
مع ظهور الفرق بينهما لان موت الشيء فرع على ثبوت ذلك في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة السلبية بل لابد ان يكون الموصوف بها ما ثبتا في نفسه وليس اسناد الشيء عبرة فرعا على ثبوت
ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يلزم ان يكون الموصوف بها معدوما
الوجه الخامس المعدومات السالبة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل منها مخالفا لكل مشاركا
بالذات فيلزم ان يكون كل فرد من موجودات من نوع واحد كسواد من سواد مخالفا لمثله
بالذات لان المقتضي ذوات الاشياء لا لخلف ولا يتخلف عنها والا اي وان لم يتباين
لذواتها فان اختلفت لذواتها لم تكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوجود الذي يقتضيها ذواتها
فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان لم يختلفا لذواتها لم
تباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للتمايزات اي الصفات المتعاقبة فان ذات
المعدوم لما لم تقتض الوجود ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد منهما
بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا
وكذلك لذواتها ان اردت به ماهياتها اخترنا انها لا تباين لذواتها فلا يجدي نفعا
لذواتها ولا يلزم كونها مورد التمايزات او التميز انما يعرض للموجودات لتباينه في العدم
وكل ما يمايزه موجود عما عداه فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تزايل بالنسبة الى الموجودات نعم يلزم ان
يكون الماهية المشتركة بين تلك الموجودات مغايرة لامورها المتمايزة بعض افرادها عن بعض واما
ان ذلك التغاير على سبيل التوارد والتزايل فلا مان قلت اذا لم يعرض الماهية الوحدة
ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت مما وصفان اعتباريان فلا يلزم من
جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت
بوجوداتها ما يتكثر بتكثرها ويتحد باتحادها فكذلك وكل مختلفين بالذات قلنا نعم
فان الوجود لا يوصف بها كثرة ولا يتصور فيها شركة بل كل موجودين فهما مختلفان بالذات والحقيقة

Marfat.com

المحصه وباطل فنوای ما ذکرتم فی العدم وارد علیکم فی الوجود وما هو السواد من حیث هی
هی ان اتصفت الاکاد الخضرت فی شخص وان اتصفت السامن کان کل سواد من مساس مالذات
وان لم یعض شامنها کانت موراد اللمراملات فان قلت لا استحالة فی جواز تعاقب الصفات
علیها فی زمان کونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة فی جواز تعاقب الصفات الاعتباریه
علیها حال کونها معدومة ماسه وقد تقال ان المستحیلات الممره للهویات انما هو وارد علی الماهیات
للعدومة اذا اخرجت الی الوجود واما حال العدم فلا کثره وانه جاز ان تکون الماهیه بشرط
العدم متصفه للوحده فاذا وجدت زال الاتصاف وقد الوجوه الخمسة مسالک ضعیفه والمعتمد
فی اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان الغرض بثبوت للمعدوم فی حال العدم ینفی المقدوریه
لان الذات ماسه ازلیة فلا تعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال الا انا نثبته بدلیله
ثم نقول لنا فی الحال فی المعترله لو کان للقدرة تاثیر لکان ذلک التاثیر فی الحال لکن ما اثر
القدرة فی الحال مع انه لا حال عندکم امر وجودی او نوری ای لم اثبت الحال منهم الذوات ازلیه
والاحوال التی جعلتها الوجود عندکم لا تعلق القدره فان الاحوال کما اعرفتم لیست معلومه
ولا مجهوله ولا معدوره ولا مجورا عنها واذا لم تعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم یکن الباری سبحانه موجد الممکنات ولا قادرا علی ایجادها وذلک کفر صریح لا یقال
ما اثر القدرة فیه انما هو فی اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلک الاتصاف امر عدمی
فلا یکون اثر اللموثر وجودی فنبحث لان المراد ان القدرة اما تجعل الذات متصفه بالوجود
ولا انها بوجه الاتصاف والفرق بین الاثری ان الصباغ تجعل الثوب متصفا بالصبغ
وان لم یکن موجدا الاتصاف به الوجه الثانی لو کان المعدوم الممکن ما لکان المعدوم المطلق
اعم مطلقا من المنفی لشموله الثابت والمنفی معا فیکون مفهوم المعدوم مطلقا مغایرا عنه ای عن
مفهوم المنفی والا ای وان لم یکن متغایرا عنه لکان المفهوم العام عین المفهوم الخاص وهو ظاهر
فیکون مفهوم المعدوم امرا ما سالان کل متغایر عن غیره ثابت عندکم وانه یعنی مفهوم المعدوم

Marfat.com

صادق على المنفي اى على ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة سوبه فهو ماب فالمنفي ماب هف
وما يقال رد لهذا الوجه من ان المعدوم الممكن ماب غدكم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم
ماب فلا يلزم من صدقه اى من صدق المعدوم على المنفي بتوبه او يضر الاسدلال هكذا المنفي
معدوم وبعض المعدوم ماب وانه لا يصح لكون الكبرى في الشكل الاول حرسه فانه بمنزل ممنوعة
من البحر وانما خولهم ذلك القول انهم لم كونوا على المراد ولم يفطنوا الان قصدهم اى قصد المستدلين
بالوجه المنع للالزام اى الالزام المعرله انهم معترفون به من ان المعدوم بعض الثبوت وتوضيحه ان البحر
الملصه معلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون ممكنا عامة فيكون
امرا ما فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ما سوى الصانع امر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يصح
عليه اصلا ما قالوا مع ان الكبرى في الشكل الاول حرسه وههنا كما تقرر او معلق بما صدق عليه
مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من ان المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا
محضا والالم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ما سوى صدق المنفي معدوما ماب
فيرد عليه ان ليس ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه بل محض هو المعدوم الممكن وبعضه
ماب هو المعدوم الممكن وح نصير الكبرى في ذلك القياس حرسه واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان
يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي ممكنا عامة فيكون ما سوى الله ما صدق عليه
من افراده فيكون ايضا ما سوى الله ما قال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم
من انهم يطلقون المعدوم على المنفي المطلق اما ان يكون هما سواء بالكلية او الخص منه مطلقا او اعم من وجه
وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت اى الذي يثبت كون المعدوم ما سوى الله ان الاول
المعدوم ممكن وكل ممكن ماب فالمعدوم ماب اما الاول فلانه اى المعدوم متصور والا يمكن
تصور الشيء الا بتصوره عن غيره والالم يكن هو بكونه متصورا اولى من العكس لا يقال ان اردوا ان
كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اصروا على البعض لم يسد دعاهم لانا نقول لعلهم اردوا
ان البعض متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فان البعض

Marfat.com

مرادة دون بعض وبعضه معدوم دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اى اتصاف
بعضها بالمرادية والمعدومية دون بعض واما لما فلان كل متميز له هوية تشير اليها العقول ذلك
لا بصور الاتينية وثبوتها في نفسها والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب
عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه متميز كالممتنعات فان بعضها كالشريك الباري متميز عن بعض
كاجتماع الضدين والمتباينات كبياض وزيق وجبل وياقوت وانسان ذي راسين فان
بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اصلا فالاولى ان يقال تمايزها عبارة عن جواهر متصفة بالتاء لف والالوان
والاشكال المخصوصة وعندهم ان الاتم في العدم دواب الجواهر والاعراض فهي متميزة عن بعض
الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اصلا
وبالضرورة والتركيب فان بعضه متميز عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة
عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعضها وتمامها على وجه مخصوص وذلك لا تصور حال العدم
بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ما هو عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر
مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف ابتداء وضرورة اذ لو ثبت وجود للمعدوم
حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم المنقض بالاحوال انما يتم على رعاية الحال كانه قيل المنفيات
التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ما هو عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم
ولا في غيرهما واما القائل بالحال وقبول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد سبق بيان سوء
اى سوء المعدوم الممكن حالي كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما مر على نفي المقدورية
على بعض المراد انتهى فلا عكر اثباته به اى اثبات سوء يكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض
وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم سوءه في المعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو
ذلك
التميز الذهني فقط انه لا يوجب السوء والامكان المنفي ايضا وان اردتم به غيره اى غير
القدر منفاه اى لا يسم سوء التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعلمكم اولا بصور
حتى يعلم انه حاصل ماذا وغيره اى بيان سوء للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعلمكم ثانيا ببيان

Marfat.com

كونه مقتضيا للسوت حال العدم فانا نمنع وراء المنع في المقامين الوجه الاول المعدوم متصف بالامكان
لان كلا خانى المعدوم لكنه وانه اى الامكان صفة سوبه كما سياتى تحريره في المرصد الثالث
فكان المتصف به ثبوتيا لما مر من ان الصاف غير الباب بالصفة السوبية وجواب منع كون الامكان
ثبوتيا بل هو امر اعتبارى كما سياتى في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الثاني
ولم شبه غيرهما اى غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو انه اى المعدوم الممكن في الازل
ليس بشيء فهو غير والقران شيآن اذ لا معنى لاعتبار الا من شيئين وهذا راجع اما الى الاول او حاصله
ان كل واحد من القرين مميز عند العقل عن الاخر واما الثاني بان يقال كل من القرين متصف بالغيرية
التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما بالنقض او بمنع كون الغيرية صفة سوبية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين مع
فلولا الذوات الممكنة ما تنوع في العدم ومنعه ممنوع فانه لم يتصور من الفاعل القصد الى احدها فان ليس
بمتعين في نفسه لم يتعلق القصد به عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه معلوما اولى من غيره
فحاصله انه متعين ممتاز فيكون شيئا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التمييز
في علم الفاعل كاف في القصد ونحو ان الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو صار ان يكون لنا
معلوم هو ليس بشيء فليخ ان يكون لنا مدرك اى محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه
النقض بالمستحيل فانه معلوم ليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ذكر بمثل حال عن الجامع فان
الاحساس نوع من العلم يخالف العلم الاخر في انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ما ذكر لازما فلا يلزم
ان يكون المعلوم المفعول غير ما يمكن كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورد ها في مسئلة ان الممكنات
نحو له ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير مجعولة في انفسها وكانت تحتاج الفاعل لم يكن الانسان
مثلا عند عدم جعل الفاعل انسانا وسلب الشيء عن نفسه محال وجب ان لا تكون الذوات مجعولة بل
مقررة في انفسها وسياتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد الاول وفيها كان الاولى في
تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي معلق باللغة بخلاف ما تقدم
من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اى لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق

Marfat.com

وكل موجود ص

يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود شئ وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة المعلوم ملهم
المستحيل اى ملهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان نور المستحيل لا يعلم الا على سبيل
التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال النانى ابو العباس هو العدم والحادث فجاز دفا
الجسم هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسن البصرى والثنوية من معتزلة البصرة
موضوع فى الموجود ومجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والمراد لغوى شغلوا بلفظ
الشئ وانه على ما يطلق والحى على ما يساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات
والظاهر معنا فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عدهم الموجود شئ
ما قوه بالقبول ولو سئل ليس شئ ما يلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين ان يكون
الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا كوطئتك من قتل ولم يكن شيئا بنفى اطلاقه بطريق الحقيقة
على المعدوم لان الحقيقة لا يصح سلبها فسطل قول الجاحظ وقوله والله على كل شئ قدير سلبى احتصاصه
بالعدم لان القدرة انما تعلق بالحادث دون العدم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فسطل قول ابى
العباس النانى وقوله كما تقول لشئ انى فاعل ذلك غدا سلبى احتصاصه بالجسم فسطل قول هشام
ابن حكم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل ينفى احتصاصه بالحادث لان الاصل فى الاستثناء
ان يكون متصلا فسطل قول الجبائى فى تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ انى اثبات
مقدور يتخلى الخارج منتفيا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة صارت موجودة واعيانا
وحقائق وتاثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات ثم اصحابه اختلفوا فى ان ذوات واعيان
الذوات فى العدم سواء عن جميع الصفات ولا يحصل لها بالصفات الا حال الوجود وقال عمر بن عباش
انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا
والعرض عرضا ومعنى اى الصفة على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اى الذوات المركبة من امور عدة او الى
التفصيل اى الى كل واحد من معدود بلا اعتبار تركب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الجسم وما يتبعها من
القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها ترجع الى ذات مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مخص

اخره
كل نعيم بحال زائل

Marfat.com

بالجواهر دلا تصور حلول الصفة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى المعقول اما للجواهر دللاعراض
فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالة الوجود والعدم وهي الجوهرية الى هي من
صفات الاجناس الثاني الصفة الى صلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لما اثر في الذوات لانها
ثابتة ازلا وابدا الثالث الخ ولا يخفى كون للجوهر جوهرا لان المهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا
اي مصفا بصفة الوجود والثالث ما يمنع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة
الجوهرية بشرط الوجود وسموه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانه اذا فرض انه تم خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم
من قال انها هذه الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز شرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي احصاص الجوهر بما يحيزه و
بهذا الحصول بالحاسة ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صورة امتداد على هذه الاربعة فليس له
كمية اسود او ابيض صفة او لا مع انه كونه اسود الا طول السواد فيه وكذا الحال في كل عرض غير مشروط بالجوهر
والعارض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالة الوجود والعدم وهي الموصوفية التي هي
الاجناس وما بالعائل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان التحيز صفة
علة للحيز في المحل مطلقا بشرط الوجود واما نفس الحصول في المحل فلم يعلموه امرا زائدا على نفس الوضع ومنهم
من قال الجوهر نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش
ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا يمكن عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له
تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات فالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب
والشحام يشبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز التحيز فلا يمكن عنه لانه معلول التحيز
وابو عبد الله البصري يشبتهما لما ذهبا وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز
بشرط الوجود فلما ثبت حال العدم وانه اي البصري لخص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من بعده
على ان المعدوم ليس له كونه معدوما صفة والكل اي جمع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات
اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا عالما يجوز في الحكمة ان يعيده اي يمكن وجوده بالدليل

اثبات

فانهم لما جوزوا

Marfat.com

فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة
ان يكون موجودا بل يجاز في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة
لاستلزامه جواز ان يكون في الدار الآخرة والحركات والسكنات امورا معدومة فيصح في العلم بوجودها
الاستدلال عليها بالصفات المعلومة وقال المصنف لعلهم اراد وا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات يتصف بهذه
الصفات يجاز في العلم بوجوده ان يدل على ان للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب يسمع علينا
ذلك فيجاز الى اسماعه بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح صانعا
للعالم الا من هذه صفاته وبعد التقرير لا يلزم وجوده في الخارج وماذا نقول فيمن يقول شريك
الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن سريكا له وانه يسمع في الخارج فظهر ان يعد ايرا
لاتصاف بالصفات الخارجة لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد الآن
جعل هذا الكلام بعد المنع من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون
على ذلك المقدمة السابعة الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين
اولاد القاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت
من ان الموجود ما له كون والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء
من المفهومات ضرورة وانعافان اريد بنفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي
والاثبات وقصد اثبات واسطة منهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد
بنفي الوجود ما له كون اصالة والمعدوم بما لا كون له اصلا فصور هناك واسطة
منهما هي ما كون ثابتا في الخارج لا نفيا ولا اثباتا فيه
منهما هي ما يحكم بتعالم بنفي والاثبات في المنازعة الى بيننا متوجهتين الى معنى واحد فيكون
النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمتحقق وانتم معترفون
بذلك وتثبتون الواسطة منهما بمعنى وللنزاع لفظي ذلك والذي حيرهم اي اظنهم اراد
حسانا بتاخم اليقين اي لعارة انهم وجدوا مفهومات متصورة عروض الوجود لها بان تحاذي
بها الامور في الخارج فسموا كونها موجودا وارباعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها

جدا

آخر

Marfat.com

ولك العروض كالامور الاعتبارية الى تسميها الحكما معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة
فنحن نجعل العدم للوجود وسلب الجاب وهم يجعلونه لعدم ملكة ولا نتازعهم في المعنى ولا في التسمية
وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي فلنسقط المعنى هذا الكلام من متن الكتاب
لانهم لم يعرجوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات
المفهومة كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قسم الاحوال
فجه المشبه للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والثاني وجوده على انه لا يسارك
سائر الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصية هي زائد وجوده على ماهيته وسلسل
وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا لصدق الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود
ووجوده غير فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه اما ممكن موجود او ممتنع يتضمن الامرين واما الوجود
فهو موجود بغير امر زائد عليه كما مر وامتازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على
ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بغيره والاستغراق فلا يمتنع فان كل موجود فانه يتصف بكثير من
افراد بعضه كالسواد العام بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به ويصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد
في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك
بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية
الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان
بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي بها فصولها عسير جدا
فصول الجزآن ان وجداوهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم
احد ذينك الجزئين بالاخر والالم يتسم منهما جسم واحد وحدة جسمية وسطية وان عدما معا او احدهما
فقط لزم قيام السواد مع وجوده بالمعدوم وانه بديهة قلنا المختار انهما موجودان فنقول لك
لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا فلم قلتم بحيثكم عليه بسطها او منع الملازمة اي نقول مما موجودان

ولا يلزم

ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانها في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا لا تمايز في الخارج
حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان المغاير بينهما ذهني فليس في الخارج شئ هو لون وشئ آخر هو
القابض للبصر يقوم ذلك الشئ الآخر به اي بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول
بذلك الآخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا يغاير
في الخارج ويتزيد بهذا شرحا في مكانه حيث سيأتي تركب الملهية من الجوهر يقول له وان يلزم
الاجزاء انما يتميز في الذهن دون الخارج فان مثل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج
ولم يكن له جزء حقيقي فقط يلزم ان يكون البسيط في الخارج صوتا ونبيا
متغايران تطابقان وذلك البسيط اعني صورتي اللونية وقابض البصر وانما قلنا بالضرورة
لان مطابقة احد المتغايرين اياه ينافي مطابقة الآخر التي له بديهة قلنا لانه استحالة اي استحالة
ان يكون البسيط تانك الصورتان وانما جوزنا بذلك اي بكونه محالا انما هو بديهة
وذلك لا لتعلق بالصور الخيالية كما يتوهمه على الجدار والمتخيل في المرآة فان صورتين
المتغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فذلك بتشارع وذلك
الى ان الخيال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التي في الاجزاء الذهنية
صور عقلية مخالفة لصور الخيالية بمتنزعها العقل عن الهيئات الخارجية بحسب استعدادات
لبعض النفوس وبحسب شروط مختلفة يقتضيها اي بعض هذه الشروط ذلك الاستعدادات
وكلامنا في مقولة مشابهة هذه الجزئيات اقل او اكثر سان للشروط ومقولة التنبيه عطف
على المشابهة المشاركات ومغايرات اي في تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب تلك المشابهة
كان التنبيه انما يكون على مقدار المشابهة فقط عالم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان بعض
النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض الآلات
صورة مطابقة فقط وان بعض النفس صورة اخرى وهي نوعه كما اذا شاهدت مع زيد
افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ما هية الانسان

مشتركة بينه

الى يطابق زيدا و بنى نوعه و ان يعقل صورة اخرى شاركها اى ذلك الشخص و انه يساويه
الهوية لشخص فيها اى فى ملك الصورة الا فى المشاركون له فى جنسه كما ان شاهدت
مع افراد الانسان افراد الفرس انضاف فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابق
لزيد و بنى جنسه خاتمة للمقصد السابع فى تنوعات القابلين ما لحال ذكر لهم و عن الاول
انهم قسموه اى الحال الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية
بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك و معلل القادرية بالقدرة و الى غير معلل هو بخلاف ما ذكر ثم
فسروه بحالة ما للذات لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد و الجوهرية للجواهر
و الوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال لازمة لها بسبب معان
قائمة بها فان قلت حوز ابو هاشم تعليل الحال بصفاته تكلف اشترط فى علة الحال المعلل
ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره و قد نقل عنه ان الاحوال
لا تكون الا للجوهر و ما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب محالها احوالا كالسواد و
على ما مر و المشبون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية و الاعمية و الكائنية و المتحركية
كلها احوال معللة الخ قلت من العجب انهم قالوا الذوات كلها متساوية فى انفسها و انما تتمايز
الذوات بعضها عن بعض بالاحوال العائدة بها و يبطله ان الذوات المتساوية لا بد
ان يخص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان تكون تلك الاختصاص لا لامر يعم
و انه ترجيح بلا مرجح و اما ان تكون لامر و ذلك الامر المقتضى للاختصاص اما ذات فالكلام
فى اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجح او صفة لذات فالكلام فى اختصاص الذوات
بها اى لتلك الصفة و بالجملة فالاشتراك فى الذوات اعنى التساوى فى الحصول يوجب الاشتراك
و التساوى فى اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف مع تصور الاشتراك
و التساوى فى الحصول الا مع تمايز ما للوازم التى هى الاحوال و اما على رأى تابعى نفاة الاحوال
فالذوات متحالفة فى الحقائق و انها تشترك فى اللوازم و ذلك غير مستلزم لجواز ان تكون الحقائق

Marfat.com

المحلوه مقتضيه لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذات مشركة متساوية
مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما مورا لكم فانه ممنوع قطعا وربما قال الناقون للاحوال
ان ملخص حجج المثبتين لها هو ان الحالين مشركة في امور مختلفة بخصوصياتها ومابه الاشتراك
غير مابه الاختلاف وهما لما موجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال و
خصوص بان الاحوال يشرك في الحالية ويختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض ومابه
الاشتراك غير مابه الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وايها اي الحالية المشركة وهي معنوم
الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصه وليس شئ من المشترك والمميز
موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فتسلسل الاحوال الى غير النهاية او تقول وايها اي كل
واحد من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال في معنوم الحال ويمتاز عنها بخصوصه
اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول الزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي
بانه يفيد ثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل
في الامور الموجودة والزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان يمنع التسلسل في الموجودات ولا يمنع
في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمنع في الاضافات والسلوب اعتمادا على ان الاحوال
لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل
ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه
ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشبه العقل اليهما بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من
احدهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول يهما مثلان وعلى الثاني مختلفان فلا يخرج عنهما قسم
بظن لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا القسمين لا يعقل الا بالموجود اما
على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يعقل الا بالموجود
فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الحال
لا يوصف لهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين

Marfat.com

في الجواب اجاب عن كلام الناصح بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه
ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتشى
اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وح لحاب بجواب آخر اعني ونحن ان مفهوم الحال مسرك بين
والاحوال الخاصة فلا يكون مفهوم الحال حالا ادعى على الخصم واما اذا ادعى
ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض الاحوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قبل
ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بنوت المعدوم والحال احكام فاسدة
مبتنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهها تنبيها
للمرصد الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث مورد
اعني الماهية لان البحث عنهما من حيث انهما صالحة للموصوفية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما
وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول في تميز الماهية عما عداها لكل شئ كلما كان او موجودا
خصوصية موجبة لتشخصه في نفسه كمفهوم جوهر الشئ والجوهرية يسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي والجوهرية الكلية تسمى ماهية ثم الجوهرية من حيث هي اما ان تعتبر الى امور مباينة اياها فذلك لا التفات
فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها
واما ان تعتبر الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا التفت الى امور العارضة لها
يقال هي معارضة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا
فاينما وجدت هي كانت موصوفة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان
فانها ليست لازمة للانسان بحيث هي انسان بل قد تنفك الماهية الانسانية من حيث هي
الانسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتعاملات على معنى ان شيئا
منها لنفس تلك الماهية ولا داخلا فيها الا على معنى انها ليست مصداقا لشئ منها فانها تحمل عليها
عن المتعاملات اولا بد لها من اتصافها بواحد من المتعاقضين بل هذه امور زائدة على الماهية
الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود

موجودة

موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ
معها شئ زائد عليها كان ملحوظا بعين الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ مما عارضها مما يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امر
اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها
ليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها لنفسها او داخلا
فيها لما امكن انصافها بما تعارضه ومن هذا يعلم انها ليست معضلة ومسئلة لشئ من المعاملات على ... البعض
واذا ليست الماهية الا الامور الداخلة فيها صح السلب عنها لانها ليست نفسها لان الداخل في الماهية
ليس عنها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت يحسب الخارج عين الماهية
لكن ما عبارة عنه اولا وبالذات فاذا سئلنا بطرق العصمي وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اوليست
كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي لا انها من حيث هي ليست فان بعدم حرف السلب على
كما في العبارة الاولى معناه المسادرة بها اذا اخذت بهذه الحيثية لا يعصى واذلك لان الرابطة
ههنا ما خوذ عن السلب فان المعنى سلب الرابطة وهو حق ومع بعدم الحيثية على حرف السلب انها
اذا اخذت بهذه الحيثية يعصى لا اوذلك لان الرابطة في هذه العبارة مقدمة على السلب فالمبادرة
منها الى الجانب العدول وهذا بط ولو سئلنا عن المعدولة اراد الموجبة المعدولة المحمول
على سبيل التغليب فقيل اي اولا الم يلزمنا الجواب عن هذا السوال فانه عرضي بخلاف طرف العصمي
اولا لوجه عنهما وان قيل اي وان اجبنا عن هذا السوال متبرعا فلما لا هذا ولا داك بالمعنى الذي
عرفته اولا شئ من الالف واللام الف بعين الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية الى لزيد
من حيث انها انسانية ان كانت هي الى بعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا بالضدين
المتعاقبين معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام انما
ان الانسانية من حيث هي امر واحد مشترك بين افراده وهي معاندة فيها وعلى كل تقدير يلزم المحذور
فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست سوى ما ذكر فان الحيثية المذكورة بعضي قطع النظر عن

ايضا

غيرها

Marfat.com

عن جمع العوارض فان لجسنا فلسانی من حیث هی لیست الا فی زید ولا عمرا ولیست الی فی عمرو
ولا غیرها لان وحدتها وبعارها وکونها فی زید او فی عمرو وکلها عوارض قطع النظر عنها فی هذه
الحدیه ولو وقع بدل قوله فی زید قولنا فی عمر لکان أظهر بل بها ای کون الانسانیه واحده
وکونها متعدده معتبره فهذان فارقان عن الانسانیه یلحقانها بعد النسبه الیها فالواحده
المقصد الثانی فی اعتبارات الماهیه بالقیاس الی عوارضها التی ذکرها فی المقصد الاول
وهی علمه بعد الماهیه بوجودها وبعدمها واطلاقها بلا تقیید فنقول الماهیه اذا اخذت مع
قید زائد علیها کمخلوطه وبشرط شیء ووجودها فی الخارج مما لا مرتبه فیه فان وجود الاشخاص فی الخارج
بین لا سترته به وهی عبارة عن الماهیه الکلیه والشخص الماهیه المخلوطه موجوده قطعا وقد تحدث وهو
ان الشخص هل هو مرکب فی الخارج من الماهیه والشخص او هو مرکب منهما فی الذهن وسری علیه حکمه واذا
احدث الماهیه بشرط الخلو عن اللواحق کمت مجرده وبشرط لا شیء وانها لا یوجد فی الخارج والا لکونها
الوجود الخارجی والتعین فلم یکن مجرده عن جمیع اللواحق کما فرضناه هف وهل توجد المجرده فی الذهن
عند القائل بالوجود الذهنی قیل لا توجد لان وجودها فی الذهن من العوارض واللواحق فلا تکون مجرده
عن جمیعها کالموجود الخارجی وقیل یوجد لان الذهن یمکنه تصور کل شیء حتی عدم نفسه ولا حجر فی التصورات
اصلا فلا یمتنع ان یتعقل الذهن الماهیه المجرده عن جمیع اللواحق الخارجیه والذهنیه بان یعتبرها مع ایاها
وبلا حظها کذلک وان کانت بحسب نفس الامر مصحوبه ببعضها الا تری انه یحکم علی المجرده مطلقا باستحاله
الوجود فی الخارج ولا حکم علی شیء الا بعد تصوره ویترتب من هذا ما قیل من ان المعدوم مطلقا ای خارجا
وذهنا قد یتصور فیعرض له الوجود الذهنی فیکون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده فی الذهن
وقسیما له باعتبار ما هو معدوم وکذلک اذا تصورت الماهیه المجرده مطلقا کانت من حیث ذاتها
ومفهومها مجرده ومقابله للمخلوطه ومن حیث وجودها فی الذهن تکون قسما من المخلوطه ویحکم علیها
وکذا الکلام فی المجهول مطلقا فانه ما لم یحصل له فی الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم
من المعلوم بوجه ما من حیث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسیما له وقیل ان شروط الحروف عن اللاحق

والله اعلم

واللواحق الخارجة وحدت فی الذهن بلا اشتباه وان شروطها وردها مطلقا ای العوارض
الخارجة والذهنية معا فلا وجه له لان وجود الذهنی من العوارض الذهنية کما مر فيه نظر
فان کونه ای کون الشیٔ موجودا فی الذهن لیس من العوارض الذهنية ای العوارض التی
ماهیة الذهن قد افاده ای فی الشیٔ بان یعتبر الذهن لذلک الشیٔ عارضا له ویلاحظه وهذا
الذهنی فرضناه موجودا فی الذهن عرض له فی نفس الامر کونه موجودا فی الذهن فیعتبر
یعتبره الذهن عارضا له ویلاحظه فیه وبعد وضوح الخلف فی ان مفهوم العوارض الذهنية هاذا
فلا نمنع ان نسمیها ای نسمی الامور التی یعتبرها العارض له الشیٔ ویجب نفس الامر حال کونه موجودا
فی الذهن باللواحق الذهنية بناء علی ان المراد بها ما یلحق الماهیة عند اتصافها بالذهن وان
کانت عارضة لها فی نفس الامر لا ما جعله الذهن عارضا لها واعتبر عروضه لها واذا افدت هذا
الماهیة من حیث هی هی مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سمیت مطلقة وبلا شرط
وبهذا اعم من الاولین وحدت فی الخارج اعنی تشخصها هی الملحوظة ووجود الاخص فی الخارج
مستلزم لوجود الاعم فیه فیکون هی ای المطلقة ایضا موجودة فیه وذلک ظاهر ان کانت المرکبة
فی الاشخاص خارجیا کما اشرنا الیه المقصد الثالث قال فلاطون الماهیة المجردة
موجودة فانه یوجد من کل نوع فرد مجرد عن جمیع العوارض ازلی ابدی لا یتطرق الیه فسادا صلا
قابل للمتعاقبات واحتج علیه بان الانسان قابل للمتعاقبات والالم تعرض له فیکون هی بنفسها
مجردة عن الکل لان ما یکون معروضا لبعضها یستحیل ان یکون قابلا لما یقابله وانت قد علمت
ان المجرد لا وجود له فی الخارج بل یمتنع ان یکون موجودا فیه فهذا المدعی بطل قطعا وعلمت ایضا ان
للمتعاقبات الماهیة من حیث هی هی فانها فی حد ذاتها قابلة للاتصاف بکل واحدة منها بدلا
عن الاخر فالماهیة الانسانیة المطلقة هی المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهیة الانسانیة
یکون ذلک الفرد قابلا لامرین معا ای للتشخصین کما مر علیه کلامه فصرفوری البطلان لاستحالة ان یکون
الواحد المعین متصفا بالصفات المتعاقبة فی زمان واحد وکذا ان اراد بفرد منها الماهیة

Marfat.com

ایضاً

المقيدة ٭ بعد التحدي فان القرآن المجرد بالقيود التي اعتبرتها عنها ضروري البطلان فعلم ان دليله
غير واف بما ادعاه وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه
وان عنى به معنى آخر مثل اولة بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة
فالمراد بتدبره تدبر ذلك النوع وبعضه علمه كما لائه ويعني بلسانه عبارة عظمى شاملة لجميع افراده هو الذي
يسمونه ملك الفيض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك
البحار وملك الامطار ونحوها فذلك كله امر لا تعلق له بهذا المقام المقصد الرابع
المادة اما بسيط لا يتلبس من عدة امور بجمع او مركبة تقابلها فهي اما تلبس من عدة امور وهي
المركب الى البسيط او لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها جوهر واحد والا لكان
مركبا من امور لا نهاية لها لامرة واحدة بل مرارا عن مساواة ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط
فيه لان العدد اي المعدود بالفعل ولو كان غير متناهية فيه الواحد الذي لا عدد فيه بالفعل
ضرورة لان الواحد مبدأ المعدود كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد ومتناه او غير متناه
من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد معدود ما لا يكون فيه احاد اي امور
غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما يعتبر بالقياس الى الخارج اقوى
فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يتلبس في التعقل من امور عدة تجمع فيه كالاجناس العالية والنصوص
البسيطة وبسيط خارجي لا يتلبس من امور كذلك في الخارج كالمعارفات من العقول والنفوس
فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يتلبس من امور متمايزة في العقل فقط
ومركب خارجي يتلبس من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط
لزم ان يتركب من آخر سوى ما ذكر وهو محال بالاتفاق وانه محال اذ الكثرة في زمان متناه ولا يكون الا
المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء
بالماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فحمد اما سواء كانت

Marfat.com

مساوية او عن مساوية والمتباينة والمشهور ان المداخلة ما كون بعضها اعم من بعض فلا مساوية
المساوية فيحتاج الى جعلها قسما ما لها والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى مداخلة و متساوية اما المداخلة فان صدق كل منهما على كل
افراد الاخر فهما متساويان كالحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا
اى وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونهما متصادقة في الجملة فبينهما لامحالة عموم
وخصوص من وجه اما مطلقا وح اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية
كالحيوان الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة ولا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس
كالحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس وكالجوهر
الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صدقه للاخص على عكس الجسم الابيض
ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جزؤه
واما من وجه سيم لقوله اما مطلقا كالحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية
الخارجية لا يمكن ان تكون اجزاءها عموما من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة من العلل
الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالعكس الثلثة فان قلت تركب الشيء
مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله في القسم السادس قلت معنى
قولنا تركب الشيء مع علة ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت الاضافة الى تلك العلة ومع تركب الشيء
مع معلوله اى يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك
اصلا والاول وهو المعتبر بالنسبة الى العلة اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم ليد
اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل كالقطوية وهو التقعر الذي في الانف فقد اعتبر
فيها الى باضافة الى قابله او مع الصورة كالاقطس وهو الانف الذي فيه تقعر وهو يجري
مجرى الصورة من الانف او مع الغاية كالحاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك الخاتم
المتزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول كالخالق والرازق

Marfat.com

وامثالها مما اعترفه الى معنى الى معقوله والثالث وهو الذى اعتبر مع الس علة ولا معلولا
او مساهمة فى الماهية كواجزاء العشرة وهى الوحدات المتوافقة الطبيعة او متخالفة فى الماهية
وهى اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة
متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا
اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله كالانسان المركب من النفس والبدن
بطرفان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان ادرك بالخارج بالعقل الذين
كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية وكالخلقة المركبة من اللون
والشكل المتمايزين فى الحس فان الهيات المشكلة محسوسة معا وكالنقطة المركبة من
السواد والبياض المحسوسين بالذات والجسم التعليمى انما اى الاجزاء اما وجودية
يا سرها بمعنى ان لا يكون فى مفهومها نسبة او لا يكون كذلك والقسم الاول الطبيعة اى غير
اضافية كالمركب من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركبا اعتباريا من الروح والجسد
او اضافية كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممزوجة
من الطبيعية والاضافية كالسرير فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات طبيعية ومن ترتيب مخصوص
فيما منها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبى لا يستغل بالمعقولية والثانى وهو ما لا يكون يا سرها
وجوديا كالعدم فانه موجود لا اول له فقد ترکب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يوضع لما هو
عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لا يعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى
ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة فى هذين القسمين انما هى فى الماهية على الاطلاق
اعم من ان تكون ماهية حقيقية واعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الطبيعية فلا يكون اجزاءها الا موجودا
فيكون وجوده قطعا فلا بنا، فى فيها القسم الثانى باعتبار الوجود والعدمية ولا باعتبار
الطبيعية والاضافية اذ لم يحصل الا اضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها من اجزاء الماهية
الطبيعية قد تمنع على بعض الوجوه المذكورة فى القسم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة

على ما قيل

Marfat.com

على اصل من امساع ركب الماهيه الجعليه الواحدة وحدة جعليه من امرين متساويين المعقول الساويين
الساويين الماهيات الممكنه مثل هي مجعوله بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلثه الاول انها غير
مجعوله مطلقا سواء كانت بسيطه او مركبه اذ لو كانت الانسانيه مثلا بجعل الجاعل لم تخل
الانسانيه عند عدم جعل الجاعل انسانيه لان ما يكون اثر الجعل ربع ما ارتفاعه قطعا وسلب
الشيء عن نفسه محال والجواب انا لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج واما مسلوب عنه
واما فاقد او ارتفع الجعل في وقت او وايضا ارتفع الانسانيه كذلك فصدق قولنا ليست
الانسانيه في الخارج ويكون صدق السالبه الخارجيه لعدم الموضوع في الخارج وليس كذلك
قلت انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل ارتفع الماهيه
الانسانيه عن الخارج راسا وما لم تكن فلا تصدق عليها حكم الايجاب بل تصدق سلب جميع الاشياء
حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها مقررة في الخارج مع الانسانيه حتى يلزم صدق قولنا
الانسانيه لا انسانيه والحق هو هذا الحق الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب
مما يعول عليه المذهب الثاني انها مجعوله مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهيه اي شيء من الماهيات مجعوله
اصلا ارتفع المجعوله مطلقا اي بالكليه لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفيه
الماهيه اي الوجود فهو ايضا ماهيه في نفسه والمعدوم ان لا شيء من الماهيات بمجعوله فلا يكون
حتى ماهيه الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعوله لحصول الحاصل وهو محال فانتفاء الممكن عن المؤثر
وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يعصمه نور الكمال منها والمشهور كما اورده المصنف في شرح
المسلك ان احد المذاهب هو ان الماهيه كلها مجعوله اما البسطه فلانها ممكنه والممكن محتاج
حدوثه الى الفاعل واما المركبه فلذلك ايضا اولا لانها اجزاؤها البسطه مجعوله والجواب ان المجعوله
هو الوجود الخاص اي موسوميه الماهيه الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعوله عن الماهيات باسرها
ارتفاع المجعوله راسا وهو عما يحكم العقل السليم بشذوذه المذهب الثالث الماهيه المركبه
مجعوله بخلاف الماهيه البسطه لان شرط المجعوله الامكان وذلك لان المجعوله فرع الاحتياج

هذا دليل لعدم المجعوليه راسا ودليل المجعوليه المركبه اكتفا بما سبق اولا ودليل العدم المجعوليه مسلم لنا

قوله شرط المجعوليه الامكان هذا عند الحكما اما اذا كان شرط المجعوليه الحدوث كما هو مذهب المتكلمين

Marfat.com

لا المؤثر و الاحتياج اليه فرع الامكان و انه اى الامكان لا عرض للبسيط فانه بسيط
بل كيفه عارضه لبسيطه لا تصور الا من شئ و البسيط لا شئ فيه فلا تصور عروضه له
و قد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات الغير المجعولة لانه اذا لم يكن البسائط المجعولة لم يكن
المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ مما ذكرتم
صح جعل الصور فلم يكن المركب ايضا مجعولا و انه يفضي الى ان المجعولة بالكلية و انتم لا تقولون
لانا نقول في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اى انضمام بسايط المركب بعضها الى بعض او وجودها
اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجعولة بالكلية لانا نقول ذلك الذي
ذكرتموه من الانضمام او الوجود (الاجزاء) اضافة ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير
فتعود الكلام فيه و في اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقا و الاعتراض المذكور
و الحل هو ان البسيطة ماهية و وجود فجعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود
فالامكان بعضي شئ لا وجود حتى يحصل عروضه للبسيط و اعلم ان هذه المسئلة من المداحض
التي تزلق فيها اقدام الاذهان و انا نريد ان نثبت اقدامكم في هذه المسئلة باشارة خفية
الى محل النزاع و منشاء المذاهب و الحق يا (طالب حق) بعد ذلك التحرر فصول الكلام فنقول
الوجود الى ذهني و خارجي و جعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما و لرفعهما (رافعة) العوارض اى الامور
التي يعرض لتلك الماهية بلا واسطة قسم يلحق الماهية من حيث هي اى مع قطع النظر عن هو ما انها
الخارجة و عن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الوجودين بل
لمطلق الوجود فانها ما وجدت الماهية كانت متصفة به و ذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة
لماهية الاربعة و عارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض ارتفع
موجودة ماهية الوجودين (غير زوج) لم يكن اربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض عدم لزوم
و كذلك الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث فانه لازم لماهية المثلث و ان
لم يكن متن الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا الثلث لقائمتين

Marfat.com

لم يكن مساويا وقسم اولى الوجود اى الهويات الخارجة لا الماهية من حيث هى هى كواجب
والحدوث للجسم فانه اى كونه ذكر لا يلزم ماهية اى ماهية الجسم من حيث هى هى وجوده الخارجى
فان من تصور جسما قد ما اوغير مساه لم يكن ولكن الشخص مساوقا لوجوده ولا متصور الجسم غير جسم
كما لزم ولكن فى تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار ما فى الذهن وجود م
ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا كاذى به امر فى الخارج وهذا القسم موجب
بالمعمولات الثانية كواجد الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة
فى الذهن وليس فى الخارج ما بطانتها فتنبه ايقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية
انما يلحق الوجود لا الماهية اى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى هى
فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ولكن المتصور لا انسانا حتى يلزم السابق واراد بقولنا
مولاة الناقص بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد هذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج
من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد اراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان
فاعلا موجدا او جزءا مقوما انتهى المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى اجزائها الداخلة فى قوامها يلحقها لنفس معهوميتها من حيث هو موقطعا النظر عن وجودها
الماهية المركبة كانت منصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم
للماهية المركبة وان اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود واراد بقولهم الامكان لا يوض
للبسيط اذ ليس فيه شائبة ان الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لا تصور عروضه للماهية البسيطة بدليل وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم
الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد اراد بالمجعولية الاحتياج الى الغير
فان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون احتياج
الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا عطف على
ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا لم تعقل ان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وستها فى الخارج

دجودم

Marfat.com

عن الفاعل الموجد كما مر في الرد الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الماهية من حيث هي
ذات مغايرات ما في الخارج عما اثره في الخارج الفاعل فيها واما ما اثره فيها هو الوجود فانه يرد
المصنف بعد لان البحث عما يلحق الماهية انما هو من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها في الخارج
او الذهني جاز كون من لوازمها فلا يخصص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وانه كما ان الماهية الممكنة
محتاجة الى الفاعل في وجودها في الخارج كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها ايما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود في الخارج كان الكلام
صحيحا والنسبة تكلفا وبعد ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان
المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب
ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا تعلق لها بجعل جاعل وتاثير مؤثر فانك
اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها ما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية و
بين تصورها بوسط جعل منهما فكون احدهما مجعولة لذلك الاخرى وكذا التصور ما، اثر الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا لها، اثره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه
يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعل الثوب ثوبا ولا
الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا اثنا في الخارج
فلس الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجودا انها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة
مجعولة وهذا المعنى مما لا معنى ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها بالمعنى الذي بيناه آنفا انه الحق الذي لا توهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك
الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد وا الى ضم بعض اخرائها الى بعض

ان ماهية المركب فقد
وانتفاء قطع النظر
عن وجودها في جزئه ثم

كما عرفت من كلامهم

وجد الاصح

Marfat.com

وبذا الاصطلاح الذاتي لا يصور في البسيط فهو والمركب شارك كان في موت المجعولية
بحسب الوجود والماهية الى انها، شروعي بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب
مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة
المقصد التاسع المركب اما ذاتي ان كان قائما بها وعرضه ان كان قائما بغيره والاول
ان يقوم بعض اجزائه بعض اجزائه منها والا اي وان لم تقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن
الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع فانه لابد
فيها من قيام بعض الاجزاء الى البعض وعلى هذا فحق بدء المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان
قيام بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بعلاقة بل يجوز ان يكون لها قيام الله بوجه آخر
ولابد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه
والمقدر خلافه والتالي اي المركب الذي موصوفه يقوم ثالث هو غير المركب واجزائه فانا
نقول ان يقوم اجزاء كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها بسرطا لقيام البعض
الآخر حتى يصور كون ذلك المركب واحدا جميعا لا اعتبارا او يقوم ج، منه بذلك
الثالث ابتداء او يقوم ج، الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الاخر بالثالث
بالواسطة التي هي ج، القائم به ابتداء المقصد الثامن اما الحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء
كان اجناسا او فصولا او غيرها او اعلم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج
عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور او تعلم بالضرورة ان مابه الاشتراك غير مابه
الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي الحكم على الماهية
بانها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ومختلفا بعارض
يثبوتي او سلب اي عارض سلبي لجواز كونه اي كونها ذلك الذاتي اعني مالس بعرض عام ما هيتها
كافراد الجنس الذي هو طبيعة نوعه فان افراده مختلفة بالتعينات التي هي امور عارضة
مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود سار في الماهيات الموجودة

والثبوت وممانعها تقدسلي موانه ليس معهوما الا الثبوت فقط وللاجمالات
امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يكون لها في ذاتي
في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا انما يقتضي التركب اذا كان صفة موجودة
او سلبية وممانعان تمام الحقيقة ولا تركب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي
او اجلافا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور مستند الى الماهية
لا مستند الى ما به الاشتراك والا لكان مشتركا مثله بل لابد ان يستند الى شيء آخر معتبرا
في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب بهذا العموم مستثنى عن قوله لانا ان تشاركنا
بعارض موتي او سلبي واما الاشتراك في عارض موتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر
موتي او سلبي فقط انه لا يقتضي تركبا اصلا المقصد التاسع لابد في تركيب الماهية الحقيقية
من مادة الاجزاء بعضها الى بعض او لوازم كل من الاجزاء عن الاخر لتحصل منهما ماهية
واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالواحد الحكم الكلي مدهي والمسمى للموضوع
واورد العكس فانه مركب من الاجزاء مع الاستغناء كل منهما عن الآخر والمجموع
فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منهما مستغن عما عداه فاسقط ذلك الحكم الكلي
واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء كلها والمفردات
باسرها محتاج الى جزء الملوي الذي هو الاجزاء والمفردات وهو ضعيف لان مسمى هذه الهيئة
الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجهما كافيا لكان المركب منهما
ماهية حقيقية وليس كذلك بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي
نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه وانه ذلك المزاج بعين الصورة
المعجونية جزء من المعجون ويحتاج الى جزء الآخر لحلوله فيهما ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي
في المباحث المشرقية واما جزء الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه
فهي محتاجة الى جزء الاخر الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان جعل المزاج عبارة

Marfat.com

وجعل جزء من المجون محاذيا الى الهواء لزم تركب الجوهر الذى هو المجون من جوهر
وعرض وقد جوزه بعضهم ممسكا بتركب السرير من جوهر القطع الخمسة وعرض هو سرعة
او الهيئة المرتبة عليه وقال والحق تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه
ودون تركبه من جوهر آخر عرض يعم بذلك الجوهر الاخر لان اللازم بطريق تأخر احد الجزءين
عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فيما مر واما العسكر فانه عبارة
عن مجموع الاجزاء فقط وهو الموجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام
في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحق في ان المركب
فيهما عن الاجزاء بأسرها وفي انه يترتب على الكل فيما يترتب على كل واحد من اجزائه
وفي انه يمكن ان يعتبر ههنا هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض لامور المتعددة وحدة اعتبارية
الا ان يكون الهيئة اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر فلا يلزم ان يكون العسكر امرا موجودا
في الخارج لانه يجوز عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يعلم به عاقل ثم انه لا بد ان يكون
الحاجة من الاجزاء اما من جانب واحد او من جانبين لانه لا يسلم الدور وذلك
اعني اسلم امها الدور فان احتاج كل جزء الى الآخر من جانبه واحدة واما احتاج
كل جزء الى الآخر جهتين فجايز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه
آخر وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو اجتماعهما
في شخص الهيولى وسماه في ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد
ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحده حقيقة ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما على الآخر
فان الجنس علة للفصل والا لم يسلم وكان الجنس منحصرا في حقيقة نوع واحد او نقول كانت
الفصول المعاملة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه
بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مسلم لمعلولها وان اردت بالعلة العلة

Marfat.com

الناقصه فلعل الجنس علة ناقصه للفصل ولا يجب ارسالها المعلولها انما المسلم المعلول
ای العلة التامة فقوله فلعل الجنس علة ناقصة ای بعض العلة التامة لحصار الجنس فی نوع واحد ولا کون المعلول
المتعاقبة لازمة لشیء واحد وفی عبارة الجواب اسدرک اذ یکفی ان یقال ان اردت
بالعلة العلة التامة الی آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحکماء وزبده هو ان الفصل علة
لوجود الجنس فی الخارج وذلک مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذکره بقوله قال الحکماء
الجنس امر مبهم فی العقل یصلح ان یکون انواعا کثیرة هو عن کل واحد منها فی الوجود
ولیس هو مطابقا لماهیة نوع منها تمامها وانما یحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل الیه
صار متعینا ومتحصلا فهو ای الفصل علة له ای لحصول العقل ای یجعله مطابقا لتمام ماهیة
النوع ویزیل ابهامه ای یعینه لنوع واحد من تلک الانواع التی کان صالحا لکل واحد
منها فهو علة لتحصله وتعینه فی الذهن لا انه علة خارجیة لوجوده او لیس للجنس وجود مغایر
لوجود الفصل فی الخارج حتی تصور منهما علة ولیس الفصل ایضا علة لوجود فی الذهن
فی العقل بین لا جابة حینئذ ولیس اخترعه المتأخرون لهم فانه لیس المقدار مثلا امرا متعینا ممتازا
فی الخارج یقترن به تارة کونه خطا ای فصل الخط المزایا عن مشارکاته فی المقدار به وتارة کونه
سطحا وتارة کونه جسما تعلیمیا کل ثم مقدار مخصوص هو فی نفسه الخط لیس ذلک المقدار
الا الخط من غیر ان یکون هناک شیاء ان یجتمعان فی الخارج فیتحصل منهما الخط ومقدار آخر
هو السطح لیس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعلیمی لیس الا نفس المقدار امر مبهم فی العقل
یحمل کل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا یطابق تمام ماهیة شیء منها بل صالح فی
نفسه ومطابقة لتمام الماهیة الموجودة فی الخارج التی ان یکون احدها مثلا انما الی ان
یقترن بفصل احد منها لیتحصله ویتحصله فاذا لم یقترن به بصورة فی العقل فصل من تلک الصور
لم یحصل له الصورة الخطیة المطابقة لها لماهیة الخط الموجود فی الخارج ولا الصورة السطحیة
ولا الصورة للجسم وتقرر لک من هذا الذی صورناه فی المقدار وانواعه انه لیس بین الجنس

فلا یلزم م

منحصلا ص

منها

الفصل

والا لم یعقل بینهما ذاتیة وهو الذی ذکرناه من توقف
الفصل علی تحصل الجنس

ابهامه صح

والعصمة

والفصل يمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود اخر بهما يتحدان
بحسب الخارج وجودا وحملا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج
لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اتم اتصال فرضت كالملازمة
والحلول في الصورة والهيولى وكلتاهما زيادة تحقق وقبول العام له مفهوم غير
مفهوم الخاص وبتحصل مفهوم العام بالخاص كالجسمية فيكون له بالكمل واحد من العام
والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة
فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو
الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه
موجود هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر
هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد وخارجي لم يصور حمل هذه الاشياء
بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبر بالحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي مما
انه يحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو
الانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان دخل في طبيعة الناطق واذا اخذناه من حيث
هو مفهوم غيره اي غير الناطق ينضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة
هي غيرهما كان كل واحد منهما جزء بالملك الماهية وبهذا الاعتبار يحمل كل منهما
على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو هو غير اعتبار
انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المجعول على الانسان
والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتباران فان الصورة
العقلية توخذ باره بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان
مفاهيما واحدا فلا يلاحظ تغاير بما يمايل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين
من حيث انهما تطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع

وكذا الفصل ويوخذ ماره بشرط لاشئ اى بشرط انها صورة على حدة تحث اذا انضمت
الى صورة اخرى كانتا معارين وقد تركب منهما ماهية مالية كالحيوان والناطق
اذا اعتبر الموجودين معارين فى العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان وكل
واحد من الجنس والفصل بهذه الاعتبار جزئ ما دة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض ويوخذ
لا بشرط شئ فيكون لها حيثان اذ يمكن ان يعتبر المعارين منها وعدم مقارنتها او
يعتبر الكل ما يجب المطابقة لما هيته واحدة وهذا هو الذاتى المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان
مثلا عليه اى على الانسان ان يدرس المفهوم من المتعارين فى العقل هو بينهما الخارجة
او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه بمعنى قد اندفع
بما حققناه من معنى الحمل فيقال من ان المحمول اذا كان غير الموضوع يلزم الحمل بالمواطاة
الحكم بوحدة الاثنين واذا كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون معدا لما يكون
هناك حمل حقيقى وهذا المقام يسعى مزيد بسط فى الكلام ليضبط به المرام وسوان
نقول لا اشكال فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى يحمل عليها بالمواطاة وانما
الاشكال فى تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتحدة بعضها على بعض ولذلك تحيرت
فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق
عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والحساس والكاتب والضاحك
الى غير ذلك وليس شئ من هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة
عنها عارضة لها كالحساس واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه
المفهومات التى ليست خارجة عنها لاشك انها متعارة فى الذهن بحسب انفسها وحقيقتها
ايضا فهذه الصورة المتعارة اما ان يكون صورا لشئ واحد فى حد ذاته بسيط لا تعدد فيه
او يكون صورا لاشياء متعددة متعارة الماهية وعلى التقدير الثانى اما ان يكون
ملك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه الاحتمالات

السلام

ثلاثة لا مرد عليها و قد ذهب الى كل واحد منها طايفة الاحتمال الاول ان يكون
ملك الصور لشئ واحد هو بسيط واما وجودا لكن بتنزع العقل منه ماعبارات
شتى هذه الصور المختلفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عن المركب في الخارج
ماهية ووجودا وآن حمل الاجزاء في الخارج موجوده حمل المركب فيه ولا امساك عليها
الا في الذهن وهو المجاز عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا
ماسلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تصور مطابقها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون ملك الصور المختلفة الماهية الا انها لامور
موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عبارة المركب ماهية لا وجودا
ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بملك الماهيات لزم حلول شئ واحد
بعينه في محال متعددة وان قام مجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه
وجود وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون ملك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات
متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عبارة المركب ماهية ووجودا وهو مردود
بان الاجزاء المغايرة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا
حمل بعضها على بعض فان المغايرين في الماهية والوجود وان فرض منهما اثنين ارتباط
اكمل يمتنع ان يعقل احدهما هو الآخر او يعقل المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد
يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا بطل ايضا ما يمكن به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل
منها ذات واحدة حقيقة واحدة صح حملها على ملك الذات وحمل بعضها على بعض فانه
ان تغاير الحمل المتعارف في المفهوم والاثنين وفي الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور
العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى
هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان معدوما موجودا خارجيا متأصلا
كالانسان واذا ارتد تغايره بحسب الخارج تعمم الكل حمل معنى الحمل ان المتعارفين مفهوما متحدان

Marfat.com

ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحده وجوار صدق المفهومات العديده عليه كقولنا
الخارجه مما لا شبهه فيه واعلم ان الماهيه المركبه من اجزاء خارجه اى غير محمولة
عليها للاكثر ان تكون مركبه من اجزاء محموله وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجه
باسرها فى العقل فلا شك انه تحصل فيه تلك الماهيه بكنهها وتكون المحمولة القول الدال على المركبه
مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهيه فلو كان لها
اجزاء محموله ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم تحصل منها صوره مطابقه للماهيه المفروضه
لان الصوره المطابقه لها هى الملتئمه من تلك الاجزاء الخارجه وان اشتملت عليها مع
لم تشتمل على امر زائد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محموله وان اشتملت على امر
زائد فذلك الزائد ان دخل فى الماهيه كان جعليها فاعلة للمادة والنقصان وان
لم يدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجمله مجموع الاجزاء الخارجه تمام جعليه المركب فى العقل
كما انه تمام جعليه فى الخارج فلو كان له اجزاء عقليه مغايره لتلك الاجزاء لكان مجموعها
ايضا تمام جعليه المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد جعليان مختلفان فى العقل
وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهيه من اجزاء غير محموله لا ينافى تركبها من اجزاء
محموله بل كل مركب خارجى او ذهنى فهو من جزء المشترك بينه وبين غيره كالانسان وذلك للحيوان
جنسا له واو ذهنى من جزء المختص به كالانسان فصلا له فكل مركب من الجنس والفصل
لا سطقس والاسطقس يخرج الجزء عن الحديه اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبه ما فارقه
عن الماهيه المركبه فان النسبه من الجزء والكل خارجه عنهما قطعا والجزء الخارج
الخارج خارج ولحق عندك ان المركب من الاجزاء الغير المحموله لا يجوز ان يتركب
من اجزاء محموله وان المركب من الاجزاء المحموله لا يكون الا سطقسا فى الخارج وقد عرفت
ما علة القصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل
باعتبار نوعين اى لا يجوز ان يكون للماهيه واحدة جزءان احدهما جنس للماهيه المركب

Marfat.com

لها ومن نوع ما والفرق فصل لها بمرها عن غيرها ثم عكس الامر فذلك الفصل جنس لها
مسركا تحتها ومن نوع آخر وذلك الجنس فصل لها بمرها عن النوع الآخر والانسان
كل منهما على الآخر وانه مح واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مسرك منه
ومن الوسس مثلا والناطق فصل له بمرها عن الوسس والناطق جنس له مسرك
ومن الملك والحيوان فصل له بمرها عن الملك بعد العكس الحال من الجنس والفصل
العاس الى نوعي الملك والوسس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان
هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا من الانسان
والملك بل مختلفان بالمهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق موهبة
العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو
اثر من اثار فصله النوع الاخير في الفصل القريب لا بعد ولا يكون لشئ واحد سواء كان
نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات
علتان مستقلتان فقد الفصل بالقرب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يكون بعدد
ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس
للحيوان والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات
لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها
بعلة اخرى دائما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ سيغني بكل من كل سواء كان
الواحد بالذات بسيطا وموظا او لا كما يجيء تقصده وان طبيعة الجنس في النوع قبيل
اعتباري بعدد افراده ذات واحدة لا بعد منها وقد العلة بالاستقلال لان
بعدد العلل ان الناقصة جائز قان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون
للجنس افراد وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي
الامور المعتبرة علة مستقلة فلزم توارد علتين مستقلتين لاثار الحساس والمتحرك

Marfat.com

بالارادة فصدان الحيوان للحواس لانا نعقل كل واحد منهما اثر لفصله فان جعلنا الفصل
اذا حللت عبر عنها بآثارها كالناطق لفصل الانسان ولما اشبه تقدم كل حس
والحركة بالارادة على الاول عبرنا بهما معا عن الفصل الحيوان ويكفينا في ذلك ايجاد الفصل
الاول لان العقل الاول هو تمام الجزء المميز فلا حوز بعده والا لم يكن شيء
منهما وحده فصلا بل الفصل هو ملك المركبة هو مجموعهما معا فاذا ركبت ماهية من امرين
متساويين لم يكن لها فصل لهذا المعنى ولو اردنا بالفصل الاول الجزء المميز للشيء عن
جميع ما عداه لم يمتنع تعدده في الماهية المركبة من الامور المتساوية واستعانة بالعلة
كون كل جزء منها فصلا برأسها وبالجملة اذا حمل التمام المعتبر في الفصل الاول صح للجزء المميز
ان يمتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان حمل صح للجزء لم يمتنع تعدده في ماهية
ليس لها جنس واحد فيما لها جنس تتوقف على العلية الوقوع الثالث لا يقوم فصل قريب
الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك لقوم نوعان في مرتبة واحدة فللبسيط اثران مما
جنسان ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الاول بسيطا فالاولى ان يعلل فيختلف منع
معلوله لان جنس كل من النوعين لا توجد في الا النوع الرابع وهو نوع النوع الثالث
المتقدم انه اي في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة
فح لم تختلف المعلول عن علة المساواة اما سواء كان علة ما او جزءا منها وهو نوع
الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل الاول لا يقوم جنس في مرتبة واحدة لاستلزام
التحاف وحدة الا لقوم نوعان فح مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا
نوعهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الوقوع ضعفه ظاهر لابتنائه على ان الفصل الاول
علة للجنس في الخارج ونظر جعله اي جعله كل ذكر وضعفه مما لخصناه واوضحناه وحق كلامهم
في الجنس والفصل وعلة كون الفصل له فان قلت هل يمكن هذا الوقوع على الخفة او لا قلت
اما انفكاك الحال من الخارج عن الجنس والفصل فلا يمنع منه علة لجواز ان يكون معلوما في كل منهما

Marfat.com

ابهام من وجه فيتحصل الآخر مع ممتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها
عموم من وجه واما بعد والفصل الوحد فلا يجوز ان يكون الواحد منهما ان يحصل به الجنس بعد
صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا
معوما له وان لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا اذا كان
للماهية جنس فاما المركب من الامرين المتباينين ومن لا يصور فيه ابهام ويحصل فلا منع
من بعد والفصل الوحد فيه واما تعوم الفصل الوحد للنوعين في مرتبة واحدة فسلام انه
يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيانه في حاله واما مقارنة الخمسة في مرتبة واحدة فانها
كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع
واحد لزم ان يكون لماهيته جنسان في مرتبة واحدة وذلك بطريق لانه لا يحصل حينئذ كل منهما بالفصل
وحده والا لكان النوع متحصلا دون الجنس الآخر فلا يكون حاصلا بل يحصل كل منهما بالفصل
والجنس الآخر ولما كان كل منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في حصول الآخر عما يحصله في
فسلام انه يكون لحصول كل منهما على ما فصله لحصول الآخر فسلام الدور المقصد الحادي عشر
في الماهية كالانسان مثلا قبل الشركة اي لا بشرط من فرض وقوع اشراكها وحملها على كثيرين
وفي التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشراكه من امور متعددة
بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وبا عبارة عنها مع فرض
اشراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم بعدمه الكاتبي
ان اردت بالمعين موضوع التعين وحده فلا نسلم ان التعين عرض بل هو عارضه
ووجود الموضوع في الخارج لا نسلم وجود عارضه فانه الا ترى ان الجنس العارض للموجودات
الخارجة ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والموضوع فلا نسلم انه اي المعين
بهذا المعنى موجود فانه يمنع وجود التعين كيف نسلم ان مع موضوعه موجود ان بل الموجود عنده
هو المعروض والجواب ان المراد بالمعين الذي اوعبنا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة

ابهما

الا بامه

ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لان التعين الموجود غير الطارح وهو الموجود الطارح في الخارج

Marfat.com

لعاقل في وجوده وليس معنوه معلوم الانسانية وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه
زيد كما يصدق عليه انسان فاذن هو الانسانية مع شيء آخر ينضم اليه التعين فيكون ذلك الشيء
الآخر زيد فوجود ذلك الآخر هو المطلوب ثم انه لما تركب الشخص المعين من الماهية
والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم والفصل يكمل باهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك الماهية النوعية تكمل بموميات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية
الانسانية مثلا وموجود آخر هو هذا المشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لصح حمل الماهية
على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني النوعية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى
ماهية النوعية الكلية والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا حصول لكل مشخص صورة
في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور خارجية لا تنتسم
صورها في ذات النفس بل سبيلها الاشارة هكذا صور الماهية المشخصة انما تنتسم في الآلة ولا يتناولها
الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من ان نوع شأنها العقول
امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مختلفة بسيطة
والمشخصات تحصل موميات تنتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص مغايرة في
الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر الى الوهم فلا مغايرة
في هذا الوجود من الماهية والمشخص ومن هنا ظهر انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما
الطبايع والمفهومات الكلية فنزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج
بعينه فقد اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها الزمانية

نوعية وتشخص كما يفصل الماهية

يكون

Marfat.com

ان یکون الامر الواحد بالشخص فی امکنة متعددة متضادا بصفات متضادة لان کل موجود
خارجی هو بحیث اذا نظر الیه بقطع النظر عن غیره کان متعینا فی حد ذاته غیر قابل للاشتراک
فیه بدیهة واذا اراد ان یکون الامر موجودا اذا تصور فهو فی راسه اتصف صورته العقلیة بالکلیة
علی المطابق لکثیرین لا یعنی الاشتراک منها بالفعل وهو باطل لما مر انفا فکل الموجود
الخارجی معین فی نفسه فلا تکون صورته المخصوصة مطابقة للکثیرین واذا اراد ان یکون الخارج
موجودا اذا تصور وجود شخصه متحصل منه فی العقل صورة کلیة وذلک بعینه بدیهة
فیقال لا وجود فی الخارج الا للاشخاص والطابع الکلیة منتزعة عنها فلا نزاع الا فی العنا
واما ما یقال من ان الطبیعة الانسانیة مثلا حاصلة فی نفسها للعدیدة والکثیر فصحاح
الی ان یتکثر بها فاذا کثرت بتکثر الفاعل ووجدت تلک الکثرة فی الخارج کان کل واحد
منها عین تلک الطبیعة فکون الطبیعة الانسانیة موجودة فی الخارج علی انها مکثرة لا علی انها
متصفة بالوحدة حتی یلزم ذلک المحذور فجوابه ان کل واحد من تلک الکثرة لا بد ان یشتمل
علی امر زائد موجب وتشخصه فلیس شیء منها عین تلک الطبیعة ولو کان کذلک لکان کل واحد
من تلک الکثرة عین الآخر منها وهو باطل بدیهة وقد اصحح الامام الرازی علی کون
العدم امرا وجودیا بانه لو کان عدمیا لکان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان
لان العدم المطلق لا یتمیز غیره فکیف یتمیز غیره واما عدما مضافا فوجه اما ان یکون عدما
للنعت العدمی فیکون هو وجودیا واما ان یکون عدما للنعت الوجودی
کان عدما فهذا النعت عدم العدم فهو وجود والنعت الآخر مثله فیکون هو ایضا وجودیا
وان کان ذلک النعت الآخر وجودیا وهذا النعت الذی نحن فیه مثله فهو ایضا وجودی
فثبت ان کون النعت عدمیا یستلزم کونه وجودیا هذا خلف فیکون وجودیا والجواب لانا
انه لو کان النعت عدما لکان عدما ولنا نلزم ذلک او کان العدمی بمعنی العدم او مسلما له
وهو ممنوع لان العدمی بمقابل الوجودی کما ان العدم بمقابل الوجود فلو کان العدمی

کیف

عدمًا للحاصل الوجودي وجودًا ولیس کذلک بل المراد بالوجودی ما یکون ثبوته للموصوف
بوجوده له ای الوجودی ما لا یستقل بنفسه بل یقوم بغیره ویکون قیامه بوجوده له کالسواد
والقیام بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا بکونه کذلک ای ثبوته بموصوفه
باعتبار وجوده فی العقل والاضافة الیه کالجنسیة والفاعلیة بالجسم اذ لیست الجنسیة
قائمة به فی نفسها بل ثبوتها له والاضافة بها انما هو فی الذهن وهو ای الوجودی بالمعنی المذکور اعم
من الموجود لا مطلقا بل منه ومما یجوز وجوده الخارجی لا یعرض له الوجود ابدا کالسواد
المعدوم وایما فالمخصص لمعنی الوجودی انه معلوم یصح ان یعرض له الوجود الوجود عند قیامه
بموجود فالسواد مثلا وجودی سواء وجد اولم یوجد اما صدق الموجود بدون الوجود
ففی الموجودات القائمة بذواتها واذا کان کذلک لم یکن الوجودی مسلما للموجود فلا
العدمی مسلما للعدم ویعرف من هذا الذی ذکرناه تفسیر الوجودی بما قیل انه ای الوجودی عند
من شأنه الوجود الخارجی سواء وجد اولم یوجد وبالجملة فلو کان العدمی هو العدم لکان الوجود
هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغایرة لمفهومی الوجود والعدم غیر متناهیة فلا یلزم من
انه لا یکون النعت وجودًا ان یکون عدمًا او کان الوجودی مالیس بعدم فیکون جمیع الامور
الاعتباریة وجودیة او نصدق علیها انها لیست نفس معلوم العدم ولا قائلة به فان قلت
الوجودی والعدمی قد یطلقان بمعنی الموجود والمعدوم ایضا وهو المناسب للمقام اذا لم یکن
النعت موجودًا کان معدومًا قطعا قلت فی کتاب باز النعت اذا کان معدومًا لم یکن
عدما لشیء آخر بل کان شیئا معدوما فی نفسه وهو ظاهر واما المتکلمون فقالوا النعت امر عدمی
لوجهین الاول لو کان النعت وجودیا لتوقف اتصاف الی لما هیة علی امر ها وغیرها
موصوف علی اتصافها الیها فیدور واجیب عنه بان الماهیة ممتازة عن غیرها بذاتها لا باتصاف
النعت الیها وفیه ای فی هذا الجواب نظر او مرادهم امتیاز حصة من الماهیة عن حصة
اخری منها او لولا امتیاز احدیهما عن الاخری لم یکن اختصاص النعت باحدیهما واتصافه

Marfat.com

الهما اولى وذلك اى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الكون
ان يقال الانضمام مع الامتياز زنا وان كان متعددا بالعدد انا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص
الفصول بعض الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام
لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا الكان متعينا
فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه فهو اى كل واحد من التعينات مشارك
للتعينات الاخر في كونه تعينا وممتاز عنها بتعين اخر فيتسلسل او ينتهي الكل الى ذلك
التعين الاخر واجب عنه كونه تعينا اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض
للتعينات وهي مباينة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين زايد هو الاشتراك في
كون التعين من العوارض قال المصنف وهذا باطل لان كل تعين اى كل فرد من افراد
التعين مشارك للماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما
في نوعه ام لا بل الحصر نوعه في شخصه وتعينه عن ماهيته لانه لا يعقل السركة بخلاف ماهيته وتنم
بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لانسلم ان كل تعين له ماهية كلية بل يتميز عنها العقل وهويته
ودعوى الضرورة ممنوعة مسموعة كيف والقاعدة القايلة بان كل موجود خارجي كذلك
مخصوص عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين موجود في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له
اشتراك ولا يعقل الماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من السركة على ما مر بتفصيله
لا يراد الانسان والحق ان هذين الدليلين المختلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على
كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه نفس الهوية
الخارجة ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اى كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها
بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي جاء المتكلمون لنفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا
عليه من الوجهين فاذا انتفى لغط فان الحكماء مدعون ان التعين امر موجود على انه
عين الماهية بحسب الخارج وممتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون مدعون انه ليس موجودا

Marfat.com

زائدًا على الماهية في الخارج منضمًا اليها فلا منافاة بينهما كما يرى المعتزلة
قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجودها التعين ان علل بالماهية بان يكون
معتصمة لتعينها اعتصامًا تامًا اما بالذات او بواسطة ما يلزمها اظهر نوعيها في الشخص الواحد الحامل
للماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها
التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المسلمة اما هذا اذا كان تعين الماهية زائدًا عليها
وانضمامها اليها ولكن الاعتصام واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها
عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى عن رأيهم فلا يتصور هناك تعدد واصلًا بل هذا اقوى
في الامتناع التعدد من الحصار الماهية في شخص واحد والا اي وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل
بما حل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين
في نفسها لم تصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا
يعلل ايضًا بما ليس حالًا في الماهية ولا محلًا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء
فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون الآخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل
بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات
كهيولیات الافلاك القابلة لصور الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بالعرض
بان يتخذها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب
القرب والبعد من الفلك فلذلك تعددت اشخاصها وادام تعدد العامل بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة الجر الماهية الحالة في شخص واحد ايضًا كهيولى كل فلك بالنسبة
الى صورة النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد الافراد الماهية الواحدة انما يكون
بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين انه ما لم يتعدد مادي وسع فردًا ومفارقًا فنوع مجرد
في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها
فيلزم الانحصار في واحد بعاد لم لا يجوز ان يكون للمجرد غير المادة الجسمية تعدد بتعدد المحل
كما مر

فحل ٥

او ذاتًا

اما ذاتا او استعدادا ولما كان العقل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وانما لم تكن ماديته اى حالة في المادة لتعلقها بالمادة البدنية والتصرف فيها في حكم المادیات فتتعدد بحسب تعدد المادة لان المتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية متعددة الافراد معللا في العقل اى تشخصه بماهيته او لوازمها الخاصة نوعه في شخصه ولم يعلل اى يكون تعينه معللا بغيره والحصار في شخص واحد تتعينه عندهم بصورته او بشخص السيولى معلل عندهم بالصورة المادية فيها لا بالماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بينوا ذلك على عدم جوازه وان كان تشخص العقل بعلل فيه لزم الدور الذى ادعيتموه وان كان تشخصه بعقل آخر لزم التسلسل لانا نعلل الكلام الى تشخص ذلك العقل الاخر وحاصل انه لو صح ذلك لكان على انحاء تعدد افراد الماهية النوعية اما بكون تعينها للزم تسلسل العوامل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها من اجزاء لا تتعدد افراده والجواب عن اعتراض الفضلاء بان تعينه اى تعين القابل معلل بما عرض لحقه لا استعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم كالحدوث حيث قولهم والجواب انا نختار ان تعين الشخص للماهية اى تعين تلك الماهية القابل امور حالة فيه سابقة عليه وذلك لا يستلزم تشخص او معلل امور اخرى متعددة على التشخص الاخر وهكذا الى غير النهاية لانا نجيب ان نقول فلم لا يجوز ان يكون تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اى على سبيل التعاقب الى غير النهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل انه يجوز ان يكون للمباين بالنوع خصوصية بها يتشخص معنى واذا تعدد الفاعل المباين تعددت افراد الماهية وفيه ما فيه من حمل هذا الاعتراض والسلام على ان التعين نفس وجودها فيقال لو كان تعين الشخص الذى يشاركه في نوعه وجودها لكان له علة ان كانت الماهية المقومة نوعها تشخصها وان كانت القابل فتعين القابل وان كان بالعقل فان كان تعين العقل الذى

تعلقه

بعضهم

ان يكون له

وان كان بالمعلول لزم الدور والكل باطل لما لحوز ان يكون العلة امرا عدميا فلا يكون العدم امرا
وجوديا وقد تعالى في اثبات كون العدم عدميا العدم معناه انه ليس غيره وهو سلب ولا وجود له
في الخارج ومع ذلك فهو السلب انكر تموه ليس هو العدم بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم
عدميا كون الملزوم كذلك وما وقع من مباحث الماهية وما يعرض لها في بعضها الى العدم
شيء من الامور العارضة لها ما لعدس الى الوجود فقال المرصد الثالث في الوجوب والامكان
والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد سبعة الاول في صورانها وكذا صورات ما يشتق منها
اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية لا يمكن لاحد على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات
الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان ليس كوبه حيوانا وممكن كوبه كاتبا وممتنع كوبه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال ومن رام بيانها بعد عرف كل واحد من السلبة اما ما عدا الاخيرين او بسلبة اذ لم يرد
على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له الممتنع فما لا يمكن عدمه او ما لا يمكن
وجوده وآ واصل لها الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا في السلبة
الآخر الا ترى انه عرف واجب الوجود بما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فيأخذ كلا في السلبة
وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا
بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما معا وانه دور ظاهر بين
على ذلك بعرفات يساوي منها هذه الامور فقال الوجوب امتناع العدم او لامكان العدم والامتناع
وجوب العدم او لامكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون
هذه التعريفات صحيحة ولا تنبيه بالناس الى شخص واحد وقوله لكن الادراك في قوله تصورانها ضرورية
يعني انها حاصلة كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض
الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالنسبة على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس والامكان
الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود ولا
الامتناع فهو مساوق للوجود والامكان لما لم يصل الى الوجوب لم يقرب بلا الوجود وما هو اقرب الى اجلى

كما اظهر من عشرة واعلم ان الوجوب تعال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهي ثلث فالاولى استغناؤه
في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية كونه ذاته
لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشيء الذي باعتبار الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين
الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فلما سيأتي ان الواجب اذا اراده مبدأ الوجوب
وهي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم اما تغاير فلان الخاصة الثالثة عين
الذات فانها بهذا المعنى عبارة عن جميع ما عداه والثانية نسبة موجبة بين الذات والوجود والاولى
نسبة سلبية مرتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء كلي تحقق في وجوده الوجود
الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يمتاز الذات عن الغير وبالعكس فافهم
هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب ولكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكام اي
احكام الوجوب من كونه وجودا او عدما وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي
والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين الخواص
وكذا الامكان تعال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى اتصافه في وجوده الى غيره؛
الثاني بتبعيته اتصافه ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه
الثلاث ايضا متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب المقصد الثاني ان هذه امور
اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يصور
لصفته ايضا وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما
ممكنا او واجبا لا يجوز ان يكون ممكنا والواجب اذا لحقته اولا
الاقسام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا هذا خلف وان كان
الوجوب واجبا لكان له وجوب اخر ويتسلسل وجوابه ان كما لا يجوز التسلسل يمتنع لزوم التسلسل
او قد يكون وجوب الوجوب نفسه على ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون
وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم

Marfat.com

وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب
نفسه هل كيفه نفسه من الوجوب و وجوده فالكون هو الكون بعينه وتمام الكلام في الشق الاول وجوابه
اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب فلم لا يجوز ان يكون
حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوده لذات الوجوب ولكنه اي الوجوب
كذلك الواجب فلما لم يلزم لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب
نفسه واحدة عندنا فلم يلزم من كون الوجوب ممكنا الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لانه
يقول الواجبية عنده نفسه معلله بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية قلت
فلم لا يقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع بدل جاز خلو الواجب عن صفة
الوجوب فلا يكون واجبا وهو خلف قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه ممتنع
نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوهم الثاني وهو الاولى انه لو كان الوجوب موجودا
فاما ان يقوم بالماهية وبطلانه لانه نسبة بين كيفه عارضة لنفسه من الماهية والوجود فتكون مباينة لاحدهما
مرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف تكون بعضها واما ان يقوم بالماهية وبطلانه حيث بين الوجوب
على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتوقف كونه جزء من ماهيته على
ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ناقصة ومن اجاب عن هذا الوجه بانه مع كونه نسبة فعال لكنه
انما يقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع بدله خلى الواجب عن صفة
الوجوب فلا يكون واجبا وهو خلف قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه ممتنع
نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوهم الثاني وهو الاولى انه لو كان الوجوب موجودا
كان المستند ايجاد ما الوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع ايجاد به اذ الذات عن الغير وفي
الملخص ان ايجاد ما الوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا يسلم انه بجعل وان اريد به استحقاق
الوجود فهذا لا يصلح ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول
منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية موجوده واما الامكان
فلهذا الوجه لعله اشار الى الوهم الاول فعلى لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا

Marfat.com

فاعل کافی و اجماع کونه صفه للممکن کان موصوفه اولی منه للکافی اما واجبا او ممکنا فالکافی
بالوجوب فکافی الممکن واجبا هف وآن کافی ممکنا بعلیا الکلام الی امکانه وننقل
فالکافی الامکان الاعم علی قیاس ما مرّ فی الوجوب ولم یشر به الی الوجه الثانی کما یوهمه العبارة
اولا دلیل علی استحالة کونه صفه قائمة بالممکن بخلاف الوجوب اذ یلزم منه کون الماهیة واجبة
قبل وجودها کما سیاتی وقد یتکلف لاجراء الثانی فی الامکان فیقال لو کان موجودا لکان اما
بعض ماهیة الممکن او وجودها وبطل کلا منهما کونه نسبة بین الماهیة والوجود او کائنا بالغیر علیها
فانها بهما فتکون معلولة لهما او تستحیل استفادتها امکانها الذاتی مرة اخری والا لم یکن ممکنة فی حد ذاتها
والعلة متقدمة علی المعلول بالوجوب فذلک الوجوب اما بالذات وهو فی الممکن واما بالغیر
والوجوب بالغیر فرع الامکان الذاتی فللممکن. قیل امکانه امکان آخر ووجه آخر وهلم جرا
ای الامکانات لغیر فرع الامکان الذاتی فللممکن قیل امکانه امکان آخر سابق علی الوجود
لانه الشیء یمکن وجوده فی نفسه فهو صدق غیره والصفة الثبوتیة متاخرة عنه ای عن الوجود
فان قیام الصفة الموجودة بالموصوف بها فرع لوجوده فلا یکون الامکان صفة موجودة وربما
یسمی بهذا الوجه الآخر فی الوجوب کما استعمله الامام الرازی فقال الوجوب سابق
علی الوجود وسمی ذاتیا لان الحاجة الماهیة لوجوده یستتبع وجوده عقلا ولذلک صح ان یعلل
اقصی ذاته وجوده ووجد الصفة الثبوتیة یستحیل ان یسبق علی وجود موصوفها سعادیا
وکفینا فیه الاستدلال علی کون الوجوب او الامکان امرا عدمیا امتناع تاخره عن وجود
الموصوف والحاجة فی ذلک الی بیان العدم فلا یتوجه علینا انا لا نسلم عدمه لجواز
ان یکون معه وح یقول لا سلمنا ان الامکان او الوجوب یمتنع تاخره عن وجود موصوفه
وکل صفة ثبوتیة لا یمتنع تاخرها عن وجود موصوفها مثل کتب تاخرها عنه ویکون هذا الدلیل
مطردا فی کل صفة یمتنع تاخرها عن وجود موصوفها کالحدوث ونظائره ضابط مستمل
علی قاعدتین ذکرهما صاحب التلویحات احدهما اساس الوجه الاول الدال علی کون

امام شمس الدین منصور

Marfat.com

كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا وانما نه اساس وجه الآخر الذي يستدل
به الوجوب انه اذا كفى فيه ما مساع التالي ان كلما تكرر نوعه اي شخص يعرض نوعه
معهوده فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فرد امنه اي فرد كان موجود
وجب ان يصدق ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه
حصة ومرة على انه ضعفه فانه يجب ان يكون اعتباريا لانه وجود له في الخارج والا لزم التسلسل
في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا كما العدم فانه لو وجد فرد منه لعدم ذلك الفرد
والا لكان العدم حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة لا تصور انفكاك
موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف انه كذلك فيلزم حدوث
العدم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما والموصوف به اولى
بالعدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد يبقى والا انصف بالفناء واذا كان
البقاء فانيا لم يكن الباقي ما فيا والموصوف فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها
فيكون هناك موصوفة اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة
فتنقسم الوحدة والعين فانه لو وجد لكان له عين آخر وقس على هذا فيلزم ان يكون
هذه الامور وامثالها وجودية وذلك الشيء الباطل قال المصنف والمنع ما ذكره
من ان وجوب الوجوب نفسه وملخصه انه ما فرضه غير الوجوب فانه لا يكون واجبا
الا بوجوب يقوم به واما الذي فرضه الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد
على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المعلولات
وكذا الكمال فانه بظاهر هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي ان ذلك اي وكذا
اعتباري انه كل ما يجب من الصفات تأخره من الوجود اي وجود الموصوف
كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا الخ ان يكون من المعقولات الثانية او لا يجب
ان يكون موجودا لماهية متأخرا عن وجودها بل بمنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية

وامثالها

واما لها فانها صفات للحق ما حرها عن وجود موصوفاتها فيحب ان يكون الاعتبار به اذ
لو كان وجوده لحاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة وانه محال بالضرورة
فهذا ما وكرناه في القاعدة من ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه
مهدا جدفا لمؤنة التكرار عما فاحتفظ به واعتن بشانه واستعمله في ملك الموارد المتعددة
فيه ليتكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع
التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والذكر
ومواداها نحو قولنا الامر وذلك لان البحث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع اللاشيء
الوجود وامكان الوجود والعدم هي جهات ومواد في القضايا المخصوصة نحو قولنا
الشيء في وقت يكون اخص من جهات القضايا ومواداها فان المجعول في الذهنية قد يكون وجود الشيء
في وقت وقد يكون معهوما الخروج اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموصوف صفة كالسواد في قولنا
زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموصوف بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في
الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواداها
عارية في الكل فمعنى قولنا ان يكون اسود او اعمى او ممتنع او ممكن كما يقال زيد يجب وجوده او
يمتنع او يمكن وجوده الا خبر هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب بالوجود الذي
يجب الحكم بثبوت السواد له او عدمها وكذا الحال في الممتنع والممكن والا اي وان لم نعتبر جهات
القضايا ومواداها بان كانت عنها لكانت لوازم الماهية واحكامها لذاتها اي كانت
تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن بصدده وذلك فادا قلنا الزوجية
واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك
اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي من الاربعة والزوجية
غير الوجوب الذاتي الذي من الشيء ووجوده الذي ان الاربعة واحدة الزوجية
وللواحدة الوجود ونفسها وان الزوجية واحدة الحمل والصدق على الاربعة لا واحدة

Marfat.com

الوجود فی نفسها وکعضه ما صورناه لک فلا تعجل علیه وقد زعم بعض الملحدین انتها
ای بذره ..... الامور السلامه سوی الامساع اولم یدع احد کونه وجودیا امور وجودیه لوجوه ملائمه
عاریه فی کل واحد من الوجوب والامکان: الاول الوجوب لوکان امر اعدمیا لتحقق
الاما عسار التعلل له اذ لا تحقق للعدمیات فی انفسها انما تحققها ما عسار العقل لها فلزم
ان لا یکون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والثانی بطلان الواجب
فی نفسه مع قطع النظر عن غیره سواء وجد فرض من العقل ام لا بوجد فرض اصلا بل ولو فرض
عدم العقول کلها وهو لا یصور ان یوجد منها فرض الوجوب مطلقا لم تقدح وذلک فی وجوب
الواجب ولم یخرجه الواجب عن کونه واجبا وهکذا الحال فی الامکان: فیکون کل منهما وجودیا
والجواب النقض بالامساع والعدم اذ کل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل
ام لا لم یوجد ولیس شیء منهما موجودا بالضروره والاتفاق والحل ان یقال انضاف الذات
الی الجواب بالحمل
بصفه فی الخارج او فی نفس الامر لا بعضی کون تلک الصفه موجوده فی احدهما الا تری ان زیدا
اعمی فی الخارج ولیس العمی موجودا فیه وذلک لان الموجود فی الخارج انما کون الخارج ظرفا لوجوده
لا ظرفا لانصاف شیء آخر به وکذا الحال فی نفس الامر فلا یلزم من کون الصفه کالوجوب والامکان
مثلا عدمیا اعسار ما ان لا یکون شیء موصوفا بهما فی نفس الامر الثانی ان یعنی اللا وجوب
وهو عدمی لصدقه علی المسمع فان المسمع لا واجب فهو وجودی والثالث ارتفاع النقیضین
وکذا یقول الامکان بعینه اللا امکان: وهو عدمی لصدقه علی المسمع فالامکان وجودی
والجواب النقض بالامساع ای بعینه وهو الامساع عدمی لصدقه علی المعدوم الممکن فیکون
الامساع وجودیا وکعضه ای نحس الجواب بطریق الحل ان ارتفاع النقیضین بمعنی الخلو
عنهما ای سحل ان یخلوا عنهما المفهوم من المفهومات عنهما معا فان لا یصدق شیء منهما علیه فلا نسلم
ان لا یصدق علی الف مثلا وانه واجب ولا انه لیس بواجب اولا یصدق علیه انه ممسوع ولا انه
لیس بممسوع لکل موجود ممکن فان لا یصدق علیه المفهوم من قولنا ممسوع ولا ممسوع
ای متناول لا

فی شیء

فی شیٔ ما یصد ما علة معا ولا یرتفعان عنه ما یصدق علیه شیٔ منهما واما ارتفاعهما معنی خلوهما
عن الوجود فلا استحالة فیه بل یجوز ان یکون الوجوب واللا وجوب وکذا الامتناع واللا امتناع
معدومین معا فی الخارج والسر فی ذلک انک اذا اعتبرت ثبوت معلوم الوجوب مثلا لشیٔ
کان بعضه رفع ثبوته له فلا یجتمعان ولا یرتفعان واذا اعتبرت وجود معلوم الوجوب
فی الف کان بعضه رفع وجوده فی الف فلا یجتمعان ولا یرتفعان الخ ولیس بعض وجود الوجوب
فی الف وجود معلوم اللا وجوب فیه حتی یلزم من عدمه اللا وجوب اعنی ارتفاع وجوده
فی الف ان یکون الوجوب موجودا فی الف الوجه الثالث هو الذی سبینا انه امکانه لا ای
امکانه عدمی ولا امکان له ای لیس له امکان واحد لعدم التمایز بین العدمات فلا یکون
فرق بین الامکان المسمی بالامکان فلو کان الامکان عدما لم یکن الممکن ممکنا وکذا الوجوب
لا فرق بین قولنا وجوبه لا وجوب له وهو ای هذا الوجه قریب من الوجه الاول لان
محصولهما انه لو کان الامکان او الوجوب امرا عدمیا لم یکن الممکن ممکنا او الواجب واجبا الا
ان الملازمة هناک بینة بان العدمی لا یکون فی الف الا باعتبار العقل وههنا بان اللا عدم
لا تمایز بینهما والفصل هو الفصل بقولنا امتناعه لا ولا امتناع له واحد وکذا عدمه لا
ولا عدم له واحد الخ فلو کان الامتناع او العدم عدما لم یکن الممتنع ممتنعا او المعدوم
معدوما وامثال هذا الکلام قولنا امکانه لا معناه انه متصف بصفة عدمیة هی الامکان وقولنا
لا امکان له معناه سلب تلک الصفة العدمیة عنه وکما ان فرقا بین اتصاف الشیٔ بصفة موجبة
وبین سلب اتصافه بها کذلک اتصاف فرق بین الاتصاف بصفة عدمیة وبین سلب الاتصاف
بها ولیس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامکان بل لک طردها فی کل ما حاولت اثبات
کونه وجودیا من الصفات الاعتباریة التی یتصف بها الاشیاء فی نفس الامر کالوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغیرها ولما ذکر ادلة معتاله بعضها یدل علی وجودیة الوجوب والامکان
وبعضها علی عدمیتها اشار الی قانون یتوصل به الی نفی الاشیاء التی اختلف فیها وقد ذکرناک

معلوم ج

قال بعض الفضلاء لعل اولا واله کما وکرره انه لا فرق
بینهما فی الخارج لعدم التمایز بین العدمات
لانه لا فرق بینهما فی نفس الامر
انتهی کلامه
منه

اولہ متعالہ فعال از شئت نفی سئ فعل اما ہو وجودی او عدمی ای اوا اردت یعنی کا لوجوب
مثلا بالکلیہ فعل لا وجوب اصلا اولکا ز وجوب فاما از یکون وجودیا او عدمیا وکلا ہما بط اما کونہ
وجودیا فمدلول کونہ عدمیا اولا نہ لو وجد الوجوب مثلا لکان الماز امدا علی ذات الواجب اولا
یکون از امدا علی ذاتہ اولا نہ لو وجد لکان وجودہ اما از امدا علی ماہیتہ اولا یکون از امدا علیہا وبطل کلا
ز الزیادہ وعدمہا مدلول ناقصہ واما کونہ عدمیا فمدلول کونہ وجودیا وکذلک کل مسرک من قسمین
او اقسام ممکنۃ بعینہ سئ قسمہ او اقسامہ کولک لوکان الوجود موجودا لکان الماز اما واجبا او ممکنا
وکلا ہما بط وکولہ الکرامیہ لا یکون زوال العالم بل ہو امدی لانہ از زال لکان زوالہ اما بسبب
او بامر عدمی کعدم الشرط او وجودی موجب کطریان الضد او مختار والکل مح اوسئ مدلولہ بینہما
متعالیس فیہ کان یعال لوکان العالم موجودا لکان اما قدیما او حادثا وبطل کل واحد مدلولہ ناقصہ
وکثیر من شبہ القوم علی الاسماء الی یردون نفیہا من ہذا القبیل الذی ینبہناک علیہ وعلی وجہ
کلی فتترکہا ای نترک ملک الشبہ الکثیرہ ولا مدکر بما فی مواضعہا لانہ ای لانہ ذلک الکثیر
من الشبہ فائدۃ لا اولا نظرا الی المعنی ودکرہ ثانیا نظرا الی اللفظ عندک بعد الوقوف علی المراد
العام ایرادا او ابطالا لما علی طرف التمام یعنی قد نبہناک علی ما قد ایرادہا او ابطالہا علی وجہ کلی
فالوفی فہی بعد وقوفک علی ذلک المراد قد سہل علیک ایرادہا وابطالہا فلا حاجۃ بنا الی البحث
بہا فی مواضعہا قال المیدانی قولہم علی طرف التمام مثل یضرب فی سہولۃ الخاتمۃ وقرع الملام
والتمام بیت ضعیف یشتد بہ خصاص البیوت من القصب ای فرجتہا یعال انہ بیت علی قدر
قامت الرجل المقصد الثالث فی اثبات الواجب لذاتہ وہی اربعۃ احدہا انہ ای الواجب
لذاتہ لا یکون واحدا بالعدد والا لزم من ارتفاع الغیر ارتفاعہ لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلۃ فلم یکن الواحد لذاتہ واجبا لذاتہ ہذا خلف واعترض علیہ بانا لا نسلم لزوم ارتفاعہ
من ارتفاع ذلک الغیر انما یلزم ہذا اذا لم یکن واجبا لمعنی وجودہ اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما
یلزم من ارتفاع العلۃ اذا کانت منحصرۃ فی ذلک الواحد الذی ارتفع اما اذا کان لہ علۃ اخری

Marfat.com

فلا وانضما رما كان ارتفاع ذلك العدم الى آخره الى جاز ان يستلزم الى والجواب ان موت الوجوب
لما كان معصيا وانه انتفاء تاما لم يصور ان يكون بعد ذلك الثبوت معللا بالعدم والا لزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالعدم لم يكن معللا بذلك
بل يكون بعد ذلك العدم فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاع الذي هو ممكن في نفسه لامتناع
تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في
وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه الى غيره ولا يخفى ان تنافي لازميهما وتنافيهما انه لا يكون
الواجب لذاته مركبا لان من اجزاء مركبة في الخارج ولا من اجزاء مركبة في الذهن والا احتاج
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى غيره بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن لاستحالة كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج
الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه في ذاته لا غيره فلا يخرج الاحتياج اليها الى الاجزاء
كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لما يقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه
ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من
اجزائه كما في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها
لو كان الوجوب وجودا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان
عينها لما سبق في الجزء اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب
الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها فاما ان يكون العارض محتاجا في وجوده الى معروضه
فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والاصح
ان الواجب في وجوده الى علة غير ماهيته فلا يكون واجبا وجوده بذاته لما سبق ومالكية المعلول
عن علته لا يوجد لما سيجيء ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته
ومالكية العلة لا يكون المعلول غنيا وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود علته قطعا وجودها
مأخوذة في وجوبها فان الشيء ما لم يكن وجوده لذاته او لغيره لم يوجد ووجوب المعلول مأخوذ من وجوب

Marfat.com

العلة بمرتبتين فكون وجوده مباينا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية فعلى وجوبها غير
هذا خلف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة ومباينة عن الممتنعين قطعا فكون
الوجوب مباينا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكون
نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه بهذا المعنى الوصف المذكور وهو كونه موجودا
لان الذهن عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس كل منهما والمشتركان
في الماهية لابد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال فلا مشترك
تركب الواجب لا يقال لانا نمنع انه نفس الماهية بل هو ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب
لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجودا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجودا لكان نفس
الماهية والظاهر ان مجال هذا الحكم على برهان التوحيد لظهر امتناع الاشتراك مطلقا
المقصد الرابع في الجائز الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان يحوج
الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول
او طريقان
دعوى الضرورة قاضية بان الممكن ما تساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا معنى
كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد
طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعدم تصور ما اي تصور
الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب
ضروري لكل من له ادنى تميز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا وتالذاتيهما وقال قائل ترجح احديهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم تقبله صبية مميز وعلم بطلانه بديهة بان فالحكم احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا لامر مغاير له عنده بلا نظر وكسب وبهذا معنى كون الامكان محوجا
لا السبب بل الحكم بالاحتياج في الثاني والمرجح من الاول مركوز في طبائع البهائم ايضا
او مغروز

وكذلك

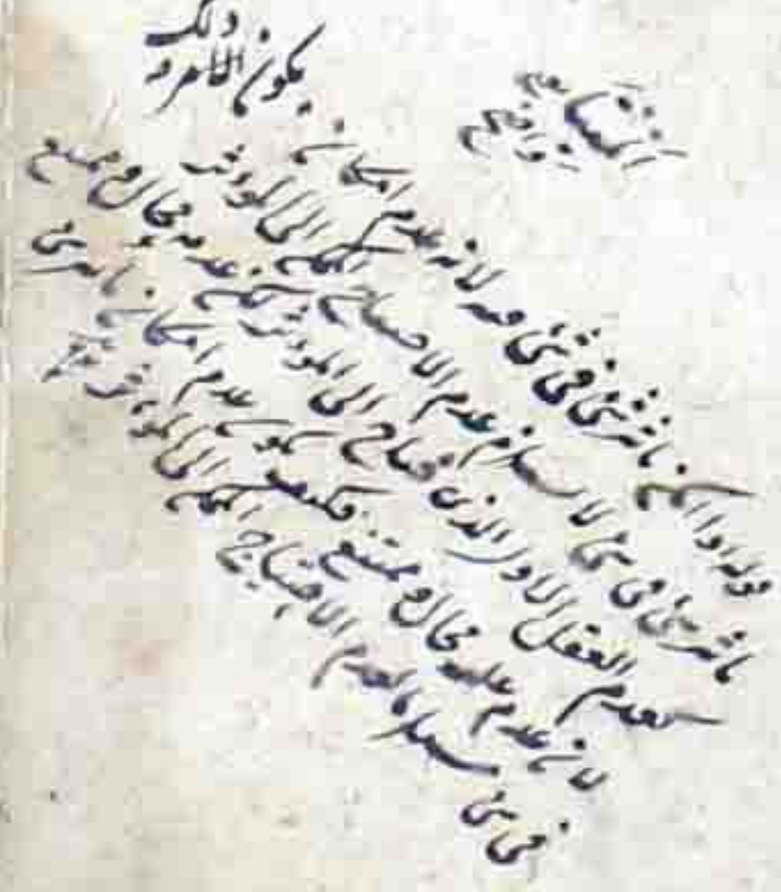
ولذلك ترا هو ينفر من صوت الخشب فانه ممكن لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين
بالنسبة الى ذات الصوت تحملت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه
فنفرت وهربت فلما ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد ان كان عدم
البهائم ايضا لابد له من محدث لانها تحيلت تساوى طرفى الصوت وان لابد هناك من مرجح
فانه قيل لو كان الحكم بان الامكان يحوج الى السبب المؤثر ضرورة اوليا كما زعمتم لكان
ذلك من قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت من الاولية ولم يحكم
به العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة بح فلما قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت
لتساوى اعيار الحرم واحتمال العصف بل للتفاوت فى تحديد الطرفين اولية الالف والعادة
بسبب كثرة وقوع تصور الطرف احد الطرفين دون تصور طرفه الاخر وانه يكون
ان كالف فى البديهى وهم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رسا وان قيل اكثر
العقلاء قالوا بالحلاء حيث جوزوا رجحان احد طرفى الممكن لا عن سبب مرجح فى مواضع كثيرة
ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهى فالمسلمون بل الملحدون قاطبة
قالوا بالحلاء فى مخصص الله العالم لوقته الذى اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات
تساويه فى صحة الايجاد فيها والسائل للغرض عن افعاله هم يعنى الاشاعرة قالوا بالحلاء
فى مخصصة كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة
مع ان تلك الافعال متساوية عندهم فى صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه فى تعلق القدرة
بالشئ مع ان نسبتها الى الضدين اى الى ذلك الشئ وضده سواء وفى اختلاف الذوات
فى الصفات مع تساويها فى الذاتية التى هى تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا
فى اختصاص الفلك الاعظم بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مع تساوى جميع الجهات
فى قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوى نسبة حركته اليها وعلى
قطبين معينين مع تساويها فى قبول التقطيب لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفى اختصاص

Marfat.com

الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الآخر وفي احصاص طرفي الممتنع مقدار بهما من الغلظ
والرقة فلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم نراهم
في بعض احكامهم الى حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحيلون ذلك
ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمرجع
قولهم بطلانه والا لما احتاجوا لدفعه باسرهم ولا جزاء على الزامه بعضهم وسنفصلها ان شاء الله
الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اقامة الادلة
عليه وهو طرف الاول الماهية الممكنة معتصمة للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالنسبة
اليها فلو وقع احدهما للمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من
الطرف الاخر فلا يكون متساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى الماهية
الممكنة ومناقض له قلنا اما مناقضته اي المفروض الذي هو التساوي انتفاء الذات له اي لذلك
الطرف الواقع لا مع تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فيقتضيه
انتفاء الذات احدهما لا حصوله اي لا حصول احدهما للعلة كما زعمه الخصم العامل بالتعاقب وان
احد المتساويين مع عدم العلة اصلا الطرق التي واختاره الامام الرازي في المحصل والاثير
لا بد للممكن حال الوجود ان يترجح طرف اي طرف وجوده على عدمه بحث بما سبق وذلك يترجح م
الترجح الواصل الى حد الوجوب صونه وجوبية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو لم يكن وجوبا
جاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجودين واذا كان الترجح امرا موجودا
فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا لكان
الاثر موجودا قبله اي حال الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا حال وجوده بمرتبتين
هف فلا بد هناك من شيء اخر موجود يقوم به الترجح وهو المؤثر قلنا لانم ان الممكن لا يترجح وجوده
حال الوجود وبسابق من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج
الى علة وهو الممنوع فنقول يترجح مع الوجود وح جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا اذ لا حاجة

سالم

الى محل اخر هو الموثر ثم اقول ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود
فلا يعود بعد الاستغناء عنه موصوفا فلا متصور قيامه بالموثر ثم ان الترجح
هو الوجود المتجدد لا يلزم ان يكون موجودا لان العدم قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به
الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث له اي للامام الرازي
ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع
عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا لذاته
والا اي وان لم يكن عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تاخره
عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ارتفاعه امتنع كان العدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم
لان الزمان حال كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اي الزمان امتناع
عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دايما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوده
لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوده
بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه
على هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءا او شرطها ولا يثبت دعوى
الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح العام
الكلي اعني كون مطلق الامكان مطلقا محوجا الى مؤثر ثم ان سبب امر مخصص بالزمان وقد عرف
ان الطريقين الاولين لا يتمان انصافا فالاولى المتبنى اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول
يعني دعوى الضرورة المختار عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر بعد اي
كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك لامكانه او لغيره انما يتحقق
اذا امكن ان يؤثر شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مسلما انما حال الوجود اي وجود الاثر
وهو ظاهر لانه الحاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم فهو ساقط ايضا لانه جمع للنقيضين و
ذلك لان وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا كالامر مع الكسر والوجود مع الالحاد وامثال



Marfat.com

ان الساثر فی الوجود اعنی الالحاد انما هو حال العدم کما ان وجود الاثر انما هو فی ملک الحال فیجتمع وجود
الاثر وعدمه معا ولانه ای الاثر حال عدمه یعنی محض فلا یعقل هو فی هذه الحالة ای یکون اثرا للوجود
واذ لا اثر له فلا مؤثر ولا الحاد منه ولانه اعنی الاثر حال عدمه مستمر علی ما کان علیه قبل
ان یتعلق به مؤثر والحاد فلا یستند مومع کونه مستمرا علی حاله السابقة علی الالحاد الی مؤثر الوجود
فقد بطل کون الساثر فی الوجود حال العدم لوجوه ثلاثة وان ثبت نفی الساثر فی العدم قلت الساثر
فیه اما حال کون الاثر معدوما وهو تحصیل الحاصل واما حال کونه موجودا وانه خلف للمعصمین وایضا
هو حال الوجود لا یصلح ان یکون للعدم ایضا ومومع مستمرا علی ما کان علیه قبل ان یتعلق به الاعدام فلا یستند
الی مؤثر العدم والجواب انا نختار ان الالحاد ما هو موجود بوجود قبل ای قبل الالحاد فانه تحصیل
الحاصل لان هذا التحصیل وان سلم بدیهة والا فالالحاد نفس الوجود بوجود معارن للالحاد ولا
حصول للاثر مع الساثر رأسا وذلک التحصیل للحاصل بهذا التحصیل ولا استحالة فیه ولو صح ما ذکرتم
لزم ان لا یحدث صنعة فی شیء اصلا لهذه الصنعة وهذه الصوت لان عدمها اما حال
عدمها وهو اجتماع المعصمین اعنی الوجود والعدم وکذا اما حال وجودها وهو حصول الحاصل او
نقول لزم ان لا یحدث صنعة فی شیء ما مؤثر لحدثها لان احداثها والحادها اما حال الوجود او العدم
وکلاهما باطل لکن حدوث هذه الصنعات واسنادها الی امر لحدثها امر بدیهی فانتقض دلیلکم قطعا
والحل ان ذلک الذی ذکروه من استحالة الساثر حال الوجود او حال العدم مشروطة بشرط المحمول
فان الساثر فی وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم فحینئذ الساثر فی الوجود مثلا ضروری
بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلک یسمی ضروریة بشرط المحمول هو ای المذکور فی العبارة
المشروط بالمحمول لا ینافی الامکان الذاتی لان الملاحظ فیه الذات دون ما لها من الصفات
فامساک الساثر بشرط احدی هاتین الصفتین لا ینافی امکانه بالنظر الی ذات الممکن فی زمان کل واحدة
منهما وتحریره ان یقال ذلک الساثر اما حال الوجود او حال العدم وکلاهما باطل ان اردت بان الساثر
اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان الساثر فی ذات الممکن من حیث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم

وان اردت

وان اردت بانه فی زمان الوجود او فی زمان العدم اخترنا انه فی زمان الوجود کما مر وسهم
فی جواب بان الباء تثر فی زمان الخروج من العدم الی الوجود ولیس ذلک زمان الوجود لازمان
ولا زمان الواسطة بینهما ومن الناقص للواسطة فجوز بعدم الباء تثیر علی حصول الاثر
فقال الباء تثر حال العدم فی آن وحصول الاثر فی آن آخر بعقبه ولیس فی ذلک اجتماع الوجود والعدم
اصلا الشبهة الثالثة وهی ایضا دالة علی ان الممکن غیر محتاج الی مؤثر لا لامکانه ولا لغیره او
فرع امکان الاثر وهو اذ الاثر اما فی الماهیة او الوجود او الموصوفیة به لانه اذا لم یکن
الاثر فی شیء من هذه الثلثة کانت الماهیة الموجودة مستغنیة عما فرض مؤثرا لانعکاس البیان
وقد بطلت هذه الاقسام کلها فی تا مر لان جعل الماهیة ملک الماهیة مح وکذا جعل الوجود وجودا
وایضا هو حال فلا تقبل تاثیرا والموصوفیة عدمیة فلا یکون اثرا والجواب انه ای التاثیر
فی وجود الخاص ای فی الذوات کما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا الماهیة الوجود وقد تسبق
منا لحق ان تاثیر المؤثر فی ای شیء هو عما لا مزید علیه وایضا فینقل ما ذکروه الحدوث ای حدوث
الصفات المحسوسة عن محلها لان ما تثیره اما فی ماهیتها او فی وجودها او موصوفیتها والکل
وقد مر ذکرهم بعینه الشبهة السالبة الکاملة والمؤثرة لو وجدت فی الخارج ای لزوم التنبیه
وذلک لان الکاملة لو وجدت لاحتاجت الی الموصوف بها اذ لا تصور قیامها بذاتها فلیجیء
فیه ان فی نفس الکلام الی جاعلة الکاملة وکذا المؤثرة لو وجدت لاحتاجت الی مؤثرة اخری
اذ یستحیل کونها واجبة بذاتها واذا لم تکونا موجودتین لم یکن الممکن متصفا بالکاملة الی ست للامکان
ولا لغیره ولم یکن شیء متصفا بالمؤثرة فی الممکن اصلا او الخلط والجواب انه لا یلزم من کونهما امرین
عدمیین اعتباریین امتیازهما عن غیرهما بمعنی ان لا یکون شیء فی نفس الامر محتاجا والمؤثرا ای
متصفا بالکاملة والمؤثرة فان الامور العدمیة یتصف بها الاشیاء فی انفسها کالامتناع
والعدم فانهما وصفان اعتباریان لا وجود لهما فی الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان
بهما قطعا فان قیل لو ثبتتا ای لو ثبتت الکاملة والمؤثرة شیء واتصف ذلک الشیء

بلها فاما وجودیتان او عدمیتان او لا فخرج عنهما وبطل کل ای کل واحد منهما وجودیتین
او عدمیتین مما عرفت اما ابطال الوجودیه فلزوم النسبه لانهما من الانواع المتکثرة
التی عرف حالها فی الضابط المتقدم واما العدمیه فبان یقال مما یقتضیان اللاشیء
واللاموثریه العدمیتین علی قیاس ما مر فی الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلک فیما اشرنا
الیه فیما مر واجوبه الشبهة العامة وهو ان یقدح فی دلیل الوجودیه او دلیل العدمیه مما عرفت
فیه من الخلل والتعقض لحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا یلزم من کونهما اعتباریتین ووسطا
بینهما اعنی قوله فان قیل من قبیل الاول والمراد ان هذه الشبهة کالاولیین متوجهة لحدوث
الصفات المحسوسة فانها یعترض ان لا حدث هذه الصفات لانا نعلم بالبدیهة الحاجة الی المؤثر
حدوثها منصفة بالحاجة الی المؤثر المتصف بالمؤثریة فیها السبعة الرابعة وهی مخصوصة
بمع کون المؤثر الامکان محوجا الی ان یقال لو احوج الامکان فی الوجود الی المؤثر لاحوج
فی العدم ایضا الی المؤثر لاستواء نسبتها الی ای نسبة الوجود والعدم الی الامکان لانه
رفع الضرورة الدائمة عنهما معا فکما ان الوجود ممکن کذلک العدم ممکن لکن العدم نفی محض لا یصلح
اثرا لشیء سواء کان عدما اصلیا او طاریا وفی الماشی نوع آخر وهو انه مستمر حالة
فیه فحصل للحاصل یوجب ان لا یکون الوجود ایضا اثرا لشیء والجواب ان العدم ان صلح
اثرا بطل دلیلکم لبطلان اللازم ج والا وان لم یصلح منعنا الملازمة التی لانم انه لو احوج
فی الوجود لاحوج فی العدم للفرق البین وهو ان الوجود یصلح اثرا دون العدم فیکون
الامکان محوجا فی الجانب الذی یصلح ان یکون اثرا ولا یلزم منه ان یکون محوجا فی الجانب
الذی لا یصلح لذلک قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غیر تردد ان سلمنا الملازمة المذکورة
فلکم ان العدم لا یصلح اثرا لشیء ای لانم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا
بعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم یکن المعلول معدوما لما یقال لو جاز اسناد العدم
الله الی العدم کما ذکرتم من اسناد عدم المعلول الی عدم علته لجاز ایضا اسناد الوجود الله

الله ای الی عدم

Marfat.com

اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود الى العدم سعى الحامه الى وجود الموء ثر فى العالم فينسد باب
اثبات الصانع لما يقول بهذا الكلام على السمع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية
تحكم بجواز ذلك اى استناد العدم الى العدم واسناد هذا اعنى اسناد الوجود الى العدم فلا
يصح ملك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضة مخصوصة سعى كون الامكان موجبا
لكون الموجح الى الموء ثر هو الامكان لا وجح الله الله حال البقاء لتسويح اى صور الامكان

البقاء موصوفا به لم تصور ان تعدده المؤثر البقاء بعد الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا فقد
وحده كان بقاؤه سعادا مه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فتكون الذات باعتبار دوام
وجوده مستندا الى المؤثر وبهذا تعلم ما في قوله ولا حق لي تتمة البقاء اي الدوام ممدودا وتوضيح المقام
ما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن معللا واستواء
نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصافه بالوجود الذي هو البقاء واتصافه به في الزمان الثاني وما بعده
ليس معللا فانه لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اتصافه بالوجود
في الزمان الاول استحال اتصافه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستندا اليه ايضا والاول هو اتصافه
بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء او في استمراره محتاج الى المؤثر
الذي يفيده الوجود ويمده له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى العاشر والحادي عشر ومن قال
ان العاشر في الباقي يحصل للحاصل فمعدوم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود
الذي كان حاصلا او موهوم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الباقي وجود مع بقائه وكلاهما باطل ومن
قال ان العاشر اذا كان في امر متجدد لا يكون ما ثر في الباقي البقاء معدوم فان ذلك يفيد
وجودا ابتدائيا وهو الضابط لان الباقي في ذلك الوجود الحاصل اما اصلا في بقائه ودوامه
الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالباقي هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك
حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن في امر
على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغيير العبارات السهلة الساذجة لو كان الامكان زائدا
الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التي لا تنتهي مؤثرا ما لحدوثها او لامكانها فما
ان يقال ذلك المؤثر قديم فسلم حدوثها اي حدوث ملك الحوادث في اوقاتها المخصوصة

بلا سبب

Marfat.com

بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية
ان
في ولك الموء ثر العدم موجود فيها واما ان يعال ولك الموء ثر حادث فتكون محتاجا الى
موء ثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال فلنا الموء ثر في الحوادث قدم مختار عندنا وفعله تابع
للارادة تتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لاحتياج الى داع بل له
ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال
في الاختيار والترجيح الصادر عن الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لداع يدعوه الى اختيار
ولك المقدور عند الوقوع اي وقوع احد المتساويين من بلا سبب موء ثر وانتفى موالم لانه ترجح
احد المتساويين من غير مرجح ممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول
فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لامن غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه
لان الموء ثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وقد بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يعال
لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اشتد ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى
بعلى الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان فعل الارادة واحدة لكن متعدد وتعلقها بحسب المرادات قلنا فلم يرجح
الله تعالى في الساعات الشهر السابقة جملة الحوادث التي وجد الى الآن مع حدث في جملة لانه
انها حادثة ممكنة فلو كان الحدوث او الامكان مرجحا الى الموء ثر لكان لتلك الجملة علة لكن لها
لها والا فانها حادثة فتكون لتلك العلة داخلة في الجملة السابقة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها
وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان الموء ثر في الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة
وخارجة معا هذا خلف واما قدمه فمحتمل للموء ثر اذ لا يكون ان يوثر ولك القديم فيها لان
تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا معنى للقديم الا ما حصل اثره ان كان
حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة حادثة هي الموء ثرية فتكون محتاجة الى موء ثر اخر فينقل

Marfat.com

الكلام الهها فلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرة صفة ذاتية فيصدر ان المؤثر في جملة
الحوادث قديم وان له ما اثرا مجددا لكنه صفة ذاتية اعتبارية يتصف بها الكلام القديم
من غير حاجة الى مؤثر آخر فلا يلزم التسلسل والعاقل ان يقول الاتصاف بالحادث وان كان حادثا
عند ما يحتاج الى مرجح وفصل فان فصل الارادة كاف فيه على ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال
فيها السهو التام منه دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي فقه الهارب من السبع اى يعلم بالضرورة
اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار
يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما بلا عاقل الآخر وكذا الحال في العطشان اذا حضر
عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب قد عرفت في
ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل وانما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب
مرجح من خارج وقد عرفت انفا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال
المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في وجوده
من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهية لا تاتي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت
الحاجة اليها ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وانت انوالاحظ العقل
حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لدام
في جانب العدم فلزم ان لا يوجد الا عدم الازلية معلله مع كونها مستمرة والكلام مبطوط مرارا الاول
فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود سمي بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارضة لها
معا فليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في
هذا الاتصاف وقصة البناء كما ذكره فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة
الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات
علة معدة لاوضاع مخصوصة من تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا نضر بعدم شئ منها واما الثاني فلان العقل

لوجوز

Marfat.com

لوجوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية
من ملاحظة اضافته بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة
الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وفضل المحوج الى المؤثر هو الامكان
بشرط الحدوث فكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا
دليل الوجود السابق على بعض اعصار كل من الامكان والحدوث فتعتبر الحدوث
اما شطرا او شرطا وقبل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قاله الامام الرازي
لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث
عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اي الوجود متأخر عن تأثير العلة اي عن الايجاد المؤثر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع لذاته
عن علة الحاجة بالضرورة فلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزأ لها او شرطا مأخوذ عن
نفسه بمراتب اربع على تقدير الاول والثالث وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها
والاظهر في العبارة ان يقال فلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في الكل واحد قال المصنف ولا يخفى
انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها
لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزأها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة
الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة الحاجة
فوجد الحدوث في الخارج اولا فوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب
ولكن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر فصدره صادق في نفس الامر فكون الممكن موصوفا
في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات
الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والحق ان الوجود يحتاج
الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اولا وجود لها الا ترى انه اذا لم يتصف زيد بالعمى

لوجوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية
من ملاحظة اضافته بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة
الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وفضل المحوج الى المؤثر هو الامكان
بشرط الحدوث فكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا
دليل الوجود السابق على بعض اعصار كل من الامكان والحدوث فتعتبر الحدوث
اما شطرا او شرطا وقبل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قاله الامام الرازي
لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث
عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اي الوجود متأخر عن تأثير العلة اي عن الايجاد المؤثر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع لذاته
عن علة الحاجة بالضرورة فلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزأها او شرطا مأخوذ عن
نفسه بمراتب اربع على تقدير الاول والثالث وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها
والاظهر في العبارة ان يقال فلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في الكل واحد قال المصنف ولا يخفى
انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها
لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزأها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة
الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة الحاجة
فوجد الحدوث في الخارج اولا فوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب
ولكن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر فصدره صادق في نفس الامر فكون الممكن موصوفا
في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات
الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والحق ان الوجود يحتاج
الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اولا وجود لها الا ترى انه اذا لم يتصف زيد بالعمى

مع الحدوث فكون كل منهما جزء ام العلة
الوجوه وصل المحوج هو الامكان ز صح

Marfat.com

كان سوالا معقولا عند العقلاء كلاف ما قيل شئ وجد العمى في نفسه وكما كوزان يعلل اتصاف الشئ بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصاف بعض آخر منها كذلك كوزان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات بعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصد من هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحادث في الصفات الثبوتية ما دام ذهب الفقهاء الى ان علة اتصافه بالامكان وذهب جمهور المعتزلة الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر مساو لاتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود فيها مساو كذلك عن الالحاد وهو ايضا مساو كذلك عن اتصافه بالامكان فيكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحادث وهذا كلام منحل لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد ان هذه الامور موجودات خارجة وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل من الاعتباريات من له الخصومات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاظة لها الا على نحو وجودها في الاسماء منصوبة لها في نفس الامر فلا مدخل لذلك الاتصاف في علية متعدده على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد ان الحدوث علة لحكم العقل بالحادث مع كونه علة للحادث في نفس الامر دورا في الخارج كما صعداه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بها كالاحكام فهل الامكان مساو لاتصاف الوجود لانه كيفه لنسبة الوجود الى الماهية مساو عنها كالحدوث فلنا الامكان مساو عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس مساويا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان فهل انه متصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونهما موجودة وثانيا اي ما في الجهات الممكن الامكاني لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والالم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج عن العدم هو ما لا يعصى وجوده ايضا عدمه كذلك كالمسمع وليس مما نحن فيه في شئ وانما الذي نحن فيه بيان

والتصديق بالحاجة معطوف على كونه يتعلق بهذا المقام والمقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة صحة

Marfat.com

انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية عن واصله الى احد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اى كون
احد طرفيه اولى به لذاته فعال طالبه العدم اكثر بالممكنات السيالة اى غير القاره كالحركة والزمان والصوت
وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مسلم له وبانه
يلزم الاستغناء والحدوث التفتقض والتجدد ليست فاعلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود
والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها او يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق
وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها
بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود
اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر او وجد الشرط كان العدم اولى به وصل اذا وجد العلة
فالوجود اولى والا فالعدم وفساد ما قالا ان ملك الاولوية مستندة الى الغير لان
ذات الممكن وانه اى كون احد طرفيه اولى به لذاته بطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب ملك الكون
الاولوية الثابتة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب
الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف والا اى ان لم يمتنع الطرف الراجح فلا اعلم وانه
ح بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه فلا علة
واما ان يمتنع الطرف الآخر فعلة فهذا اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى موقوف
على عدم ملك العلة الى الطرف الآخر ضرورة انه مع وجود ملك العلة يكون الطرف الآخر
راجحا واولى والا لم يكن علة فلا يكون ملك الاولوية الثابتة للطرف الاولى مانعة لذاته
اى لذات الممكن وحده بل يكون ملك الاولوية مانعة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمعوض خلافه
وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا قال فصل لاحد الطرفين
من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فنقوض ان ملك الطرف هو الوجود
فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن بناء على ما ذكر من كون عدم
سبب العدم كما ان وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات

فاما ان يمتنع طرف الوجود

ترجيح بلا مرجح ثم حصول الاولوية صح

والا استحالة في وقوع الطرف الراجح الممكن
في وقوع الوجود وعدم سبب العدم
مضافا الى ذات الممكن صح

Marfat.com

وجود الصانع فلما سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندت الى عدم علتها
فعدمه اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وكصل المطلوب وهو استناد
وجود الممكن الى موثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اى ثالث ملك
الابحاث ان الممكن الى موثر موجود لاحتياجه الى العلة الموثرة فى وجوده لما تقرر وكون
الاولوية الثابتة من ملك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب عرى كافة فى وقوعه لانه اذا صار
الوجود بسبب ملك العلة الوجود اولى لما وجوب وكان وملك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع ملك الاولوية
الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن احصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد
فى آخر لزم ترجح احد المتساويين من بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية
للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لانشاء الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها
كان العدم اولى فان فرض ان احصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الاول لم يكن العلة
التامة علة بما لم يوجد وقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يحب وجود الممكن من علته يستحيل
تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اوجد وجوده من علة فوجد ثم
انه اذا وجد فبشرط الوجود واجد موجب امتناع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه
اللاحق بوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فلما اى فلكم الموجود وجوبان بخطان لان
بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واحد موجود
فلا ما فان الامكان الذاتى لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه علة موجودة
وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه مجموع امتناعين احدهما
من علة وجوده والثانى من عدمه ورابعها ان الامكان لا يرتفع للامتناع الممكنة لما حررناها
اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بروالها عنها
او بالعكس اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه
اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفى الامان عن الضرورات فيرتفع الوثوق عن

حكم العقل

ملک الذوات ح

ع حکم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحیلات وجواز الجایزات لجواز انقلاب بعضها
الی بعض ح وذلک سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامکان المستندة
الی ذوات الاشیاء فی انفسها لا تصور انفکاکها عنها والا لم یکن ملک الذوات لاستناد مقتضیاتها
ح حینئذ ی وربما یصح علیه ای علی لزوم الامکان لماهیته الممکنة بان الامکان ان لم یکن لازما لها بل
جایزا منفولا ای حدوث الامکان لها واتصافها به اما ان یکون لامر یقتضی ذلک الاتصاف وهو
ای الامکان اعتبار وقوعه صفة لها ممکن للحدوثه بهذا الاعتبار واسناده الی الغیر فیکون للامکان امکان
فیتسلسل الامکانات الی غیر النهایة او یکون حدوث الامکان لها لامر یقتضیه فیلزم بعی القدیم ای لا یثبت
وجوده لجواز حدوث الحوادث ح من غیر استناد الی شیء یقتضیها او یحول حدوثه للماهیة ای یوقف
علی حادث آخر بان یکون کل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الی نهایة والا وان لم یتوقف
حدوثه لها علی حادث آخر فاختصاصه ای اختصاص حدوث الامکان بذلک الوقت الذی حدث
فیه یکون ملا مرجح مع ان الکلام ح فی ان الامکان الذی یقتضیه ذات الممکن من حیث هی هی
لا یلزم لها استحیل انفکاکه عنها اظهر من ان یدل علیه لانها بدیهة یحکم بها صریح العقل بعد تصور
طرفیها علی ما سبق وفی الدلیل مناقشات لا تخفی علی ذوی الفطانة وسنذکر صحیحها لکثرة شبهة فی
بعضها وربما یمسک علیه ای علی لزوم الامکان للماهیة بان حدوث العالم ای وجود غیر ممکن فی الازل
لاستحالة ان یکون الحادث ازلیا ثم یصیر وجود العالم بل وجود ذلک الحادث ممکنا فیما لا یزال
فقد ثبت الامکان لشیء بعد ما لم یکن له فلا یکون لازما وکذا فاعله الباری للعالم بل للحوادث
الیومیة غیر ممکنة فی الازل ثم انها یصیر ممکنة فیما لا یزال وایضا فحدث للممکن المعدوم مع الوجود
امتناع المعدوم لان الموجود یمتنع ان یکون معدوما لاستحالة تحصیل الحاصل بعد الامکان ای بعد
الامکان المعدوم بعینه حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امکان الممکن الشیء بعد ما کان حاصلا له
فلا یکون لازما والجواب عن الاول ان ازلیة الامکان ثابتة وهی غیر الامکان الازلی وغیر
مستلزمة له وذلک لانا اذا قلنا امکانه ازلی ای ثابت ازلا کان الازل ظرفا للامکان فیلزم

ولله الدلیل علی وجود حدوثه بل یعلو
وجود الحادث فی ما لا یزال ح

Marfat.com

ان یکون ذلک الشئ متصفا بالامکان اتصافا مستمرا غیر مسبوق بعدم الاتصاف وھذا ھو الذی
یعنیہ لزوم الامکان لماھیۃ الممکن وھو ثابت للعالم والحوادث الیومیۃ ولعالمیۃ الباری
لھا ایضا واذا قلنا ازلیۃ ممکنۃ کان الازل ظرفا لوجودہ علی معنی ان وجودہ المستمر الذی
لا یکون مسبوقا بالعدم ممکن ومن المعلوم ان الاول لا یستلزم الثانی فلجواز ان یکون وجود الشئ فی الازل ممکنا
امکانا مستمرا ولا یکون وجودہ علی وجہ الاستمرار ممکنا اصلا فلم یسلم ممکنا ولا یلزم من ھذا ان یکون ذلک الشئ
ممتنعا لذاتہ فی الازل حتی یرد علیہ ما ذکرتم لانا نمنع ان الممتنع ھو الذی لا یصح الوجود بوجہ من الوجوہ وھذا ھو المسطور فی
الکتب القدیمۃ والکلام فیہ بحث وھو ان الامکان اذا کان مستمرا ازلا لم یکن ھو فی ذاتہ ما ینافی حصول الوجود فی
جمیع اجزاء الازل فیکون عدم منعہ منہ امرا مستمرا فی جمیع تلک الاجزاء فاذا نظر الی ذاتہ من حیث ھو ھو مع قطع
النظر عن اتصافہ بالوجود فی شئ منھا بل جاز اتصافہ بہ فی کل منھا لا بدلا فقط بل فیھا اتصافا ومعا وجواز
اتصافہ بہ فی کل منھا معا ھو الامکان اتصافہ بالوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاتہ فالازلیۃ
الامکان مسلمۃ لامکان الازلیۃ نعم ربما امتنعت الازلیۃ بسبب الغیر وذلک لا ینافی الامکان الذاتی
مثلا الحادث الممکن ازلیۃ بالنظر الی ذاتہ من حیث ھو ھو جمیع اذا احد الحادث معتمد الحدوث وجد الحادث
من حیث ھو امکانہ الازلی وازلیۃ ممکنۃ ایضا واذا اخذ مع قید الحدوث لم یکن لھذا المجموع امکان وجود اصلا
لان الحدوث امر اعتباری یستحیل وجودہ فالمجموع من حیث ھو ممتنع لذاتہ فان قلت لم لا یجوز ان یکون ذات
الحادث لا وحدہ ولا مع الحدوث علی انہ قید لاجزء ونقول انہ ممتنع فی الازل وممکن فیما لا یزال قلت الامکان
الذاتی معتبر بالنسبۃ الی ذات الشئ من حیث ھو فاذا اخذ ذات الحادث وحدہ او ذات المجموع
فقد عرفت حالھما وان اخذ ذات الحادث معتمد الحدوث خارجی لم یتصور ھناک امکان ذاتی اذ لیس
لنا ممکن بالغیر علی قیاس الواجب والممتنع بالغیر والسر فیہ ان الوجوب والامتناع بالغیر انما یعرضان
کلیھما ولا استحالۃ فیہ لان الممکن ھو الذی لا یقتضی الوجود والعدم ونسبۃ کلیھما علی السواء بالنظر الی ذاتہ فاذا
وجد علی احد طرفیہ فوجب وامتنع الطرف الآخر بغیر ذلک فی استواء نسبتھما الی ذاتہ ذا الامکان
بالغیر فلا یخرج عن کونہ ممکنا بالذات لان استواء طرفیہ لما کان ثابتا لہ بالنظر الی ذاتہ لم یتصور ھناک

Marfat.com

یلزم
شوتیہ بواسطۃ الغیر والا توارد علی شیٔ واحد ولا عروضہ للواجب او الممتنع والالم
الوجود او العدم واجبا صلزم الانقلاب وھو ظ والجواب عن الثانی انہ کون المعدور
معدورا امر اعتباری فلا یوصف بامکان الوجود حتی تتصور ذاتہ وان وصف بالامکان حیث
وقوعہ لغیرہ فما عرض لہ من الامتناع غیر الامتناع الذاتی بل ھو امتناع وجبلیہ ثانی من حد المعدور
مع الوجود فلا ینافی الامکان الذاتی مع انہ قد ثبت فیما سبق ان الباقی بقاء یہ حال
الی الموثر عندہ البقاء، والدوام فلا یکون امکان المقدوریۃ زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس
فی اثبات العدم وھی امران ای ای راجعہ الیہما احدھما انہ ای العدم لا یستند الی القادر المختار
ای لا یکون اثرا صادرا عنہ انعقد علیہ المتکلمین وبعضہم والحکماء انما اسندوہ ای العدم الذی ھو العالم
علی ما فہم الی الفاعل الذی ھو اللہ لا عتقادھم انہ موجب بالذات لا فاعل بالاختیار ولو
اعتقدوا کونہ مختارا لم یذھبوا الی قدم العالم فالمستند الیہ والمتکلمون لو سلموا کونہ موجبا بالذات
لم یمنعوا الاستناد ای اسناد العدم الیہ فالحاصل جواز اسنادہ الی الفاعل الموجب انعقادہ احدھما
الوجود من ان اثرہ ای اثر الموجب بالذات دائم وذاتہ فکون کلا مما قد علم مع اسنادہ الیہ الی الاول ومنع
اسنادہ ای امتناع اسنادہ الی الفاعل المختار انعقادھما اللہ لان فعل المختار مسبوق بالقصد الی
الایجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد لہ وانما ای القصد الی الایجاد معتبر للعدم ای لعدم ما قصد ایجادہ
ضرورۃ فان القصد الی ایجاد الموجود ممتنع بدیہۃ فنقول انہم ای قدم العالم وحدوثہ مع کونہ مستندا
الی اللہ انعقادا لمبنیا علی ان الحکماء جوزوا اسناد العدم الی الفاعل المختار حکموا بان العالم قدیم
ومع قدمہ مستند الیہ وان المتکلمین لم یجوزوا اسناد العدم الی الفاعل المختار حکموا بان العالم حادث
مستند الیہ بل ھذا النزاع منہم عائد الی کون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتی لو اتفقوا
کلہم علی انہ موجب لا علی انہ مختار لاتفقوا علی قدم العالم علی التقدیر الاول وعلی حدوثہ علی التقدیر
الثانی ھکذا ذکرہ الامام الرازی ورد علیہ بانہ یدل علی ان المتکلمین بنوا مسئلۃ الحدوث علی مسئلۃ
الاختیار ولیس الامر کذلک بل بالعکس فانہم استدلوا اولا علی کون العالم حادثا من غیر تعرض لفاعلہ

احدھما

یدوم

Marfat.com

فصلاع کونہ مختارا ثم بنوا علی حدوثہا موجدہ بحسب ان یکون مختارا ذلوکان موجبا لکان العالم
قدیما وہو باطل واعلم ان القایل بان علۃ الحاجۃ ہی الحدوث وحدہ اومع الامکان حوالوا بطول الزمان القدیم
لا یستند الی علۃ اصلا اذ لا حاجۃ لہ الی مؤثر قطعا فلا یصور منہ القول بان العدم کون استنادہ الی الموجب
الا ان یتنزل من اعتبار الحدوث الی اعتبار الامکان وحدہ فان قلت مبنی الکلام من الاشاعرۃ علی
ان عالمیتہ تعالی مستندۃ الی علم کونہا قدیمۃ وابو ہاشم من المعتزلۃ زعم ان الاحوال الاربعۃ
ہی العالمیۃ والقادریۃ والحییۃ والموجودیۃ معللۃ بحالۃ واحدۃ ہی الالوہیۃ وکلہا قدیمۃ والاشاعرۃ
کلہم زعموا ان للہ صفات موجودۃ قایمۃ بذاتہ ہی قدیمۃ فہم من اعتبر الواجب بالذات متعددا
او حکموا العدم مستندا الی الغیر والاول باطل فمن این ہذہ الاقوال منہم مبانیہ لما ذہبوا الیہ من اعتبار
الحدوث ولا مجال للتاویل فیہا قلت قد تعتذر عن ذلک بان لما ذہبوا العدم بالاول الوجود
فالحال لا یوصف بالعدم الا ان یغیر عسرہ بانہ بالاول اثبوتہ وبان الصفات اللہ تعالی لیست علی الذات
ولا غیرہا فلا یلزمہم تعدد الواجب ولا تعلیل العدم لغیرہ وانت تعلم ان امثال ہذہ الاعتذارات
امور لفظیۃ لا معنویۃ قال المصنف ولقد عثرت فی کلام القوم علی منع الامر ای علی عدم جواز استناد القدیم
الی المختار وجواز استنادہ الی الموجب اما استنادہ الی المختار فجوزہ الآمدی وقال سبق
الحادث قصدا علی وجود المعلول کسبق الحادث الحادثا فکما ان ذلک ای سبق الحادث الحادثی
سبق بالذات لا بالزمان فیجوز مثلہ ہہنا بان یکون الحادث القصدی مع وجود المقصود زمانا
وسبقہ علیہ بالذات ولا فرق بینہما ای بین الحادث من فیما یعود الی السبق وانصاف العدم
بہ جاز ان یکون العالم واحیا فی الازل بالواجب لذاتہ مع کونہ مختارا فیکون بان معانی الوجود
وان تغایرا فی العدم والماہیۃ خرجت الذات کما ان حرکۃ الید سابقۃ علی حرکۃ الخاتم بالذات
وان کانت معہا فی الزمان وبہ یندفع کلام الآمدی ما نقلہ بعضہم عن ان الحکماء متفقون علی انہ
فاعل مختار بمعنی ان شاء فعل وان شاء ترک وصدق الشرطیۃ لا یقتضی وقوع مقدمہا ولا عدم
وقوع مقدم شرطیۃ العکس واقع دائما وعدم شرطیۃ الترک عنہ واقع دائما ویدفعہ ما قد نقل عنا

نعلم

Marfat.com

... نعلم بالضرورة ان العصد الى الالحاد الموجود حال العصد مح فلا بد ان يكون العصد متقارنا لعدم
الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد تقال لعدم العصد على الالحاد كعدم الالحاد على الوجود
في انهما حسب الذات فيجوز تقارنهما للوجود زمانا لان المحال هو العصد الى الالحاد للموجود بوجود قبل
وبالجملة فالعصد او الكاين كما مضى وجود المعصود كان معه واذا لم يكن كما فرضناه فقد سعدم عليه زمانا
الموجب
كعصدنا على افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فقد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى
الحادث مستحيل بالضرورة او دائما قد دام عليه واما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه
الامام الرازي لان ما اثره فيه اي ما اثر الموجب في العدم اما حال بقاءه اي بقاء العدم وفيه ايجاد
الموجود وهو مح واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف
فان قلت قد يحتاج ذلك العدم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا او دائما مدام عليه
الموجب وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة كالحدوث الكاره كالمعلول
الباقي فانه محتاج في بقاءه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد والشرط والمسروط
الباقي فانه ايضا محتاج في بقاءه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقاءه الى الحياة والعالمية المحتاجة
في بقائها الى العلم واذا تقرر ان بقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في
الزمان الثاني والا وان لم يمكن نفس وجوده في الزمان الثاني كان رافعا عليه فلا بد ان يكون موجودا
حاصلا في ذلك الزمان فحصل الكلام الى بقاءه وتمه وقد تقرر بقاء الشيء على عدمه وبقاءه على
نفس عدمه في الزمان الثاني او لو كان رافعا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق
بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما يكون في ملك الحال محتاجا مستندا الى علته واذا ثبت
الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولزم منه الحاد الموجود على وجه لم يمكن استناد العدم الى البقاء
والعدمي بقاءه ودوامه الى موجب مستمر الالحاد الموجود ولكان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود
آخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال استناد العدم الى مؤثر موجب معارض بوجه الاول العدم
سابق الوجود والعاطلة اي عدم الاثر سابق وجوده وهو طرد سابق الصفا عليه الفاعل لذلك الاثر لان

الظاهر انه معطوف بحسب المعنى
على قوله كالمعلول فكانه قيل
اذ المعلول الحادث الباقي
محتاج الى علته واذ قد تقرر الخ
جلبي

Marfat.com

لملک الفاعل علیہ ملزومۃ لذلک الوجود ومعاف اللازم منافٍ للملزوم واذا کان کذلک فلا یکون السابق
منہ ای معدم الاثر شرطا لہما ای لوجود الاثر وکون العاعل فاعلاً کہ ضرورۃ ان شرط الشیٔ لا ینافیہ
واذا لم یکن العدم السابق شرطا لہما جاز ان یکون الاثر المستند الی الفاعل غیر مسبوق بالعدم وہو الملط
الذی ہو ای الاثر حال البقاء ممکن لان الامکان لازم للممکن یسحل انفکاکہ عنہ کما مر والمحوج الی العلۃ ہو
فیکون الباقی حال بقاءہ محتاجا الی المؤثر فما لا یکون لہ الا حال البقاء اعنی العدم لا یکون مسندا فی بقائہ
المستمر الی المؤثر الثالث ابطلنا کون الحدوث شرطا للحاجۃ ای اطلقنا القول بان الحاجۃ الی المؤثر موقتۃ
علی الحدوث بوجہ من الوجوہ اعنی کونہ علۃ او حکمۃ او شرطا فصح ترجیح احتیاج العدم الی المؤثر والامکان
الحدوث معتبر فی الحاجۃ الی الرابع الواجب ہو ایجمع فی الازل جمیع شرائط المؤثر یۃ فی اثر
من آثارہ دام اثرہ المستند الی ملک المؤثر یۃ الازلیۃ لامتناع تخلف المعلول عن علتہ التامۃ والا
ای وان لم یجمع ملک الشرائط فی الازل توقف تاثیرہ فی ای اثر فرض علی امر حادث معتبر فی مؤثریتہ
فسوق الکلام الی ذلک الحادث ولیس لموصوف کل حادث علی حادث آخر الی غیر النہایۃ والتابع بالتعیین
الاول فقد استند العدم الازلی المؤثر الخامس الامکانی المحوج فی العدم کما ہو محتاج فی الوجود ولما مر انہ ای العدم
کعدم الحوادث لا اول لہ بل ہو مستمر ازلا فقد حان استناد المستمر فی استمراره الازلی الی غیره وہذا معنی
اسناد العدم الی المؤثر السادس زوجۃ الاربعۃ مثلا علۃ بدا نہا من حیث ہی ذاتہ مہا بحیث
یسحل انفکاکہا عنہا فلو فرض الخ الاربعۃ ما ہ ازلا کان زوجیتہا ازلیۃ ایضا مع کونہا مستندۃ الی ذات
الاربعۃ فقد صح اسناد ما لا اول لہ ازلا کان زوجیتہا ازلیۃ ایضا مع کونہا مستندۃ الی ذات الاربعۃ
فقد صح اسنادہ الی غیر النہایۃ فلنا جواب لو لہ فان قلت ای فلما فی جواب کل ما ذکرتمو دلیلنا علی ان البقاء
الباقی لا یکون مسندا حال بقایہ الی المؤثر اقوی مما تمسکتم بہ فی جوازہ وذلک لان المؤثر فی الباقی حال البقاء
اما لا اثر لہ اصلا فلا یکون مؤثرا فیہ قطعا والمقدر خلافہ او ہو ای ما اثرہ فی الباقی یحصل الحاصل فیکون
باطلا بالضرورۃ کما مر ہکذا اجاب الامام الرازی وقال واما الاجوبۃ المفصلۃ المذکورۃ فی المطولات
قال المصنف وقد عرفت ما فیہ ای فی ہذا الدلیل من الخلل وہو ان الباقی ان کان قد ما ہو دوام

لدوام

Marfat.com

لدوام المؤثر فلا يكون حاصلا للحاصل ولا في امر مجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو هو فلا يتم
بد الدليل فصلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب الخ
دعوى الضرورة في حوله تحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف
غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي
مستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء
بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره ملازم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن
الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فلعله رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الامكان والعالمية
عندنا نفس العلم لا معلله به مع قدمها كما ادعيتموه بعد تحقيقه على العالم بالمحال واراد بتناهي مورد
اذ لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك قارن تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ لا تأثير
مناهناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير ابتداء كان او ابقاء
فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد العدم الى المؤثر التام
فعن الاولى ان الشرط في اسناد الاثر الى المؤثر كونه منبوتا بالعدم وهو غير العدم السابق
وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعليه الفاعل بل كلاهما معا والعامل ان يقول كونه منبوتا بالعدم
متوقف على العدم نفسه فلزم شرطيه ذاك من شرطيه هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في
الذي لا اول له وهو القديم وما ذكر تموه اي فيما الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره
لا نعنده يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر العدم كذلك فهو مصادرة
على المطلوب اذ لا معنى لامكان استناد العدم الى المؤثر الا امكان كون العدم مكنا واثرا الشيء
وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم
نفعا فان قلت اذا جاز البقاء اثيرا مهنا في حال البقاء جاز هناك ايضا قلت هذا الملازمة ممنوعة
فان الباقي الذي لا اول له متصور فيه التأثير ابتداء متصور دوامه بخلاف الباقي الذي
اذ لا يتصور فيه ابتداء التأثير فكيف متصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بديهة يحكم بان القديم

Marfat.com

الذی ہو مستمر الوجود فی الازل لاحتیاج الی مورث یفیدہ الوجود لاستحالۃ ایجاد الموجود
وہذا ہو مطلوبنا ولا یخفی ان الحدوث شرط للحاجۃ ومعتبر افیہا وعدہ اوضح غیرہ
علی انا قد نلتزم شرطیۃ الحدوث فی قول الفاء سر اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث
بما سبق وبہا یحث وہو ای العدم اذا لم یعتبر الفاء سر اصلا کان قولہ ہو مولد علی اسناد
العدم الذی ہو الحدوث فی الموجودات فکونہ شرطا لہ بلا شبہۃ واما الجواب عن ذلک
الابطال فقد عرفت ما فیہ وعن الرابعۃ اما الختار انہ ای الواجب لذاتہ مستجمع فی الازل لشرائط
الفاعلیۃ لکنہ فاعل مختار فلہ ان یخص الفعل الی ای وقت شاء فلا یلزم قدم اثرہ اما یلزم ذلک
ان لو کان موجبا بالذات وہو ممنوع وعن الخامسۃ ان استناد العدم الی العدم وان کان
جائزا فلا یلزم من ان عدم المعلول لعدم العلۃ لکن ہذا الاسناد امر وہمی لا تحصیل لہ فی الخارج
فلا یلزم من جواز استناد العدم المستمر الی العدم المستمر اسنادا وہمیا جواز اسناد الوجود
المستمر الی الوجود اسنادا تحقیقیا وکلامنا فی ہذا الاسناد لان القدم فی عوارض
الوجود دون العدم ومن السادسۃ مثلہ وہو ای بطلان الاربعۃ من الاعداد التی
لا وجود لہا وکذا ازدواجیتہا ایضا من الاعتبارات العقلیۃ فاسنادہا الی الذات الاربعۃ
اسنادا وہمیا لا تحصیل لہ فی الخارج فلا یلزم من جواز ہذا الاسناد دایما جواز الاسناد الحقیقی
دائما وثانیہما ای بانی الامرین من مباحث القدم ان یوصف بہ ای بالقدم واجب الوجود تعالی
اتفاقا من الحکماء واہل الملۃ ویوصف بسائر صفاتہ عند الاشاعرۃ ومن یحذو حذوہم بانہم
اجمعوا علی ان للہ سبحانہ صفات موجودۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ واما المعتزلۃ فانکروا ان
یوصف بالقدم ماسوی اللہ تعالی سواء کان صفۃ او لم یکن انکارا لحسب اللفظ لکن قالوا انہ معنی قائم
اثبتوا لہ ای للہ تعالی احوالا اربعۃ لاولہا الوجود والقدرۃ والعلم والقدرۃ ای الموجودیۃ
والحییۃ والعالمیۃ والقادریۃ قائمۃ بہا اثبت اللہ تعالی ازلا وابدا ثم منہم من علل
الاربعۃ المذکورۃ ومنہم من علل الذات ای لذاتہ ہو غیر سائر الذوات المساویۃ لہ فی الذاتیۃ ای الالوہیۃ

Marfat.com

خود اثبتوا صفة الله تعالى الازلية امورا كثيرة ملزمهم وجود العدم مع تحاشيهم عن اطلاق
العدم على غيره بهذا قال امام الرازي وهذه نظرا لان العدم موجود ولا اول له وبهذه
الامور التي اسموها احوالا لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديما والمراد بالعدم
ما ثبت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وانما ملزم هذا من اثبت منهم الحال وممن عداهم
اصح المعنى له على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة تارة القول بقدماء معدومة كعزة
اجماعا والنصارى اما كفروا لما اسموا ذاته صفة اي اوصافا ملزمة قديمة سموها اقانيم
وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية وهي العلم والوجود والحياة
وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ
القدرة بدل على الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته سبحانه الاوصاف القديمة
المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي احلف منها كالبقاء
والبيد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اسموا اي الاقانيم المذكورة ذواتا
لا صفات وان كان شيوع التسمية بالذات وتسميتها صفات فانهم قالوا انها لا تعقل الا صفات
وهو الكلمة الى المسيح والمتعقل بالاتحاد لا يكون الا ذاتا واسناد المتعدد في الذوات القديمة
موا كفروا اجماعا ودون اسناد الصفات القديمة في ذات واحدة وانما كفرهم الله بقوله فقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ملازمة كما مر عليه قوله تعالى عقيبه وما من اله الا اله
واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى
ما يتعلق بهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم بالاجماع المتكلمين لانها ما سوى الله تعالى
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي سيطلعك
عليه في البحث عن حدوث العالم وامة الجزائيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال
له جزان قد ارجعت اقانيمها عالما يمازجان والاول كما في المحصل اسماء فاعلاني وهما الباري
والنفس اما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون هذا الهيولى

Marfat.com

وهی الارواح البشریه والسماویه وهی حیه لذواتها وقدیمه ایضا او لوکانت حادثه لکانت
مادیه وفاعلة فی الاجسام التی تتعلق بها تعلق التدبیر والتصرف وهی لا عالمیه ولا حیه ولا فاعلة
بل واحد منها معقول واسمان لا فاعلان ولا منفعلان هی السرمدی والقضاء والدهر فالسرمدی
قدیم والا احتاجت الی مولی اخری وهی معلة لقبول الصور فلا تکون فاعلة والا لکانت
مع بساطتها قابلة وفاعلة وهو لیست کذلک وهو ظاهر والمراد بالقضاء هو الملاء الاعلی الذی قد عاد
لا یرجع الا مسار عن الجهات فلا سمر جهة الیمن عن الیسار ولا جهة العلو عن السفل وذلک
امر عقلی والدهر هو الزمان ولا یصور تقدم عدمه علی وجوده لانه یعدم هذا الزمان
مع صحبة وجوده مع عدمه وهذا ان اغنی الحکماء والزمانی لا فاعلان ولا منفعلان قال
الامام الرازی کان هذا المذهب مستولیا علیهما من المدائن فمال الیه ابن زکریا الطبیب
الرازی واطهر وعمل فیه کتابا مستقیما لقول القدماء الخمسة وسعف علی ما قدمنا فی اسماء ما یرد
علیک فی الکتاب وقد اشرنا الی ذلک اشارة حصه المقصد السادس فی الحادث الحدوث وهی ینقسم
راجعة الی امرین احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم ای یکون عدمه قبل وجوده ویکون له
ای لوجوده اول سواء الحادث معدوم قبله ای قبل ذلک الاول وهذا هو المسمی بالحادث
الزمانی ونقابله القدیم الزمانی وقیل هو المسبوق بالغیر سبقا ذاتیا سواء کان هناک سبق زمانی
او لا وهو المسمی بالحادث الذاتی وما براده القدیم الزمانی فیکون الحادث بالغیر الذاتی اعم منه
بالغیر الاول او المعلول القدیم بحسب الزمان ان ثبت کان حادثا بهذا المعنی الاخیر لان کل معلول
مسبوق بالغیر الذی هو علته سبقا ذاتیا دون المعنی الاول قال الحکماء فی اثبات الحدوث
الزمانی الکلی لذاته غیر مقتض للوجود ولغیره مقتض له وما بالذات معدم بالذات علی ما بالغیر لان
ارتفاع حال الشیء بحسب ذاته یستلزم ارتفاع ذاته وذلک یستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغیر
واما ارتفاع حاله بحسب غیره فلا یقتضی ارتفاع حاله بحسب ذاته فیعدم ما بالذات علی ما بالغیر بعدم
الواحد علی الاثنین فلا دون لا وجوده ای عدمه معدم علی وجوده بعد ما بالذات وهو اعنی بعدم العدم

ع الوجود

Marfat.com

على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي وبظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم
موصوفه الوجود بالعدم اه كالحدوث الزماني الا ان السبق الذاتي بالذات وفي الزماني
بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تعدم له بالذات
على الوجود والا لكان علة او جزء العلة ولا يصور ذلك في الممكنات المتصفة الوجود في الازل
عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا وبرد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان عدم اقتضاء
الممكن لذاته العدم لكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه يعم لا اقتضاء الوجود
والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابقا على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان كل مسبوق
باستحقاق الوجود بلا استحقاقية عدم ذاتا سابقا كما جعله الامام الرازي صح ان يقال انه ما بالذات
معدم بالذات على ما بالغير لكنه مقطوع به لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع اللازم
ارتفاع الملزوم من دون العكس وليس يلزم منه تعدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ارتفاع عند
ارتفاعه ولم يثبت ذلك ما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا علمنا الوجود عند الماهية
في الممكنات حتى يصور هناك ان لا اقتضاءها الوجود معدم على اقتضائه او لو كان الوجود
عندها لم يصور ذلك اصلا نكتة الحدوث لا تعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان
الحدوث مسبوقية وجود الغير ولا تعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه
الذي يجمع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر ممكن اجتماعه معه واما احتمال بعسره بطرا الله اي الى
ذلك الامر فاذا اعتبر بعدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المعدوم والمتأخر
واذا اعتبر بعدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها التفاتا
لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا كامنا في السابق اللاحق ويكون القدم الذاتي مخصصا بالواجب
وثانيها اي ثاني الجاث الحدوث ان قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث
الزماني مسندين مادته اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى الزماني
ان كان الحادث صورة واما جسما متعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تعسر الما
وده

Marfat.com

بالسوی وجدها للزم الموضوع والمتعلق مشتملان علیهما مدة ای زمانا اما الاول
فلانه ای الحادث قبل وجوده ممکن وهو ظاهر والامکان امر وجودی لما مر او لانه
وجوده فی ما به یستدعی محلا لامتناع قیام الامکان بنفسه موجودا او لتعجیل قیام
الصفة الوجودیة بالمعدوم ولیس ذلک المحل نفسه ای نفس ذلک الحادث الممکن اذ لا یوجد الحادث
قبل وجوده فکیف یتصور کونه نفس ذلک الموجود المحل فصلة حتی یعوم به امکانه ولا امرا منفصلا
عن الحادث بالکلیة ای لا تعلق به اصلا فانه لا یصلح ان یکون محلا لامکانه قطعا ولا امرا
متعلقا به اذ الکلام منصب فی الوجود لان صفة الشئ لا تعوم بما یباینه کقدرة
القادر مثلا ای کالفاعل القادر علی ما توهمه بعضهم من ان معنی امکان الشئ قبل وجوده صحة
اقتدار القادر علیه فانها ای القدرة بل صحتها معللة بالامکان او بفاعل صح من القادر ایجاد الممکن
ولم یصح منه ایجاد الممتنع فان سئل لما ذا کان الامر کذلک واجیب بان ذلک لان الممکن
فی نفسه صحیح الوجود دون الممتنع کان کلاما معقولا ولولا ان الصحة العائدة الی ذات المقدور
هی الامکان مغایرة للصحة العائدة الی القادر لکان هذا تعللا للشئ بنفسه مباینة کتباین
المعلول عن علته وانه امکان الشئ صفة له فی نفسه لا بالقیاس الی الفاعل وصحة الاقدار علیه بالقیاس الی الفاعل
فلا یکون احدهما عین الآخر وقد ثبت ان الامکان محلا لنفسه ولا امرا منفصلا عنه مباینا له
فهو ای ذلک المحل امر متصف به ای بالحادث اتصالا ما فاصح ان یصح قیام امکانه به وهو المسألة
ولا بد ان یکون قدیما عندهم والا احتاج الی مادة اخری وفی مباحث المشرقیة ان ذلک الحادث
تارة یحل عن ملک المادة کالاعراض وتارة یوجد فیها کالصور وتارة یوجد معها
کالنفوس الناطقة قال فعلی الامکان امر اعتباری کما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتباریة
عندکم لا تستدعی محلا موجودا فکیف یستدل بثبوت الامکان علی وجود الحادث علی محل موجود
تقوم به امکانه فلیس المراد بهذا الامکان الذی یستدل به علی وجود محله هو الامکان الاستعدادی
وانه غیر الامکان الذاتی الذی هو امر اعتباری یعقل للشئ عند انتسابه ماهیته الی الوجود وهو لازم
لان الامکان الذاتی هو

للماهیة

Marfat.com

فی المسم الواحد اعدا ما لدلک المسم المسخص و ایجاد الحسمین آخرس اذ بالتوفیق تبطل
الوحده المخصوصه فبطل الوجود المخصوص و انه ای کون التوفیق اعدا ما باطل
اذ لیس شق البعوض بابرته البحر الاخضر اعدا ما له و الحاق البحرین اخرس و المجوز
لدلک بناء علی انه محدد السعاد لا سامی الجواز العقلی مکابر لمقتضی عقله لا لحاظ
و لا ساظر و انما جوزه من جوزه بناء علی ان الصوره الجسمیه هویه متصله فی حد ذاتها
فاذا ورد علیها الانفصال زالت تلک الهویه الاتصالیه و وجد هویتان اخر
بان اتصالیتان و الموجود فی الخارجین معا هو الهویتان الی لا اتصال بینهما فی نفسها
و لا انفصال بل کامع کلا منهما و هی ای وحده الدلیل بعینه دل علی ان الوجود وحدة
لیست عن الشخص فان الجسم البسیط الواحد اذا اجری زالت وحدته دون هویته
الشخصیه و الا کان التوفیق اعدا ما و یدل علیه ایضا ان الامور الکلیة موصوفة بالوحدة
دون التشخص و انه فالوجود کامع الکثرة و الوحدة لا کامنهما و معنی ذلک ما فصله
بقوله فالکثیر من حیث هو کثیر ای من حیث یلاحظ کثیره و تفصله موجود و لیس فی حد ذاته
بواحد و ذلک دلیل المعاند لو کانا متحدین لکان اذا صدق احدهما علی شیء من
جهة صدق علیه الآخر من تلک الجهة و هی ای الوحدة مغایرة للماهیة و زائدة علیها
لانها ای الماهیة من حیث هی تقبل الکثرة و اذا اخذت مع الوحدة تابا ها فلا تکون الوحدة
نفسها و لا جزءا علی فتاش ما مر فی بحث الوجود و الکثرة انصاف الماهیة بل زائدة علیها
ذلک فان الماهیة کالانسانیة مثلا من حیث هی قابلة للوحدة و اذا اخذت مع الکثرة منفصلة
کانت آبیة عنها و الکثرة انصاف الوجود و الا لزم کون الجمع اعدا ما اذا اجمع
کمیاه فی ظروف متعددة و جعلت فی ظرف واحد فقد زالت کثرتها الی و وجدت وصفا
مسلم اعدام تلک الاجسام و ایجاد جسم واحد و انه بسیط و المجوز مکابر و انما نعرض
لتعریف الوحدة و الکثرة لانهما بدیهیان بمثل ما مر فی الوجود فان تصور الوحدة جزء

Marfat.com

مع تصور وجدتي المتصور بالضرورة وايضا فانا كل احد يعلم انه واحد ملاكسب منه
وكان في التصريح لمساواة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهة وقس
حال الكثرة على حال الوحدة وقد تقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس مدرك اولا جزئيات ترتسم صورها في
الآلة ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في
ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في العقل والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك
للكل هو العقل ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدرك بذاتها كان العارض لما
ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآلة والعكس بالعكس
من حيث انها مدركة بالة في صح
فصور التشبيه على كل من الوحدة والكثرة لصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة
ومنها وجودها كان السبق عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا سعد ان يقال معروف الكثرة
بها معروف حقيقي المقصد الثاني واختلف في وجودها فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد
اطلعت اتم امر على الما، خذ من اثنين فصاعدا من حاث المثبت الوحدة جزء من الواحد
الموجود في الخارج فيكون موجودة وايضا لو كانت عدمية لم تحقق الا باعتبار العقل فلا تكون
واحد واحد في نفسه وايضا هي بعض الاوحدة العدمية وانه لا فرق بين وحدته لا وبين
لا يكون امرا اعتباريا
وحدته له وقد عرفت اجوبتها انضاف حال الكثرة عليها وتقال من جانب النافي لوحدة
الوحدة لشاركتا الوحدان في الوحدة وامتازا عنها بخصوصه فللوحدة وحدة اخرى وايضا
لو كانت موجودة لوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة
للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة كذلك وايضا ممكن اجزاء الانسان
فيها وقد سلم جوابهما وتخصص الوحدة وتخصص الوحدة فيها دليل دال على كونها وجودية او
انه لو كانت الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة الى تعاليها لامتناع ان يكون عدما مطلقا
او عدما لشيء آخر لتعاليه واذا كان عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية فالوحدة جزءها فيكون الوحدة

منها

ايضا

Marfat.com

الله موجودة على تقدير كونها معدومة وصف مع انه المطلوب واما عدمه فكون
الوحدة عدما للعدم فكون موتية وهذا قريب مما قول الامام الرازي في نكل التعين
والجواب عنه ما قدمنا هناك تعينه المقصد الثالث من الوحدة والكثرة معاندة قطعا
اولا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة لكن معاندة الوحدة والكثرة ليست
اي ليس بين ذاتيهما تعاند لانهما لا عرضان لموضوع واحد بالشخص ليس بينهما منسوبتين
بالعروض الى موضوع واحد بحصص والحاد الموضوع معتبر في المعاندين مطلقا لان التعاند
هو امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل
اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد بحصص جوزه مجردا ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما
فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما كما سبب
بعض الآخر فيه لامر خارج وليس المحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة
جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجودا على الكثرة لانها
مبدء لها فتحرزها منها فلا تكون الوحدة مصاحبة للكثرة لان المصاحبين متكافئان
لا تعدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا عقلا وايضا كما يعقل الوحدة بدون الكثرة
فلا تضايف ولا تضاد لها اذ ليس احد الضدين معدما على الآخر وجودا والوحدة
متقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا تكون العاملية بينهما تعاند العدم والملكة
ولا السلب والايجاب لان احدهما ليس العدم الآخر ولا تضاد لها ايضا لان احد الضدين
لا يقوم ضده وانما جعل العدم اللازم من التقوم ولا على سبيل التضاد والخلاف
ولان العدم على نفي الضعف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على سبيل التضاد والخلاف
السابقين فان يعقل الملكة معدم على يعقل العدم وكذا يعقل الايجاب معدم على
السلب وجعل العموم والاعلى يعني ما عدا الضعف بظهور دلالته عليه واما دلالته
على سبي الضعف فانما تظهر اذا لوحظ استلزام العدم واو لم يكن بين ذاتي الوحدة

باب

Marfat.com

والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للمقابل لم يكن بينهما مقابلة بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض ودلك للاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحد مكيال للعدد وعادة له بمعنى انه اذا استعملت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس وكذلك لم يكن الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيلا من حيث انه مكيل وموحى لان المكيالية والمكيلية متضايفتان من الوحدة والكثرة مقابل المتضايف بالعرض ومن عارضيهما مقابل المتضايف بالذات وكذا مقول الوحدة على والكثرة معلولة لها والعلة والمعلولية من الامور المتضايفة او مقول الوحدة جزء والكثرة كل والكلية والجزئية من الامور المتضايفة او مقول الوحدة مبدئة والكثرة متاخرة والمبدأ والمتأخر من الامور المتضايفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متساوية في الجنسية سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى المخالفة في الجنسية كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متساوية في الجنسية كزيد او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجموعية من الامور المحصلة الخارجية كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة قالا ولى ان مقابل الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان مقابلهما اي مقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي السلب والايجاب مقابل بالذات فمن الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين مقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يحملا اي الوحدة والكثرة امرين يتبعهما وكذا المذكور في تعريفيهما اوجه جاز ان لا يكون مقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يرد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان مقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا يسلم ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام قال قلت في العبارة

مكيلا

مقابل

مسامحة

مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت يدعى عدم صحة هذا الوحدة لا تنافي الكثرة فيه
لان جمعها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان جمع الكثرة
مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام
لازما له ثم قال ولا سعد انهم اراد والكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني
انه لا سعد ان يكون مرادهم بقولهم للعامل بين الوحدة والكثرة هو الذات انه للعامل
من الكثرة والوحدة التي هي جزءاها الا ما لعوض من حيث الكمالية والمكملية كما مر لا انه
للعامل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر العامل بين
مفهوميهما فهو عامل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكره الكتاب وان اعتبر من ناصية عضو فعليه
فاما ان يعتبر من الكثرة والوحدة التي هي جزءاها فهو عامل بالعوض كما هو المشهور وان اعتبر
من الكثرة والوحدة التي تطرء على موضوع الكثرة فسطلها وتنفيها كالماء المتعددة اذا صبت
في جرة او من الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة الناقصة اياها كماء واحد اذا صب
في اوان متعددة فهو تعامل بالضد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان
وينفيه وشان الوحدة والكثرة الوارد ان من على محل واحد كذلك لا تعامل الوحدة اذا
طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال
الكثرة بالعوض ومن شان الضدان تبطل ضده بالذات لا بالعوض لانا نقول ابطال
الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم
فانه مسلم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان لم
كان المصور ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة محالا ولم يمكن ان يصور رفع الجزء مع بقاء
الكل الا بالتصور بمنهاج كالمصور بعي منها بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة
انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ يقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي

هو ملک الاشیاء الی صارت اجزاء للمرکب والوحدة عارضة للمجموع من حیث هو مجموع فلا
اتحاد فی الموضوع ولا انطباق للکثرة وان رابت ملک الاسماء الی کانت معروضة مثلا للکثرة
وحصل شیء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فی الموضوع انه لا یوجد موضوع الکثرة هو ذلک
الرابط ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس علی ذلک فبان الکثرة علی موضوع والوحدة
هی المفهوم من کلامهم من ان الکثرة ملتئمة من الوحدات فان جمیع الاشیاء مثلا
وحدات فلیس هناک شیء یعتبر فیها سوی الوحدة من ذات الاقسام فلا یلزم لسلک المنتظمة
خارج عنها واذا کان جمیع الکثرة مرکبة من جمیع الوحدة فلم یکن بین جمیعها تعامل بالذات
اصلا هذا هو مقصود القوم فی هذا المقام لا ان بین مفهومی تعریفیها تعامل بالذات او بالعرض
والحق بان التعامل بین الوحدة والکثرة الطاریة احدیهما علی الاخری المبطلة ایاها تعامل
التصادق بط لما عرفت من عدم الاتحاد فی الموضوع ولان الکلام فی حقیقتها لا فی افرادهما
والوحدة المذکورة اعنی وحدة الطاریة علی موضوع الکثرة تجزء من کثرة مرکبة من وحدات
کل واحدة منها طاریة علی موضوع کثرة مخصوصة ومبطلة ایاها فلا تکون ذات هذه الوحدة معاملة
لما هیة الکثرة ومن المتصلتین من قال الوحدة والکثرة ضدان او نحن لا نوجب بین الضدین
عامة الخلاف والکثرة هما متباعدان جدا ولا یوجب ایضا امتناع صوم احد الضدین بالاخر
مع ان الوحدة المبطلة للکثرة لیست معروضة لها ولا نشرط انضمامی موضوع الضدین الوحدة
الشخصیة نعم انا نعلم ان ذاتیهما متعاملان حراما مع قطع النظر عن الکمالیة والنقصانیة وهو ایضا
مردود وبیان ذلک الحرام هنا امر تتبادر الذهن الی ان معروض الوحدة غیر معروض
الکثرة فلا یکون الموصوف بهما شیء واحدا ولیس یلزم من ذلک تعاملهما وانما کان بان متعاملین
بالذات او اسبهما التعامل الاسی واحد حکم بان حصول احدهما مانع من حصول الاخر مثلا
الموصوف بالمقصد الرابع من مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهیة فانها وان کانت
متشارکة فی کونها کثرة لکنها متمایزة بخصوصیات هی صور نوعیة وذلک لاختلافها بالذوات
الی صارتها هو ما هو

کالعدم

كالقسمة والمنطقية والتركب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
بالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصه كونها كثرة مخصوصة وهي مبداء
لوازمها وتقوم كل عدد في انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من
العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات
فما قال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هنا في خروصوري كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشاء الخواص
واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها
لا الاعداد اي ليس معلوم كل عدد ما لاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها
ذلك المذكور الذي هو العشرة اي جملة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة قال
ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك
اذا تصورت جمعه كل واحدة من وحداتها غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت جمعه العشرة ما سمعه ولا مكونة من ملك الاعداد واحلاي جمعها
بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فاذ تركبت
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم الاستغناء الشيء عما هو داخل له
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد
منها مقوما لها ما عدا القدر المشترك بين جمعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت
القدر المشترك الذي بها بقي بجمعه العشرة هو الوحدات قد ذكرته اعتراف بالمطلوب ربما
يعرض الدليل بان تركيبها من وحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من ملك الاعداد
فلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال ملك الاعداد على ملك الوحدات لا يفيد ترجيحا وجاب

Marfat.com

بانه لما كنت الوحدات في تحصل العشرة لم تكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في
تحصلها وهذا بالجمعة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس في اقسام الواحد
وهو اي الواحد اما لا ينقسم الى جزئيات بان لم يكن بتصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو
الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لم يمنع تصوره عن الشركة وهو عشرة اي عشر الواحد
بالشخص ويسمى واحدا الا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد فيه وجه
وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي
وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يمكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام
فالوحدة التشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية
وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق للمشخص فان قبل الواحد بالشخص
القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كانت
قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي العارض للقسمة الوهمية على اي
من اثبت المقادير وان كان قبوله لها لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل
على وجه لا يكون فيه مفصل اما حسي على راي من يثبت الجزء واما حقا على راي مثبتيه بل نقول
هو ما حل فيه المقدار كما تصوره الجسمية والهيولى او ما حل فيه المقدار اولا وفي محل المقدار طول
سرمان عندهم اثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد
بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة كالجسم البسيط
كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل فيجمعه تكونها متفقة الحقيقة
والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزي كان
هناك اجزاء متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عندهم يقول بالماء فان
ملك الاجزاء التي حصله بالقسمة هي شاء نهاية ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف
اشخاص الناس فانها لو تلاصقت جميع ما يمكن اتصالها والتحاقها وهو الواحد بالاتصال

Marfat.com

بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال
الجمع انما متصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل
بعضها ببعض حتى تحصل منها مركب كالجسم فذلك المركب واحد بالاجتماع جمعه سواء كانت
الاجزاء متشابهة او مختلفة وانه اي الواحد بالاتصال لمقدار من قيل اقسام غير قد
كالخط او غير قد كالنقطة والواحد بالاتصال المقداري منه مركب ومنه غير مركب
والاول اما غير مركب اصلا وهو المحدود بالنقطة او مركب من اجزاء متشابهة وهو
وهو على انواع اولها ما لا اتصال ما كان الالتحام فيه طبعيا كالمفاصل وهذا القسم
شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد في وجه
وكثير من وجه اما واحد بالنسبة للكثيرة اي غير خارجة عنها وجه ما اما تمام ما بينها
وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فعال الانسان واحد نوعي واجزاء
واحد في النوع اوجه ما فان كان ذلك الجزء تمام المشترك من تلك الاجزاء الكثيرة وغير ما
فهو الواحد بالجنس اما رسما كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعدا على اختلاف مراتبه
كالجسم النامي والجسم الجوهر بالعكس الى افرادها والا اي وان لم يكن ذلك الجزء تمام
المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده واما عارض اي يكون جهة الوحدة
امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك
اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال
الفاكهة والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما معا اي محمولا عليها
خارجا عن ماهيتها وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة
المحمول بالطبع على تلك الكثرة كما يقال النيلي والقطن واحد في الناض فان الابيض
عارضا محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا
عرضيا لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النعس الى البدن
هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنعس تعلقا خاصا بالبدن بحيث يتمكن من تدبيره

Marfat.com

والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك
تدبرها ويتصرف فيها وفي غيرها والمدبر فيهما العلقان نسبتان متحدتان في المدبر
الذي ليس معمولا ولا عارضا لشيء مما مر عارض للبعض والملك فان المدبر انما يطلق
عليهما واذا اعتبرت الوحدة من البعض والملك في التدبير كانت مع قسمي الباقي
في العارض المحمول كالتجاور والعطن والبلح في الساحل وان اعتبرت من النسبتين في كونهما
منشاء للتدبير مثلا كان ذلك الحاد في العارض المحمول وقد تسمى الواحد الذي ليس جهة
الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالسمه وانت تعلم ان دخول الواحد على
هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اي هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة
من غيره اولا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد
بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو
السركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد
بالسمه ثم ان الواحد بالشخص ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها
محموله كانت او غير محموله وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما قبل الانقسام بوجه ما والوحدة من
اقسام الواحد الحقيقي اولى في غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع وادراك
مقولية الوحدة على واحدات ملك الاقسام بالتشكيك ويكون ملك الوحدات خليفة
بالحقيقة مشاركة في هذه العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على تفاوت اختلاف وجودها
الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يصح اشتراكهما
اي اشتراك الوحدات في الحكم يجوز ان يبنى على ذلك ويقال فيها ما هو وجودي كالوحدة
الاتصالية والاجتماعية على تفاوتها ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية
الوحدة تسلسل في الامور الموجودة بل ان انتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من
عدم تناهيها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زايد على ماهية الواحد كوحدة الكلي

Marfat.com

مثلا و منها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زايدة
عليها و منها ما هو عرضي كوحدة الجوهر فانها جوهر لا بوحدة زايدة و منها
كوحدة الكيف فانها كيف لا بوحدة زايدة و كذلك ساير الاحكام و قس عليه
فانه ينفعك في مواضع متعددة **المقصد السادس** الوحدة يتنوع انواعا
بحسب ما فيه و لكل نوع منها اسم خصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها في النوع مماثله فاذا
حصل بهما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية و في الجنس مجانسة و في الكيف
مشابهة و في الكم عددا كان او مقدارا متساويا و في الكل متشاكلة و في الوضع موازاة و في
كشخصين متساويين في الوضع بالقياس الى ثالث و في الاطراف مطابقة كطاسين
طرف احدهما على طرف الآخر و في النسبة مناسبة كزيد و عمرو اذا شاركا في بنوة بكر **المقصد السابع**
الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور
فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا و قال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين
بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فحرج بعد الوجود الا عدام فانها لا يوصف
بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يوصف به عدمان و لا عدم
و وجود و هذا اعم من قوله اولا تمايز فيهما و لا بد في الغيرين من التمايز و ذلك لاختصاص
ما مكون طرفاه عدمين فان وقت النفس قد يقدر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين الذاهبين
للوجود الذهني قلت احتراز عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوميهما دون ما
هي عليه و لا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر و خرج به الاحوال اولا
بتثنية و لا مصدر اتصافهما بالغيرية و كذا لزم ان يحد به اثنان احدهما موجود و الآخر معدوم
و خرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا كون الكل كالصفة مع الموصوف و الجزء مع الكل
بمعنى المذكور الذي هو الصفة و الجزء لا هو و لا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف و لا الجزء
عين الكل و هو ظاهر و ليس ايضا غير الموصوف و غير الكل اذ لا يجوز الانفكاك كما سيجيء الكلام

وهو المعتبر عندهم في الغيرين وقولهم جميعا او عدم لشمل المتحيز وغيره وكان الصحيح الاشعري
قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا
جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فانه
العدم ينافي تغير التوصيف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع
والوضع واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة لم يحكم عليك
بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد انما لم يحكم فقط فلان
الحكم يلزمها ولم تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول
على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس
في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من اوراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب
زيد غيره وموبط قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو
ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وحاصل انهم ادعوا
ذلك في الصفة اللازمة على العدم بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما منع انفكاكه عنه بوجه
كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية انتهى بناء على ان معنى المغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها
عن بعض لم يقل ان بعضها غير الصفة الاخرى او غيرها اورد عليهم المضايفان كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك مزاجا بينهما في العدم او لا يجوز
ان يعدم احدهما ويوجد الآخر في الخيز انتهى اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين

العدم ح

اما ح

لا يخ الب

لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم البارئ مع العالم
لامتناع الانفكاك العالم عن البارى فى العدم لاستحالة عدمه مع وفى الخبز ايضا
لامتناع تجيزه لا يقال فى الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود
بان يوجد البارى ويعدم العالم مع فقد انفك احدهما عن الاخر فى العدم ويجوز
انفكاك العالم عن البارى فى الخبز فان العالم يخبز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك
احدهما عن الآخر فى الخبز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتخبيزه ولا يجوز شئ منهما
على البارى فقد جاز الانفكاك منهما الخ كما مر فى كل واحد من الخبز والعدم مع ان جواز الانفكاك
منه فى العدم فقط او الخبز فقط كان كافيا فى دحولها فى الجد لانا نقول لو كفى الانفكاك
فى احدهما فى الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل فى الوجود
اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم
الصفة كافيا فى مغايرتهما لانه حينئذ جاز انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الكل او احد
الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فيكون الموصوف وكذا الجزء والكل
متغايرين وحينئذ كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا وما ذكرناه فى الجواب فقيل صح
عن الايراد او المراد جواز الانفكاك من الكائنين بالفعل لا الوجود او منهم فصرح به فقال
الغيران مما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع بفعل العالم والجزم بوجوده
بدون بفعل البارى والحرم بوجوده ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعدم العلم بوجود
العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان (بان العالم حادث وكل حادث فله محدث ١٢)
يجوز الانفكاك بينهما فى الكائنين ثم يعرض بالبارى والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن
البارى فى الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك فى الكائنين فى الوجود بل فى التعقل
والاحضار فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا زيد فى التعريف
عدم فى عدم او حيز فلا يصح لهذا الجواب اولا يجوز ان يقال بفعل البارى معدوما او متحيزا

Marfat.com

بدون ان تعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون المعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق
وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان تعقل وجود كل منهما بدون وجود
الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اى قول مشائخنا في الصفة مع الموصوف
وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي
والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير فليس
بعض وفيهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء
خصصوا لفظ الغيرين باصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء مع ما
الى الآخر قد لا يكون غيرا ولا غيرا فاذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بما يخصص كل شيء
بالعباس الى الآخر اما عين واما غير ولا شك انه لا يصح التسمية بل لكل احد ان يسمي اي
معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا فخطأ متعلقا بمجرد الاصطلاح
مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه
انه لا موجب للمفهوم ولا لغيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية
كما يجب ان يكون الحال كذلك في الجمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشائخ قائلين
بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير من الصفة والموصوف ومن الجزء والكل في الذهن والاتحاد
في الخارج كما صرح به العلامة لون بالوجود الذهني نعم المعلوم الملحق بالثبوت فيما مر المحمول والموضوع
وهو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي عند المتكلمين
لاشعارها بالوجود الذي فيه اختلف وهذا الكلام لاغبار عليه وفيه بحث لان كلام المشائخ
في اجزاء المحمول كالواحد من العشرة والمد من رمد كما اوردوا هاهنا ممثلاتهم وفي صفات هي مبادي
المحمولات كالعلم والقدرة والارادة للحي المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم
فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات

Marfat.com

موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تع فدفعوه بذلك وايضاً وبها موجب السعد والدما، وموفق ۱۲
لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما لاحسار فلزم التسلسل في العلم
والقدرة والحواة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فلزم
كونه تع موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فجرّوا عن هذا بانها اعاكون محاهة مستندة
الى علة ما، اذ الكائنات مغايرة بالذات المقصد الثامن الاثنان لايتحدان الاتحاد
بطلى طريق المجاز على صيرورة شئ ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال
دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواءً والاسود ابيض وفي الاول زال حقيقة
الماء بزوال صورة النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى صورة النوعية الى للهواء
فحصل جمعة اخرى هي جمعة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة
اخرى هي البياض وبطلى ايضا بطريق المجاز على صيرورة الشيئين شيئا آخر بطريق التركب وهو
ان ينضم شئ الى شئ ثان فيحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً
والاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه اصلا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو
ان يصير شئ بعينه شيئا آخر فمعنى قولنا بعينه انه صار شئ آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه
شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يصور هذا
المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان
يصير زيد عمرا او بالعكس وعلى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا
قبله والثاني ان لا يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير موجودا بعينه شيئا آخر غيره فلم يكن قبل الاتحاد
امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي بط بالضرورة والبداهة
بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري لحكم بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما سبق
فان الاختلاف والمغايرة بين الماهيتين وبين الموجودين وكذا بين الماهية والهوية
اختلاف ومغايرة بالذات فلا يعقل زواله يعني ان المغايرة بين كل اثنين فرضاً

Marfat.com

معضی ذاتهما ولا یکون عکس زوالہ عنهما کسایر لوازم الماهیات وهذا الکلم مع وضوحه فی نفسه
ربما یزاد توضیحه بنوع تنبیه فیقال ان عدم الاثنینیان بعد الاتحاد وحدث امر غیر ما فلا
اتحاد معهما لم یقد عدما وحدث هناک امر مالث غیرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد
الله او لا یتحد المعدوم بالموجود بدیهه والا لکان موجودا ومعدوما معا وان وجدا ای
بقیا موجودین بعد الاتحاد فهما بعده اثنان مغایران کما کانا کذلک قبله فلا اتحاد بالفعل
والغرض بهذا الکلام هو التنبیه علی الضرورة بتجرد الطرفین وتصور المراد علی هذا الوجه
الذی هو مناط الحکم فظن بعض الناس انهم قالوا بهذا الکلام الاستدلال علی مطلب بطریق منع
امساع الاتحاد علی تقدیر بقائهما موجودین واما کونهما اثنین لو لم یتحدا ای لانم انهما لو کانا بعد
الاتحاد موجودین لکانا اثنین لا واحدا واما کونهما کذلک لو لم یکن کل منهما موجودا متحدا بالموجود
الآخر فممنوع المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتکلمین ثلثة اقسام لانهما اشترکا
فی الصفات النفسیة فالمثلان والا فان امتنع لذاتیهما اجتماعهما فی محل واحد من جهة واحدة
فالضدان والا فالمتخالفان لعدم احدهما المثلان وهما الموجودان المشترکان فی جمیع الصفات
النفسیة والمراد بالصفات النفسیة ما لا یحتاج وصف الشیء بها الی تعقل امر زائد علیه کالا
والکون والوجود والشیئیة للانسان وتقابلها الصفات المعنویة التی یحتاج فی الوصف
بها الی تعقل امر زائد علی ذات الموصوف کالتحیز والحدوث وبعبارة اخری الصفة النفسیة
هی التی تدل علی الذات دون معنی زائد علیها والمعنویة ما یدل علی معنی زائد علی الذات
وقال بعضهم بناءً علی الحال وکونها زائدة علی الذات مع کونها من الصفات النفسیة
ما لا یصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنویة ما تعقلها وارتفعها ای ارتفع الموصوف
وممکن وممتنع ولذلک قد یعرف به فعال المثلان بما الموجودان اللذان یشارک کل منهما
الآخر فیما یجب له وممکن وممتنع وقد یقال بعبارة اخری المثلان ما تساوی احدهما الآخر
فی الاحکام الواجبة والجایزة والممتنعة جمیعا ولان الصفة النفسیة کما عرفت ما یعود الی نفس الذات

Marfat.com

لا الی معنی زائد علی الذات فالتماثل من الصفات النفسیۃ لانہ امر ذاتی لیس بمعنی زائد علی الذات
یعنی ان التماثل من الذات لانفسہا ولیس معللا بامر زائد علیہا وھو صفۃ نفسیۃ عندنا ولما
عند مثبتی الاحوال منا کالقاضی وھ ای ی کون التماثل من الصفات المعنویۃ المعبر علی زائہ
بالاحوال اللازمۃ التی یمنع توہم ارتفاعہا عن الذات تردد او قال تارۃ انہ ای التماثل
زائد علی الصفات المعنویۃ وکلوا موصوفۃ عنہ عند من عدم خلق الغیر فلا یکون من الصفات
والاحوال اللازمۃ وقال اخری ای التماثل امر زائد علی الصفات المعنویۃ بل ہو منہا
ویکفی فی اتصاف الشی بالتماثل بقدر الغیر فیکون الشی حال انفرادہ عن غیرہ فی الوجود
مصفا بالتماثل عمر خال عنہ فیکون من الاحوال اللازمۃ للذات ثم اید کون بقدر الغیر کافیا
فی الاتصاف بالتماثل بقولہ فان صفات الاجناس ومن جملتہا التماثل لا تعلل بالغیر ای بامر
موجود معار لمحلہا اتفاقا فلا یکون التماثل موقوفا علی وجود الغیر بحسبہا واما تقدیرہ فلا یضر شیئا من
الناس من جعل التماثل لان الشی من اشتراکہ من کل وجہ ولا مغایرۃ اثنینیۃ فضلا عن التماثل
او اختلافہ من وجہ من الوجوہ فلا تماثل ای فلا یکون اقسام الاجناس عندہ ثلاثۃ والجواب
مع الشرطۃ الثالثۃ ان اراد بالجنس بعض الصفۃ النفسیۃ مع الاشتراک فی جمیع صفات النفس فالتماثل
للغیر لہ ای اکثر ہم المتماثلان مما المشترکان فی اخص النفس فان ارادوا انہما مشترکان فی الاخص
دون الاعم فمم لامساع لحکم الاخص بدون الاعم والا ای وان لم یریدوا ذلک بل ارادوا
الاشتراک فی الاخص والاعم جمیعا فما ذکرناہ فی الجمع المحلی باللام اصرح فیما
ہو المراد من الاشتراک فی الکل ولہم ان یقولوا الاشتراک فی الاعم وان کان لازما لکنہ
خارج عن مفہوم التماثل اذ مدارہ علی الاشتراک فی الاخص مع انہ لا فہم تعلیل التماثل وہو حکم
واحد بعلل بجملۃ لان التماثل یقع صفۃ للسواد من کما یقع صفۃ للبیاض فاذا کان التماثل
ہو الاشتراک فی اخص وصف النفس کان تماثل السواد معللا باخص وصفہا اعنی السوادیۃ
وتماثل البیاض معللا باخص وصفہا اعنی البیاضیۃ ولا شک ان السوادیۃ والبیاضیۃ

Marfat.com

مختلفان وقد علل بهما المماثل الذي هو الحكم واحد وهذا اعتراض مشترك الالزام فان الاخص
او كان مختلفا كان مجموع صفات النفي من السواد من حالها مجموعها في الساخن فيكون
المماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزون هذا القيد
فالمماثل للمتماثلين اما واجب ولا تعلل المماثل على رأيهم او من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها
ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله هو واحد لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا كور لو ثبوت الاشتراك
في اخص صفات النفس لاقتضائه ان تكون المماثل معللا بالاخص كما مر او لا تكون واجبا
للمتماثلين فيجوز كون السواد من مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لها المماثل
فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المتضادان
مما المشتركان في صفة اثبات وليس احد مما ثابتا فيقيد الصفة بالسوسة لان الاشتراك في الصفات
السلبية لا يوجب المماثل وملزوم السواد والساخن فانهما مشتركان في صفات سوسة كالتحيز
والتلوين والحدوث وملزوم الله مما ثله الرب للمربوب او مشتركان في بعض الصفات السوسة
كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا
قلت في تلك الصفة يلزم ان السواد والساخن متماثلان في اللونية متخالفة وملزومه ان يكون
الساخن مماثلا للمخلوق في بعض الاشياء مع انه لم يقل به مماثلا للحوادث اصلا وثانيها
اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان ومما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
معنيان اي ولو معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام
لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض
ومتوظ ويخرج العدم والحادث فان العدم القائم بمحله كصفاته ليس عرضا فهذا لا يصاد
في شيء منهما وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج كالسواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين

العلمين

Marfat.com

العلم بل بين المعلومين وكذا الحركة الاعتمادية مع الحركة الاعتمادية امتناع اجتماع بينهما ليس
لذاتيهما بل لان الحركة الاعتمادية تستلزم القدرة المضادة للحركة لكونهما متنافيين بالذات
واحدة وقولنا من جهة تخرج الكون والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر عبارة
الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة الخ عطف على قوله لمعنيان تخرج العدم والوجود وقيد
البحث لان الكون واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن
قوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمعنى فجعله
ان يقيد بعدم القيد وادخال شيء فيه لاخصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تحل محل المضادة وايضا هذا القيد انما
يدخل في الحد كما خرج بقوله تستحيل اجتماعهما لما مر في قوله معنيان كما لا يخفى على ذوي مسكة وايضا الغاء
في قوله فلا يوجب العقل دال على ان سبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها
لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل
والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد
بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لحل قوله
فلا يوجب كلا ما مر انفا فقال اذا عرفت ان المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الوجودية
الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام
لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فكذا الاعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات
فان معقولة العقل لا وجود لها وسوف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين
احتراز عن خروج المتضادين فانه هناك قيد ظاهر لا خفاء فالاولى حذفه هذا واما الحاد الحل
الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه
المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء
بجزء آخر من القلب والا اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة

Marfat.com

العلب بكونها عالمة بذلك الشئ وحاملة به معا او الصفات الثابتة للجوهر كالعلم والجهل والقدرة وغيرها
او اقامت بحز من شئ ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اى المجموع وذلك الشئ عندهم
بل زاد واعلمه اى على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا فى التضاد المحل او قالوا ارادة الله تعالى
كراهته وهما صفتان له حادثتان لا فى محل اى ليستا فى ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره
لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما فى ذاته اعنى كونه مريدا
وكارها لشئ واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم
ومع ذلك يرد عليهم الموت والكوة فانهما لتضادهما عندهم مع امتناع اجتماعهما واما لم يكن
بينهما تضاد عندهم مع موت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم العام بجزء والجهل العام
بجزء آخر مع امتناع الاجتماع لما ذكره ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم
امتناع موت وجهل كما صوروه فلم عللتم ذلك بالتضاد وبينهما ائتم فلتم كذا سحل اجتماع العلم
والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يتباينان فى حزين من المحل وليس المانع
من ذلك تضادهما وتنافيهما اى بالثالث اقسام الاضداد للتخالفان وهما غير الاولين اى غير المتضادين
والضدين قسمه اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان فى صفة النفس اى فى
جميع الصفات النفسية تخرج عن الجدين المثلين ولا يمتنع اجتماعهما لذاتهما فى محل من جهة تخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المتضادين فيكون فى رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان فى صفة النفس
اى فى جميعها فتخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما
كان المقصد من ذكر الاشراك المذكور فى قولنا المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على الاشراك
فى جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافى ان يشتركا فى بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه
بقوله ولا يغير الاشراك بين المتخالفين وان كانا ضدين فى بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية
مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها والكون
والجوهرية فانهما اخص من الصفات النفسية كحلول الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر

وهل يسمى المحالعان المسركان فى بعض الصفات الغير متناهيين باعتبار
ما اشتركا فيه من الصفة الغير متناهية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة
فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمشاركة فى اطلاق الاسم قال القاضى والقلانسى من
الاشاعرة لا مانع من ذلك فى الحوادث معنى ولغة اذ لم يرد المماثل فى غير ما وقع فيه الاشتراك حتى
صرح القلانسى بان كل مشتركين فى الحدوث متماثلان اى فى الحدوث وعليه اى على ما ذكر من اطلاق
المتماثلين على المتحالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار فى تعريف المماثل بالاشتراك فى صفة اثبات
فانه مماثل عنده للحوادث فى وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع فى الاطلاق اى فى اطلاق لفظ المماثل
للحوادث عليه هو وما خذه اى ما خذ الاطلاق السمع عند من يحمل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم
المماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بمماثل السواد
فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولغة واعلم ان الخلاف فى الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يشترط
الصفات اى صفات الله تعالى لعدم المماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير والاغيار
من ملك الصفات كما مر ومنهم من يشترطها بناء على ان ملك الصفات مغايرة هذا هو المستفاد من عبارة
الكتاب ونقل الآمدى عن القاضى القول بالاختلاف مطلقا الى ان اختص كل صفة من ملك الصفات
من صفة نفسه غير المتعلقة الى وصف العبد وعلى هذا فالقاضى لا يشترط الغيرية فى المختلفين
فحاصل الاول ان لا يشترطها فى المماثل الصفات فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف فى الغيرين المتصادقين
كل متماثلين بانهما لا يجتمعان الله ذهب الشيخ الاشعرى وقد توهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من
المتخالفين فى حد يتماوج بعضهم الاشتان فيه شائبة الى المتحالفين والمتصادقين كما انقسما على راى
بعضهم الى المتماثلين والمتحالفين على ما عرف والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما فى المتصادقين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى واما الثانى
فلان المتضادين قد يكونان جوهرين فلا يتحققان تحت جنس قريب فان قلت اذا كانا جوهرين
كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا قلت لا اندراج الا اذا ليس امتناع الاجتماع

Marfat.com

ذاتها الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما والمراد بالمعنى في حد الضدين معنيان
يشتركان في الصفات في الصفات النفسية رشدك الى ذلك ايراده بعد حد المتكلمين ومنعه
المعتزلة والتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا الاجتماع حركتان متماثلتان
في محل لنا في امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول كما اشير اليه بقدر اجتماعهما في محل عدم
تغايرهما بالذات وبالعوارض النفسية لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا الواجب فيها
من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان
العوارض النفسية مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية ولا عامل لانه فرع الاثنينية
الى آخره الزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجمع علمان نظريان
في شيء واحد لانهما مثلان ما داما لم يخص علم نظري شيء جاز ان يعلم ذلك وفيها اي
في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر لم يجوز تمايز المثلين
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مغايرة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممنوع لانا
مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي
هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين
المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما
وليس بمط ولا مسلم لانا نمنع امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر الجامع العلم

Marfat.com

على ماسلف وكذا الثالث مطورعه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان
عن احدهما وفرع ان المحل لايخلو عن الشئ وضده وكلاهما محال اما الاول فلجواز ان يكون
المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو
المحل عن الشئ الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هذا جوابهم
فان قلت لم نسلم ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصح اتصافه بضده فلم جواز
اجتماع الضدين قطعا ولا حاجة بنا الى قولنا قلت لانهم ايضا يكون ذلك الانتفاء مطلقا
المضدم وجود مثل الثانى والرابع ايضا مطورعه للثالث اى نلتزم انه لا يمكن الجزم
بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم اى للمعتزلة فى اثبات جواز الاجتماع الجسم
يلمس فى الصبغ فيقولون كدرة كمية سواد حلوكة وليس ذلك الاختلاف
فى لونه بحسب تكرر اللمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكمية كدرتان اجتمعتا
والسواد كهيتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منهما اى من
الالوان المذكورة لون مخالف للآخر فى الشدة والضعف ويتوارد هذه الالوان
على الجسم بدلا وما ثانى بزوال الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما فى ذلك الجسم اصلا الا
انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين من مماثلين
المقصد الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك
ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى من قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز
اصبح هذان الوصفان مجتمعين فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدة زمانهما دفعا لتوهم
الجواز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتماثلين فى زمان واحد فى ذاتين
جايز مع وحدة هذا القيد الاخير اعنى وحدة المحل لدخول المتصافقين كالبوة والبنوة
المتعارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى احد المتعاقبين سببا للآخر او يكون
والاول من هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه اما ان لم يتعقل كل منهما الا مع العلم بالآخر فهما

Marfat.com

بیان مع

المتضادان وسماء قی احوالهما فی آخر موقف الثالث والا فهما الضدان وعلی هذا فقس عنهما
انهما متعاملان لیس احدهما سلبا للآخر ولا سوقف تعقل کل منهما علی صاحبه وهما بهذا المعنی
یسمیان ضدین مشهورین وقد یشترط فی الضدین ان یکون بینهما غایة الخلاف والبعد
کالسواد والبیاض فانهما متخالفان متباعدان فی الغایة دون الحمرة والصفرة اولیس
بینهما ولا بین احدهما وبین السواد والبیاض ذلک الخلاف والتباعد ویسمیان بالمتعاندین
والضدان بهذا المعنی یسمیان بالحقیقین فان اعسر فی تعیین المتعاملین الی الاقسام الاربعة المتضادة
المشهورة الشامل للتعاند فذاک وان اعیر الحقیقی وجب حصول المتعاندین قسما قاسما قالوا ای الحکماء
وقد یلزم احدهما ای احد المتضادین المحل اما لعینه کالساخن اللازم للنار او لا لعینه کالحرکة والسکون
علی تقدیر کونه وجودیا للجسم فانه لا یخلو احدهما قاعدا لعینه لازم له وقد یخلو المحل عنهما معا
فلا یلزم هناک لاحدهما اصلا اما مع الصفاء ای المحل بوسط بین المتضادین ویعبر عنه ای عن ذلک
الوسط اما باسم وجودی کالمتوسط بین الحلو والحامض وکالفاتر المتوسط بین الحار والبارد
او سلب الطرفین کما یقال لا عادل ولا جائر لمن انصف کحاله متوسط بین العدل والجور وامثال
الحکماء الفلک لا ثقیل ولا خفیف فلم یرید وسلب الطرفین هناک اتصاف حامله متوسطا بین الثقل والخفة
او دونه ای دون الاتصاف بوسط فیخلو المحل عن الوسط ایضا کانتفاف الحال عن السواد والبیاض
وعن کل ما یوسطهما من الالوان وقد یمکن تعاقبهما ای تعاقب الضدین علی المحل بحیث لا یخلو عنهما معا
بعدم احدهما عنه ووجود الآخر فی آن واحد او لا یمکن تعاقبهما علی المحل بحیث لا یخلو عنهما کالحرکة
والسکون فانه لا یجوز تعاقبهما علی محل واحد ان قلنا بحیث ان یکون بینهما سکون کما هو المشهور
واعلم ان التضاد لا یکون الا بین انواع جنس واحد ای لا تضاد من الاجناس اصلا ولا من انواع
ولا من انواع لیست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بین الانواع المندرجة تحته ولا یکون التضاد
فی هذه الانواع الا من الانواع الاخیرة المندرجة تحت جنس واحد قریب کالسواد والبیاض
المندرجتین تحت اللون الذی هو جنسهما القریب وما یتوهم کالخلاف بین الفضیلة والرذیلة والخیر
والشر فذهنی

Marfat.com

لانہ الخیر ہ

حاصل ہذا الجواب ان التضاد فی الخیر والشر
لیس حصریا فی الانواع المعروفۃ وانما ہو فی الجنس

جنس العدم والملکہ او التضاد فیہ مالعوض قد ظن بعضہم ان الخیر والشر ضدان مع کونہما جنسین
لانواع کثیرۃ تحتہما فلا یصح القول بان لا تضاد من الاجناس وہو باطل لان الشر لیس لہ طبیعۃ وجودیۃ
وسمہ بر کونہ کذلک فلیس شیء من الشر والخیر ذاتیا لما تحتہ ہ عبارۃ عن الحرکۃ کون الشیء ملائما والشریرۃ
عبارۃ عن کونہ منافرا او قد یعقل الاشیاء التی یطلق علیہا الخیر والشر مع الذہول عن کونہا حرکات او شرور
فلیس حسن ملاحتہا وطن اخرون ان الشجاعۃ مع کونہا تحت جنس الفضیلۃ مضادۃ للتہور المندرج
تحت جنس الرذیلۃ فلا یصح القول بان لا تضاد من الانواع المندرجۃ تحت الاجناس المختلفۃ وہو انہ
مردود بان کل واحد من الشجاعۃ والتہور لہ جہتہ قد عرض لہا صورۃ ہی کونہا فضیلۃ او رذیلۃ ولا تضاد
من حقیقتہا او لیست احدیہما ای عارۃ البعد عن الاخری انما التضاد بین عارضیہما ہذا ما ذکرہ فی الملخص فان
اردت تطبیق ما فی الکتاب علیہ قلت ان قولہ کخو الفضیلۃ والرذیلۃ اشارۃ الی التوہم الثانی الذی اشار
الی جوابہ الاول بقولہ او التضاد فیہ مالعوض وان قولہ وکخو الخیر والشر اشارۃ الی التوہم الاول الذی اشار الی
جوابہ الاول من جوابی الملخص بقولہ فمن العدم والملکۃ ولک ان تقول ان راد صاحب الکتاب ان الفضیلۃ والرذیلۃ
انہما جنسان منہما تضاد کالخیر والشر ثم اشار الی الجواب اولا بان الکل من قبیل العدم والملکۃ فان
الرذیلۃ عدم الفضیلۃ کما ان الشریرۃ عدم الخیریۃ وثانیا بان التضاد فی الکل مالعرض ای فی ہذہ الاربعۃ
امور عارضۃ لیس لشیء منہا جنسا لما لحقہ علی ما عرفت فیکون الشیء خیرا ضد لکونہ شرا کما ان کونہ
فضیلۃ ضد لکونہ رذیلۃ فلم یثبت تضاد من الاجناس بل من العوارض الی لجوز ان یکون کل واحد من
منہما تحت جنس واحد وضد الواحد اذا کان جمعیا لا یکون الا واحدا فالشجاعۃ لہا جہتان جمعیتان
ہما التہور والجبن بل لا تضاد جمعیان الا بین الاطراف کالتہور والجبن لا یکون الا واحدا فالشجاعۃ
فالجود والبخل والحمود والخریزۃ والبلاوۃ کل ذلک الذی ذکرناہ فی الاجناس لا تضاد فیہا وکذا الانواع
اذا لم تکن انواعا اخیر تحت جنس واحد ثم ان ضد الواحد الجمعی لا یکون الا واحدا ثبت بالاستقراء
وتتبع احوال الموجودات دون البرہان القطع والفقدان عندہم اخص مما عند المتکلمین لان المتضادین
علی ما ہو ظاہر وجودیان امران فی الجنس او علی ما ہو الحق عند ابی ہاشم ودون تعریف الحکماء حیث وکذا الحال فی الملکۃ

والثاني وهو ان يكون احد المتعاملين سلبيا للآخر سنتكلم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى فاعل
للامر الوجودي فعدم وملكة وان اعتبر قبوله له اي قبول ذلك المتعامل للامر الوجودي في ذلك
الوقت كالكتابة فانه يعني كونه كاتبا عدم اللكتابة عما من شانه ان يكون كاتبا في ذلك الوقت (كموضوع قابل) ان يكون ملتبسا للامر و
اي بمعنى الكتابة لمن ذكر للامر والذي ليس من شانه اللكتابة في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهور ان
وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للانسان وعدم اللكتابة للمرأة او جنس الحيوان او البعد فالاول
كالعمى للعقرب فان البصر من شانه جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المتعامل للحركة الارادية للجسم
فان جنس البعد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا لعدم العام بالعرض للمعاني
اولى من شانه ان يفارق العام بالعرض ولا من شانه ان نوعه او جنسه مطلقا او اكثر الجواهر جنسه
فهو العدم والملكة الخصمان فالخصمان من العدم والملكة اعم المشهور منهما على عكس الخصمين والمشهور من المتضادين
وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتعاملين الى قابل للامر الوجودي فسلب الحجاب عن الانسان
والانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في امر
ما هو فهما المتماثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين
وغير ما وعرفوا المتعاملين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع مدل الذات واراد وا
به المحل المستغني عما حل فيه ولذلك صرحوا بان لا بصاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر
آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وظهر لك ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع اجتماع
من حيث الصدق قد سمي تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تواتف المتعاملين كالبياض
والسواد المشهوري تضادهما بل انهما متوحدان اولا وعلى الاول اما ان تكون بعض كل منهما
بالعكس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتصادان وعلى الثاني تكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب

واعترض

واعترض عليه اوّلًا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تعامل بينه
ولا العدم المضاف لاصماء منه والعدم المضاف لا تعامل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود
فتعين لما اضيف اليه العدمان والاعمى فهو اسماء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب
اسماء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتعامل بينهما لا يجاب
والسلب وردّ ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الاسماء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التعامل بين العدمين وثانيا بان عدم اللازم تقابل
وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب ولا في الايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتعاقبين متعاقبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متحالفان في المحل فلا تعامل بينهما وردّ بان الكلام في وجود الملزوم لمحل واسماء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الجسم مع اسماء السكونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور
الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي منهما ما
السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان لا يكون احد المتعاقبين سلبيا
للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على انه الاعم
يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتصادقين مع بعض
ان الصدقين لا بدان يكونا وجوديين والثالث المتعاقبان متصادقان كالسواد والحامض
متعاقبان باعتبار وجودهما في الخارج معا في المحل واحد في زمان واحد فانه احدهما
امر وجودي والآخر فالمتصادقان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتعاقبان
متعاقبان كالابوة والبنوة متعاقبان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في
زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من
قال بعدمها مطلقا فالتعاقب بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتعاقبان بتعاقب
العدم والملكة كون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا وهو بحسب هذا الوجود في المحل تعاقب

تعاقب ص

المعنى بحسب الصناعة المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي عقليه
ايضا فلا وجود للمعاملين بهذا المعنى في الخارج اصلا لان شيوع النسبة واسعها لسائر وجوه
الكار حمة من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عدا ذهنيا واقعا المعاملان
بهما بوجود ذهني وهو وجود جمعي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي
وهذا معنى ما حصل من ان المعامل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر
مفهوم الوجود فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللا فرس سلبا لذلك الصدق وح
اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقديرية فلا معامل بينهما
الا ما عسى ان يقع ملك النسبة احيانا ولا وقوعها سلبيا فرحمان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر
مفهوم الوجود ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللا فرس ح هو مفهوم كلمة لا
معدا لمفهوم الوجود ولا سلب في البين هنا اذ لا تصور ورود سلب او ايجاب الا على
نسبة لذلك اذا اعتبر مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر فكما ولا نسبة مفهوم آخر
اليه لم يكن لك ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة
فمفهوما الفرس واللا فرس الماخوذان على هذا الوجه متساعدان في انفسهما غاية المساعدة
ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متعاملان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر
ان المعتبر في المتعاملين هو المحل او الموضوع وليس بمفهومي الفرس واللا فرس حلول في محل
ولا تعامل بينهما قلت سهل الكلام الى مفهومي الياض واللا ياض الماخوذين على الوجه
الآخر فانهما تعامل جار على الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه ممن زعم ان بين الفرس واللا فرس
تعامل الايجاب والسلب مطلقا فقد بقي الا ان مبنى ذلك على المشبه والمطلب الظاهر خاتمة
للمقصد الحادي عشر المتعامل بالذات انما هو من السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما
انما هو بالنظر الى ذاتيهما وعروضهما من الاقسام انما يثبت فيها التعامل لان كل واحد منهما
مستلزم لسلب الآخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما سلب الآخر لم تعاملا فان معنى التعامل

Marfat.com

ذلک ای السلام کل مهما سلب الآخر فلولا ان کل واحد من السواد و البیاض سلم عدم
الآخر لم یحا ملا اصلا فالسابق من السلب و الاکتساب بالذات و فی سائر الاقسام توسطهما
و لاشک ان السابق الذاتی اقوی و اتم فالخبر فیه انه لیس شر و هو ای فی الشر عن الخیر
امر عارض له خارج عن ماهیته الخیر فیه انه خیر و هو داخل فی الخیر لیس بحاج عن ماهیته و کونه
سواسی عنه عارضا له و هو فی الشر فیه و کونه لیس خیرا سوی عنه الدانی الذی هو الخیر
و السابق للدانی اقوی فی السعی و اسباع الاصباغ من السابق للوصف فهو ای تعامل السلب
و الاکتساب اقوی التعاملات و قبل کل الاقوی و هو التضاد اعنی فی المتضادین
مع السلب الفنی امر اخر و موغاره الخلاف المعتبره فی التضاد الحقیقی
فی العله و المعلول لما کانت العله و المعلوله من العوارض الشامله للموجودات علی سبیل
التعامل کالامکان و الوجوب اورد مباحثهما فی الامور العامه و فیه مقاصد عشره الاول
تصور اصباح الشیء الی غیر ضروری حاصل للاکتساب للانسان فان کل احد یعلم اصباغ
الی امور و اسعاده عن امور و التصور السابق علی التصدیق الضروری مطلقا اولی ما هو کذا
ضروری فالمحتاج الیه فی وجود الشیء یسمی علة له و ذلک الشیء المحتاج یسمی معلولا و العلة اما بانیة
کالساقی و اما ناقصة و الناقصة اما خارج الشیء الذی هو المعلول او امر خارج عنه و الاول اما کان
به الشیء بالفعل کالهیئة للسریر فهو الصورة او لا بالفعل صورة السیف یحصل فی المنش مع السیف
لیس حاصلا بالفعل لا ما بقول الصورة السیفیة المعتبرة او احصلت بتحصیلها حصل السیف بالفعل
قطعا و لیست الحاصل فی المنش علی ملک الصورة بل فرد اخر هو عنها و ان کان الشبیه بها بالقوة
کالمنش له ای للسریر فهو المادة و لیس المراد بالعلة الصورة و المادة بالجواهر من المادة و الصورة
الجوهریتین بل اعم منهما و عن سائر اجزاء الاعراض التی یوصف بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة و لهما ای للمادة
اسم مشترک و اعتبارات مختلفة فمادة و طینة اذا تصور و علیها الصورة المختلفة و قابل و هیولی
جهة استعدادها للصورة و عنصر اذا منها مبتدی المرکب و اسطقس اذا منتهی الیها التحلیل و هذا
بالعکس

فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اى الصوره والماده علتان للماهيه
واختصا في مواهما كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الماهيه
مع الجماع الثلاثين المشاركين اسما في علة الوجود والتي اعلى ما يكون عارضا عن المعلول
اما ما به الشيء كالنجار له اى للسرير وهو الفاعل المؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس علة لرؤيه
الغايه اى العلة الغائيه وهاتان العلتان اعني الفاعل والغايه تختصان باسم علة الوجود لتوقفه
عليهما دون الماهيه والاولتان وهما الماده والصوره لا توجدان الا للمركب وهو ظاهر
والغايه لا تكون للفاعل بالاختيار في الموجب لا تكون لفعله علة غائيه وان جاز ان تكون
لفعله حكمه وفائده وقد تسمى فائده فعل الموجب غايه ايضا تسميها لها بالغايه الكعبه التي
هي علة غائيه للتعل دون حصوله والمقصود للفاعل والغايه معلوله في الخارج وان كانت علة في الذهن
فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب التصور وحصوله في الذهن
فلها اى للغايه علاقة العلية والمعلولية بالعكس الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها في الذهني
والخارجي وتسمى جميع الحاجات التي ماهيته ووجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجمع نوع اشعار
بوجوب التركيب في علة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اى العلة التامة قد تكون
علة فاعليه اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط او المركب هناك شرط تعسر وجوده
ولا مانع تعسر عدمه واما امكان الصادر وهو معتبر في جانب المعلول ومن ثمة قالوا اذا وجدنا ممكنا
ظننا علة او مع الغايه كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجموع مركبة من الامور الاربعة المذكورة
كما في المركبة الصادرة عن المختار وقد تكون مجموعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب
والعلة الناقصة متعدده على المعلول تعددا شخصيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه ولا تعدد
الزماني في العلة الصوريه فانها تكون بالزمان واما العلة التامة على تعدد تركيبها من اربع
او ملك مجموع امور كل واحد منها متقدم بالتعدد منها على المعلول بمعنى تعدد كل واحد منها اجزاء لها
عليه حالا سكت عنه واما تعدد الكل من حيث انه كل فيعتبر اذا مجموع الاجزاء الماديه والصوريه

Marfat.com

هو الماهيه نفسها مع حيث الذات ولا معنى لعدمها اى لعدم الماهيه على نفسها فضلا عنها
اى عن عدمها على نفسها مع الصمام امرين آخرين هما العامل والعامه الهما والحاصل المجموع
الماده والصوره هو على الماهيه مع حيث الذات ولا معنى لعدم هذا المجموع على الماهيه بعدما ذاتيا
لان العامل الاعتبارى هو الاتصال والمتصل هيهنا لا يخلو معنى الحلاوه فى باب السوف فاذا ضم
الى ذلك المجموع امر ان او امر واحد فكيف يتصور بعدمه على الماهيه واذا كانت العله التامه
هى الفاعل وحده او مع العامه كان معدمه على المعلول بلا اشكال هاهنا قد تركت قيدا
من العله الماهيه وهو الشرط فانه من جمله ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء اهم من العله التامه
فلئن العله الخارجه منحصره فى الفاعل والعامه فلما انه جزء للفاعل بالخصوص لان المراد بالفاعل هو المتصل
بالفاعليه والمباشر ولا يكون كذلك الا بسبب ارتفاع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم
المانع من جهه الفاعل فلاجله اقول الاولى ان يقال ان المراد بالفاعل هو المتصل بالفاعليه
بالفعل

لکوران موصف الماہر ہے الوجود علی امر عدمی کما لکور توقفہ علی امر وجودی فعلی ہذا لکوران یکون
مدخلیہ الشیٔ فی وجود اخر من حیث وجودہ فقط کالفاعل والشرط والمادہ والصورہ وان یکون
من حیث عدمہ فقط کالمانع وان یکون من حیث وجودہ وعدمہ معا کالمعد اذ لابد من عدمہ البتہ
علی وجودہ فما صل من ہذا العلۃ التامہ للموجود لابد ان یکون موجودہ اردنہ ان مالہ مدخل لوجودہ
لابد ان یکون موجودا ومالہ مدخل بعدمہ لابد ان یکون معدوما ومالہ مدخل لوجودہ وعدمہ لابد
ان یوجد ثم یعدم ہذا معنی وجود العلۃ التامہ وحصولہا المقتضی لوجود المعلول واما انہ لیس
یکون کل واحد من اجزائہا موجودا حتی لک مما لم یحکم بہ ضرورۃ العقل ولا قام علیہ برہان
ایضہ فانہ قد ثبت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل کان المؤثر فی الوجود معدوما وقد اعترف
بانہ قد یحتاج مدخلیہ ذلک الشیٔ معدوما لکونہ جزءا لہ حقیقۃ بل معنی انہ قد یحتاج عدادہ وہذا المقدار
کاف فی الاعتذار عن ترکہ اورادہ بالذکر ویعلم من ہذا ان قولہ فیسبق الی الاوہام انہ مؤثر
انما اراد بہ سبق الناشر الخبیث فباطل وان اراد سبق الناشر بمعنی مدخلیتہ فی الوجود فہو حق ولا یجدی
لانقال الحس والعصل من العلل الداخلہ ولیس بمہادۃ ولا صورہ وانہ الموصوف فی الاعراض
من العلل الخارجہ ولم یذکر فیہا لا ما یقول الحس او احد من حیث انہ جزء اعنی بشرط لا شیٔ
یسمی مادہ والعصل او احد کذلک یسمی صورہ او یقول الکلام فیما یوصف علیہ الوجود الخارجی فلا
یندرج فیہ الاجزاء العقلیہ واما الموصوف بہ مع کونہ خارجا یشبہ المادہ مشابہۃ تامۃ فی کونہا
محلا قابلا لحصول مرعداہا ولم یعد یسمیا براسہ ولک ان یقول فی العصل الاقسام العلۃ الناقصہ
ما یوصف علیہ الشیٔ فی وجودہ اما جزء لہ او خارجا عنہ والثانی اما محل للمعلول وہو الموصوف بالعکس
الی الحوص والمحل القابل بالعکس الی الصورہ الجوہریہ وحدہا او اعم محل لہ فاما ما منہ الوجود
او ما لاجلہ الوجود او لاہذا ولا ذاک وحینئذ یکون وجودہا او ہو الشرط او عدمہا وہو العدم
المانع والاول اعنی ما یکون جزءا ان یکون جزءا عقلیا وہو الحس والعصل او جزءا خارجیا
وہو المادہ والصورۃ المقصد الثانی فی الواحد بالشخص لا یقبل التعلیل من جہتین

Marfat.com

الاول لو علل الواحد بالشخص معلولين مستقلين اى لو اصمع علة علتان مستقلتان لكان كل منهما
الهما اى الى كل واحد منهما للعلة اى لكون كل واحد منهما علة تامة فان المعلول محتاج الى علته
التامة مستغنيا عنهما اى عن كل واحد منهما او بالنظر الى كل واحد منهما اى كل واحد من الامرين
المستقلين بالعلة يوجد اى ذلك المعلول الشخصى ولو لم يوجد الامر الآخر اذ الغرض ان كل واحد
منهما مستقل سواء وجوده لكل منهما وان لم يوجد الآخر بمعنى الاستغناء اى استغناء
ذلك المعلول عن الآخر فسلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل واحد من العلتين
المستقلتين وغير محتاج اليهما لان قال منشأ الاحتياج الى كل واحد منهما هو عليته تامة له
ومنشأ عدم الاحتياج اليهما عليته الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج الشئ
الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى مسلزم لوقوع
المحال فيكون امكان اجتماعهما مسلزما لامكانه وهو اى المحال وانما يرد هذا على سبيل البدل
مع امتناع الاجتماع اذ لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث
لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجد احدهما وجد المعلول فامتنع
وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى
ووجوده بالثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة
للمعلول اصل وجوده الحاصل له بالاولى فسلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية
تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ سلزم حينئذ ان لا يكون علة مستقلة فالوارد على سبيل البدل
حينئذ اذا كانت العلتان بحيث اذا وجد احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان
امكن ان يوجد قبل الاولى ابتداء لا تقال الوارد على البدل هو مطلقا لانه اذا كانت
اشارة الى معارضة بقوله والا سيوارد هذا على سبيل البدل الى آخره
احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم
عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والله در

Marfat.com

لکور وارد و مما مدلا علی حرکۃ الشمس فجوابہ ان المعلول ہہنا اعنی حرکۃ الشمس واحد بالنوع
لا بالشخص ضرورۃ ان الحرکۃ الواقعۃ ماحدۃ بحسب الاصلین متعارۃ للواقعۃ بالاصل الاخر
شخصا لا بالقول بسلزام عدم العلۃ بعدم المعلول الشخصی موقوف علی ان لا یکون
لواحد شخصی علیان مستقلتان علی سبیل البدل فکان اثباتہ یدور الوجہ الثانی اما اذا
لم یکن لکل واحد منہما اثر ای باشر فکل ای کل واحد منہما جزء العلۃ لا المستقل
ح ہو المجموع فہو العلۃ التامۃ وکل واحد منہما جزء ہا و ہو خلاف المفروض اولا احد منہما
اثر فہی العلۃ دون الاخری اولا اثر لشئ منہما فلا شئ منہما علۃ وکلا ہما اللہ خلاف
المفروض فالاقسام کلہا بطل وقد یعال جاز ان یکون لکل منہما باشر تام کما ہو المسارع
ولیس یلزم منہ کون کل جزء العلۃ تاما قلت فسر معنی باشر کل واحد عن باشر الاخر
قلت ہذا رجوع الی الوجہ الاول فعامل وجوزہ ای بعلل واحد الشخصی بعلتین مستقلتین بعض
المعترلۃ کجوہر فرد ملتصق بیدا شتین تدعیہ احدیما حال ما یجذبہ الاخر علی السویۃ فی القوۃ
والسرعۃ وح لا یجوز ای یقوم ملک الجوہر الذی لا جزء لہ حرکتان لامتناع اجتماع المثلین
بل حرکۃ واحدۃ بشخصہ ولا یجوز اسنادہا الی واحد منہما فقط لعدم الاولویۃ بل الی کل منہما
ولا یمکن ان کل واحد منہما مستقل بشخصہ ملک الحرکۃ فقد اجتمع علی واحد بالشخص علیان
مستقلتان وردہ الاشاعرۃ ماں حرکۃ ذلک الجوہر مسندۃ الی اللہ بواسطۃ کسائر الحوادث
ولغیرہم ان یجیبوا عنہ ماں ہذہ الحرکۃ مسندۃ الی مجموعہما معا فکل واحد جزء العلۃ لا علۃ
مستقلۃ ماں الاستقلال کل منہما کان مشروطا بانفراد ہ عن الاخر ولا محذور فی ذلک
واما المثلان و سما واحد بالنوع فیجوز تعلقہ ای بعلل الواحد بالنوع مستقلتین علی معنی
ان فرد امنہ یکون معللا بعلۃ مستقلۃ وفرد اخر منہ کذلک لا یکون معللا بعلۃ
اخری مستقلۃ اللہ لا علی معنی ان الطبیعۃ النوعیۃ توجد فی ضمن الاول وعن علل معدومۃ اذ لیس
فی الاعیان الا الاشخاص کما مرت الیہ الاشارۃ کالمخالفۃ ماں مخالفۃ السواد للحلاوۃ

Marfat.com

بذن

للسواد ما المعروضين وان كانا متحالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما
ثم انه تعلل كل من المتحالفين المذكورين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين
يكون لكل من المتحالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول ان المتحالفة انما هي من
اضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمسل بالمضادة بين السواد والبياض
واما التمسل بان طبيعة الجنس معللة بالفصول المختلفة فانما يصح على تقدير ان الجنس والفصل في الوجود الخارجي
وقد عرفت بطلانه والله اعلم فالحرارة نوع واحد ثم تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد
بالحركة فقد علمت ان المتماثلات تعلل بعلل مختلفة مستقلة سواء كانت تلك العلل امورا وحدانية او ما هو وجوده مع غيرها
كالمثال الذي اذا كانت افراد الحرارة مما لها معية في عالم الماهية وسننبه على عدم تماثل
افرادها فيما بعد وانما لم تمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد
العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وانما اعتبرت افراد مما كان من كل ٥
العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع كما استناده الى علل مختلفة بالنوع
فان صح الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الخاصة الى احديهما علل الامر ان اي
الفردان المتماثلان منهما اي سلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء او لازمه
سيحصل لتلك عينه والا اي وان لم يقتض الخاصة الى احديهما استغنت عنهما اي عن كل
واحد من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية شيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه
فلما هي اي تلك الماهية بقتضي الاحتياج الى العلة والتعيين من جانب العلة اي لكان ان الماهية
لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من
ذلك ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا
من جانب العلة بان تكون هذه المعينة بقتضي ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة
ايضا بقتضي ان تكون علة لتلك الماهية لكن المعينة ايضا بقتضي ان تكون علة لها
هي مع اسمعها بهاعن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المصنف

Marfat.com

واعلم ان هذا الجواب فيه المرام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة
ما لا بعينها فان الملازمة او الكائنة معلولة بعلة معينة لان احتياجها اليها مع لا فتقاء تلك المعينة
ان يكون علة للملازمة فقد ارتفع عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له فلا يلزم احتياج الشخص المعلول
للعلل المستقلة الى كل منها اى الى اى منها بعينه مع احتياجه الى مفهوم احدها الى علة ما اى
الذى لا ينافى الاستغناء والشخص البتة انه لما جاز ان يكون الاسناد الى علة معينة ناشيا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول المعين جاز ان يكون الواحد الشخصى معلولا لعلل
مستقلة ولا يكون محتاجا الى شئ منها بعينه حتى يلزم من احتياجها كونه محتاجا ومستغنيا بالنسبة
الى كل واحد منها مع انه يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاستغناء بالكلية اذا اصطلحا
لزم الاستغناء عن خصوصية كل منها لا عن مفهوم احدها الذى هو اعم منها فلا يتم الدليل
المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تحريره المقام اقوام
فلا تتبعهم او اتبعهم بعد ما اطلعت على ما هدم الصوانى الكواذب ان يقال لا وجود للطبائع
فى الخارج انما الموجود هو اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لكونه شخصا منها
الشخص الى مثل ملك العلة مع كون احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشاء الاحتياج
فى المثلين هو نفس الطبيعة المتحققة فى ضمن الفصل الثالث كون عدد ما يعم الاشارة الى
اثار متعددة الى هو شئ واحد بسيط وكيف لا يكون ذلك عددا ولكن يقول ما جمع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى متعددة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركب ومنه اى مع
كون اسناد الاثار المتعددة الى الهو شئ الواحد البسيط الحكماء الا متعددا له كالنفس
الناطقة الى صدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الاعضاء والقوى الخاصة
فيها او متعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رايهم فى الحوادث فى عالم العناصر مستندة
الى بسائط والعوامل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات
بحيث لا يكون فيه تعدد ولا آلة لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب

الآلات

Marfat.com

الآلات والشرائط والعوامل كالمبداء الاول فلا يجوز ان يسند الله الاثر واحد وبنوا على
ذلك كيفية صدور المكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سياتي ولا يلتبس عليك ايها الشاعرة
لما اثبتوا له تعالى صفات متعددة لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على
رايهم في هذه القاعدة وقد توهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه
ما فوق اثر واحد اصلا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه اثار متعددة ابتداء فالشارع
اذا نهى عن المتداء موجبا او مختارا لما في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت
ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة اصلا وان فرض ان لا يكون
في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومسارعا فيه ايضا لنافي اثبات الجواز الجوهرية
مع كونها حقيقة واحدة بسيطة على التحقيق في الخبر المطلق والقول الاعراض ايضا فيها اي الجوهر والقول
الاعراض اثران بسيط واحد حقيقي لاتعال احدهما وهو القول الاعراض اثرا الجوهر ما عدا الشرط
الحال فيه وهو العرض والآخر وهو الجوهر اثره ما عدا الجوهر الذي يتمكن فيه فقد تعدد فيها
لا ما يقول ليس كلاما في كونه محلا للعرض بالعدل وكونه حاملا في الجوهر بالعدل حتى يكون صدورهما
عنه بتوسط الحال والجوهر كما ذكرتم في الكلام في قابليته لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض
ذاته المعللة بهما والحق انه لا يتم هذا السند لان الايمان بساطة العلة التي هي الجوهر ولا يمكن
اخذه الزاما لان الجوهر عندهم جسم قائم والعامل منها للجوهر وحلول هذه الاعراض هو الجسم
ما عدا صورته وما دته ولا وجود عندهم للجوهر المجرد وسيأتي كون الامر اي القابلية للجسم
بما الاثران وجود ملي فصل ويمكن احد الزاما لهما من اللبس والاصافات الى لا وجود لها
عند المتكلمين بخلاف الحكماء وسيأتي بعد هذا له والشرط في صدور العالم عن الجوهر وهو
مسلم عند الحكماء على عدم الخواء وعلى آخره الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لما وجب مسلما
لكان مصدرا غير مصدر لما يمكن بعمل كل منهما دون الاخرى فان في حد ذاته اي في الواحد
الحقيقي بما اي هو ان المفهوم ان او في حد ذاته احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي مصدرا الاي وايضا

Marfat.com

المعهوما

لم يدخل فيه وان ولا احدهما لكان والكل الواحد الجميع مصدر المصدر منهما اى لمصدر بنى و كما كان
مصدر الهما او لا يجوز ان يكون المصدر بسان مسندا الى عمرو الا لم يكن هو وحده مصدرا
لا و ب والمصدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اى في المصدر بين فعول كونه مصدر الاحد المصدرين
عن كونه مصدر اللاخرى فهذان المعهوما ان دخلا فيه او احدهما لزم التركب والا لكان مصدرا
لهما الصه ولزم الدور في المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فعال ان كان كل من قولنا
مصدر ه او مصدر ه ب نعني الواحد الجميع كان لا مر بسط ما هيتان مختلفتان وان دخلا فيه
معا او دخل احدهما وكان الاخر عسا لزم التركب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر
عسا لزم البسه فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركب والبسط معا فالاجسام بسيطة والكل في الاو
البسائط اما ملا ربنا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة فطغا نار طبيعة النار عن طبيعة الماء
ضرورة اى قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر
وتعدده فلو لا ما مر كور في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر
وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وبعكس النقيض
الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الثالث انه لو كان الواحد الجميع مصدر
الاثرين كالف وب مثلا لكان مصدرا لا لان ب ليس ولكان انه مصدر الب ولما
ليس ب وانه ساقط والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اى بحسب ان المصدر بين
خارجان عن الاول الواحد الجميع الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية الى لا وجود لها
في الخارج عند محققة الى على توهمها فلا يكون الذات مصدرا لها لانه المحتاج الى الموجد لا له وجود
وح فلا يكون هناك مصدرية اوفى حتى يتم المصدريات وانه سلمنا تسليمها فالتسلسل في الامور
الاعتبارية غير ممتنع فانه ممكن لا سك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة فعل المعلول فعلية
بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها مع غيره او
لولاها لم يكن اختصاص ها بالمعلول معين اولى من اختصاصها للاعداد فلا يصور صدوره عنها

وبما لدل ص

فح نكل

Marfat.com

ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر فصل وذلك الصدور خصوصية مع الصادر
ليست له مع غيره والمراد بالمصدر ههنا هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي فانه في الذهن
يعقل من الصادر والمصدر لانه مستغن عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي
وصدر عنه امور واحد كانت تلك الخصوصية بحسب الذات الفاعل فان فرض
انها اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة واحدة اخرى
فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما
فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليصور هناك
خصوصيات يمتنع عليها علتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات
ولهذا اصل ان هذا الحكم كما انه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاجل عدم
التفاتهم معنى الوحدة الخصوصية فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية
مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون لتلك الخصوصية
مع غير تلك الامور فيصدر منها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم
انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في
نفس الامر بصفات كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه مبدأ بل له ارادة بعدد تعلقاتها
فيجاز ان يصدر عنه في هذه الحسابات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه مبدأ واحدا
بصفاته بحسب ذاته وبالجواب عن الثاني انا لا نسلم الدليل على تغاير طبيعتي النار والماء
انما هو بالتخالف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما وجدنا نارا ولا برد معها كما كان مع
الماء انما هو وجدنا نارا ولا حرق معها كما كان مع النار علمنا بتخالف اثر كل منهما عن الاخر وانهما
مختلفان اذ لو تساويا بالامس تخالف الاثر فلو رأينا نارا تخالفه متعددة بلا تخالف

Marfat.com

لم يكن لنا الاستدلال بها على خلاف المؤثر فكور راسانا وبعد ما بل بهذا
هو المشار عنه والجواب عن الثالث لانسلم ان صدورا وصدور لا ينافض
فانا نعني صدورا هو لا صدورا اما صدور لا اعني صدور ب فلا تناقضه
فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا انما كانت مصدر الغير اصدق
ان هذه الجهة ليست مصدرا لا لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة
فنصدق ان هذه الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهي هما متناقضان فلما انما
متناقضتان لو كان الزمان فيهما متحدان وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لانا
نقول انا هذه الجهة مصدر لا وان كان موجبة محصلة لكن نقول انا هذه الجهة مصدر
لغير ليست موجبة معدولة حتى تستلزم سالبة محصلة هي نقض لتلك الموجبة
المحصلة بل هي انما موجبة محصلة المحمول لكن المحمول معلق معدول ثم نقول انا هذه الجهة
غير مصدر لا موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير امين
لاستمرة به قال الكاتبي في شرح اللخص واصدر عنه الباء الذي هو غير امن تلك الجهة
صدق انه لم يصدر عنه امن تلك الجهة فنصدق حينئذ انه صدر عنه او لم يصدر عنه امن
جهة واحدة وانه تناقض وبهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان
على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه
ابل اللازم حينئذ انه صدر عنه ما ليس او ان سلم فلا تناقض من قولنا صدر عنه
او لم يصدر عنه الا بهما مطلقا وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب منه يعني عمر في تعلم الآلة العاصمة عن
الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط

بفضل

Marfat.com

يفهم من هذه المقصد الرابع قال الحكماء البسط الحقيقي الذي لا تعدد
فيه اصلا كالواجب تع لا يكون قابلا و فاعلا اي لا يكون مصدرا لاثر و قابلا
من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تع صفات حقيقية
زايدة على ذاته و هي صادرة عنه و قائمة به و الا اي و ان لم يكن كذلك بل
كان قابلا و فاعلا و هو مصدر للقبول و الفعل معا فقد صدر من الواحد الحقيقي
اثران و قد سبق لك بطلانه علمت و قد عرفت ايضا حواله مع ان القبول
و الفعل بمعنى التاثر ليس من الموجودات الخارجية و اضافة الفاعل الى المفعول
بالوجوب و نسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعا و اعترض على هذا بان
الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وجوده لا يجب معه
وجود المفعول و اذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول و المفعول وجب
وجودهما معهما فلا فرق اذ من منهما في الوجوب و الامكان و اجيب بان الفاعل
وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعوله و لا تتصور ذلك في
القابل اولا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة و القبول وحده ليس
لك بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
و امتناعه من تلك الجهة و الجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط بالقياس
الى شيء اثر مباين مخالفا له بالوجوب و الامكان من جهتين صحت البسيط
الناشئة مرجهة و لا يجب البسيط الناشئة من جهة اخرى و رد هذا الجواب بان
كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا و فاعلا من جهة واحدة و على ما ذكرتم يكون
متعددة و منهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام

Marfat.com

وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه
اي انتساب القابل الى المفعول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن
عدم المفعول مع حيث انه مفعول مع وجود الفاعل وتم الدليل او نقول سنة الفاعل
يعني ان يكون بالوجوب وسنة القابل لا يعني ان كذلك او يقول بعبارة اولى
سنة الفاعل لا تحمل الامكان الخاص وسنة القابل تحمله فسلمنا ان يكون بسنة واحدة
محمله للامكان الخاص غير محمله له الا ان يقال في الجواب الاول فعال جاز ان
يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعين غير محمله للامكان الخاص
والاخرى محمله له فيكون جواب الثاني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية
اي الحالة التي في الجسم لا يفيد اثرا غير متناه لا في المدة اي لا يقبل ان يفعل في زمان
غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقبل
ان يفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدد
غير متناه سواء كان في زمانه متناهيا او غير متناه واما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها
في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للكمية او اذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد
الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وهو اما بعتبر لا تناهي الزمان في
الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في التقصان والقلة
بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان
اللاتناهي في الشدة باطل لان القوى اذا اختلف في الشدة كما قطع
سيلانها منهم مسافة واحدة محدودة في زمنه مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل

على

لكون م

Marfat.com

هی اشد قوة فی الذی زمانها اکثر مما یکون عر مسافة منه فی الشدة وحینئذ یقع الحرکة
الصادرة عنها فی زمان اذ لو وقعت فی زمان وکل زمان قابل للقسمة فالحرکة
الواقعة فی نصف ذلک الزمان مع اتحاد المسافة یکون اسرع فمصدرها اشد وهو
فلا یکون مصدر الاولی غیر مساه فی الشدة والمصدر خلافه لکن وقوع الحرکة لا فی
زمان بل فی آن محال لان کل حرکة انما هی علی مسافة منقسمة فتنقسم ایضا قوتها
مقدارها اعنی الزمان منقسما ایضا واعترض علیه بانا لا نسلم ان قطع تلک المسافة فی نصف
ذلک الزمان ممکن فی نفس الامر وامکان فرض قطعها لا یجدی نفعا لجواز ان یکون
المفروض محالا مستلزما للمحال آخر واما اللاتناهی فی المدة والعدة فقد جوزه المتکلمون
لان نعیم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا معنی لدوام الا ابدان
وفیهما فیکون تلک القوة مؤثرة فی الابدان تاثیرا غیر متناه زمانا وعددا
منعه الحکماء قالوا المنع لاتناهی القوة الجسمانیة فی المدة والعدة فی الحرکة الطبیعیة والقسر
واحتجوا علیه ای علی انتفاء اللاتناهی وامتناعه فیهما بان قوة النصف ای نصف
الجسم فی الحرکة الطبیعی نصف قوة الکل فی ذلک الحرکة واما علمنا ان النصف من قوس
والکل بالنصفة لتساوی الجسم الصغیر الذی هو النصف والجسم الکبیر الذی هو الکل
فی القبول ای قبول الحرکة لانه ای لان ذلک القبول للجسم المشترکة بینهما وبهما
ای ولتفاوتهما الصغر والکبر فی القوة فانها ای القوة تنقسم بانقسام المحل فالعاملان
اعنی الجسمین الصغیر والکبیر متساویان فی القبول حرکة الطبیعة لا تفاوت فی جهتیها
اصلا والفاعلان للحرکة القسری اعنی القوی من حیث هما متفاوتان بحسب تفاوت المحلین
ولما کان تفاوت المحلین بالنصفیة کان تفاوت القوی من بالنصفة ایضا فیکون التفاوت

Marfat.com

من اثرهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثرين ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين
وكان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول المحرك القسري نصف قوة النصف
في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف للتفاوت بين الضعف والنصف
في الفاعل فرضنا ان يفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت بالقابل
اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية
اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فالتفاوت في الحركة
القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله المتفاوت بكثرة المعاوق
وقلته فاذا كانت نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كانت نسبة القبول الى القبول
بالنصف فتكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا واذا تقررنا ما ذكر في المقدمة الاولى
في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا بهما اي المحرك الطبيعي والقسري
من مبدء واحد قلنا نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسما الى غير النهاية والا فنصف اي م
ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي هي للكل فنفرض ان ما تحت
النصفين حركا جسميتهما من مبدء واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة
النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون
قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان تحرك ضعف
ذلك الجسم الآخر فنفرض انه وكلهما من مبدء واحد فلك شك ان حركة الضعف نصف
حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية
فالاولى قبل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناهية
والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة

فلو

فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ اولا قل
والاكثر واحدا فقع الزياده عليه اى زياده الاكثر على الاقل فى الجهة التى هو بها
غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع فى تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها
وانه اى كون الاقل متناهيا فى الجهة التى هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا
الدليل مبنى على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية موثرة ما لم تغير طبعيا
فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم آخر وذلك غير مسلم عند نافى الحوادث كلها مستنده
الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن موثره اصلا لم يوصف بالتناهى فى
التاثير الله وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها موثرة ما لم تكن متناهيا لا غير متناه ولا
ثبوت لهذا المطلوب الذى ولسلمنا انه موقوف على ان لها ما لم تغير طبعيا او قسريا الثانى
ان النصف من الجسم له قوة موثره وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة موثرة حاله
فيه فاذا قسم ذلك الجسم منصفا انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك
الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هى جزء لقوة الكل
فليس يلزم ان يكون جزء القوة موثرة على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حرافى مسافة قاطعوا
حد منهم او تفرد به مع انه موى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل لا موى على تحريكه اصلا
الثالث انها اى قوة النصف نصف قوة الكل وهو انه غير مسلم لجواز تفاوت القوة
فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على سنة انقسام الجسم وهذا الامر ان معتبران فى برهان
تناهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاونة
قوة وتنفسه بانقسام ذلك الجسم على النسبة كالطبايع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس
المطبعة فى الاجرام الفلكية لكن المحرك الطبيعى المقابل للمحرك القسرى مساو لله المحرك الصادر

Marfat.com

عن النفوس السماويه والحيوانيه مع انه اكثر ملك النفوس لا تقسم بانقسام محلها وهو
اجسام النباتات والحيوانات مركبه من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها
فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن ملك النفوس بسبب ملك المعاوقات الحاصله
في القابل المركب فلا يصح انسروكه الكل ضعف حركه النصف الرابع امكان فرضهما اي قوه
الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة عن مساويه وقد
بعد هذا المنع مكابرة الحاس وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة و
النقصان فيصح ان يقال ان حركه الكل ضعف حركه النصف وزائده عليها في الحركه الطبيعيه
وان حركه النصف ضعف حركه الكل وزائده عليها في الحركه القسريه لكن ليس للحركات التي
يقوى عليها ملك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم
عليها بالزياده والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي
الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس
للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بازديادها فضلا عن اقتضاء
تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على ملك الافعال
كون م وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان القوة الطبيعيه قويه على تحريك الكل ازيد من كون
نصف ملك القوه قويه على تحريك الجزء وان كون القوه القسريه قوية على تحريك الجزء ازيد
من كونها قوية على تحريك الكل موقع التفاوت في حاله موجودة للقوة بخلاف الحوادث
اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار
بان الملح اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض عدمه وليس يلزم هذا الملح من
التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل او لم قد يوجد ان اي لا نسلم

Marfat.com

ان الحركتين تفصلان الزيادة والنقصان للامر وبعد تسليم ذلك فلانم انهما
تفصلان على وجه الذى يقع فيه الزيادة والنقصان فى طرف المقابل للمبدا المفروض
حتى يلزم المحال لانجوز ان يقع الزياده والنقصان فى الخلال بان توجد الحركتان
عرضا بيتين مع اختلاف فى السرعه والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوه
التى تحرك فلك القمر قويه على دوراة اكثر مما تقوى عليه القوه المحركه لفلك زحل مع
انهما حركات الفلكين يوصدانهما عندكم عرضا بيتين لكون تفاوتهما فى الزيادة
والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعه والبطوء ثم انه اى هذا
الدليل بعد توجه المنع المذكوره عليه منقوض بالافلاك فانها الحركات الجزئيه الصادره
عنها لاتستند الى التعقل الكلى من جوهر مفارق حتى تكون محركها غير القوة الجسمانيه وذلك
لانها تستند التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركه على سواء فلا يصح به اراده جزئيه فتلك
الحركات مستنده الى قوه جسمانيه لها ادراكات جزئيه مترتب عليها الاراده مع علم
بتناهيها عندهم فان الحركات الجزئيه الفلكيه لابدايه لها ولانهايه على رايهم وقد
اجابوا عن النقض بان مبادى الحركات الفلكيه هى الجواهر المجردة المفارقه بوساطه
نفوسها الجزئيه الجسمانيه المطيعه فى اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانيه
لاتكون مؤثرة آثارا غير متناهيه لا على انها لاتكون واسطه فى صدور تلك الآثار
وردبانه لما جاز بقاء القوة الجسمانيه مدة غير متناهيه وكونها واسطه فى صدور آثار
لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم
وان كانت واسطه فليجز ان مباشرها اسفلا ايضا المقصد السادس الدور
ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للاخر بواسطه او دونها واصناع الدور

وجود آثار لا يتناهى على بعض على لا يتناهى الحركات الجزئيه
بما ادراكات جزئيه مترتب عليها ارادة صح

Marfat.com

اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على
المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدم على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على
نفسه بمرتبتين فان قيل لانسلم ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي
اليد والخاتم بل بالذات قلنا نقول معنى التقدم بالعلة والذات ان كان نفس
العلة المسلم فيه بحث المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي تقدم
العلة على معلوله امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلة فلا بد من تصويره اولا ثم تعويره
واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا مزورا المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم
معنى سوى العلة ولئن سلمنا ان له معنى ما سواها فلانا نمنع ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها مالم تتم لم يوجد
في نفسها لم يوجد غيرها فهذا التقدم العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا
كانت العلة فكان المعلول ومرغرعكس فان احد الامرين في انه يصح ان يقال تحرك
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح
ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى نتصوره
ولو بوجه ما ونثبته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا البيان الى تصوير واستدلال
وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين
على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير
المصير اليه اي الى ذلك الوجه فيلزم حينئذ افتقاره اي افتقار كل واحد منهما على تقدير
الدور الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تصور الا بين الشيئين فكيف تتصور
من الشئ ونفسه قال والاولى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المصير اليه وهو العلة

الى

Marfat.com

الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا و
تستلزم المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا تستلزم علة معينة
بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان سنخان كل واحد
منهما مفتقرا الى الاخر لكان تستة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا
وهو محال وامكان هذا اقوى من ذلك الاول لان كيفية التعاقب الاعتباري
لا يعقل جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان اللتان منشأ منهما تستة متخلفان
بالوجوب والامكان لا ما نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لسان الاربعين
هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه و
المتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من
حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول
الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد على الدليل الاول والاقوى المضايفان تقتضيا
بان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل
واحد الى الاخر بالوجود والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضايفان وانما لم يردا
نقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان
بالافتقار اصلا فحصلا ان تصور كل منهما الى الاخر واصول تلازمهما على تقدير
كونهما موجودين بوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا
نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من حواشيه الامام على تقدم
العلة فان عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا
فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى في الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر

ولا امتناع الانفكاك مع بقاء التاثر اى تاخير المصقر عن المصقر اليه جار فى ذلك كل هو دافع
من الملازمة ولیس یلزم من عکس هذا المعنی من المعلول والعلة الامتناع الانفکاک
کل منهما عن نفسه ولا محذور فیه وان اريد بالافتقار امتناع الانفکاک مع بقاء التاثر
اى بار حر المصقر عن المصقر اليه جار فى التاخير اعنى تاخير المصقر الذى هو المعلول تاخيرا
من الشيء فى التقدم اعنى بعدم المصقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ نصر حاصل الدليل
ان المصقر اى المعلول متاخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة لما فرضت اى تاخرت
عنه فيلزم تاخير الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية
كان هو لك لزم تاخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى هو لك لزم معلولية الشيء المعلولية وهو
بطلانه لانه عين المنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصوره وتقريره فانه
مشترك بين الدلائل المردود والمرضى المقصد السابع فى بيان مقدمة يتوقف عليها
ابطال الباب وهى ان يقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى
المعلول فى زمان وجوده والا ان وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان
ولم يوجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود
العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علاقة بينهما
فان قيل لا نسلم امتناع افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة او لعلها
اى العلة فى الزمان الاول الذى هو زمان وجودها يوجد المعلول اى يحصل وجوده
فى الزمان الثانى فيكون التاثر والايجاد فى الزمان الاول والتاثر وحصول المعلول
فى الزمان الثانى قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجادها اياه ان كان حاصلا
حصول المعلول فلا يتخلف اى حصول المعلول عنه اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه

وان

Marfat.com

وان كان الايجاب والايجاب غيره اى غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذى
هو الايجاب موجبا فى الحال له اى لحصول ذلك المعلول فى ثانى الحال فله اى
فلذلك الغير ايجاب آخر وننقل الكلام الى الايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات
الى غير النهاية وفيه نظر لانه اى الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى
يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغاير الحصول المعلول او لم يكن ولان
الضرورة تنفى كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا
اوجبه العلة فحصل فتردد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره تردد بين امرين
احدهما لا ذم الانتفاء وهو مسلم حدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة يوجب
فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال مع لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى
الايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابه بهاته ولما امكن ان يتطرق
اليه المنع المذكور اولا قال المصنف والاولى فى دفع كون الايجاب فى الحال وكون
وجود المعلول فى ثانى الحال هو المعول على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى
الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها
اى بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس
وجوده اى وجود المعلول عن علة غير الايجاب فى تلك العلة وايجادها اياه اى لا مغايرة بينهما
بحيث يقال ان احدهما غير الآخر اذ هما بحسب الوجود واحد فليس الكسر الذى هو
تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه فالكاسر فكيف يتصور
ان يكون هناك كسر اصلا وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود
فلا يتصور ان يكون هناك ايجاد اصلا وليس ثمة حصول وجود فايجاد العلة حال العدم

وهو الايجاب

فى الاى

والا اى ان لم يكن كذلك على كون الايجاب موجبا له
متقدما سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او
كان مغايرا لحصول المعلول ح

Marfat.com

اى حال عدم المعلول بالضروره لما عرفت من انه حصول وجوده منها هو عدن الاحاد انا ده

مبهام اما ذهما بحيث لا يصور الامكان فيبطل ما توهم من ان الاحاد فى الزمان الاول حصول
الوجود فى الزمان الثانى وهذا محال لما جمع بين الاحاد والاحتياج فى الدكر تنبيها
على انه لا فرق فيما ذكر بين الاحاد الاحتياجى والاحتياجى والاحتياجى فان حصول
الوجود لا يصور تخلفه عنها اصلا للعقد الثامن السلسل مخ وهو ان يستند الممكن فى وجوده
الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا
الى غير النهاية لوجود جزء الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات الى
لا نهاية اذ ما اخذ من حيث هو جميعها اى احد بحيث لا يدخل فيها اى فى جميعها غيرها اى
عن تلك الممكنات ولا يخرج عنها شئ منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فيعدم
وذلك ان المركب لا يصور عدمه الا بعدم واحد من اجزائه والمفروض عدم دخول غير
الاجزاء التى كل واحد منها موجود وذلك لانا اذا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجوده
بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن وذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة
بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل واحد
واحد من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اى ذلك
الجميع ممكن لانحصار الموجود فى الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن يحتاج فى وجوده
الى ما يوجده خارجة عن تلك الجميع اذ الموجد للشئ لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجوده
نفسه ولا شئ من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل لا موجد الاجزائه
كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانتما اى تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات لو جد كانت
جزء من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اى عن تلك العلة كان المجموع ايضا

واقعا

Marfat.com

واقعا بعرها ادلس فی المجموع شئ سوا ملک المجموع الاجزاء فلم یکن ملک العلة الخارجة
علة للمجموع الاستغناء فی وجوده عنها بالمرة واذا کانت العلة الخارجة موجودة لجزء
من اجزاء السلسلة فلا یکون ذلک الجزء مسندا الی علة موجودة داخلة فی السلسلة و
الا لوارد موجدان علی معلول شخص واحد وهو ای عدم اسناد ذلک الجزء الی علة
داخلة فی السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان کل واحد من اجاد السلسلة مسندا
الی جزء اخر منها الی غیر النهایة هف وایضا اذا لم یسند ذلک الجزء الی علة داخلة کان
طرفا لسلک السلسلة فیکون مناهیة مع فرضها غیر متناهیة واذا استلزم وجود شئ
عدمه کان محالا فالتالی محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجمیع والمجموع والجملة
انما یطلق علی المتناهی وهذا نزاع لفظی اذ المراد بالمجموع ههنا هو ملک الامور بحیث
لا یخرج عنها واحد منها کما بینه علیه بقوله ولا یخرج عنها شئ منها وهذا امر معقول
فی الامور المتناهیة وغیر المتناهیة الثانی ان الاحاد الممکنة الی غیر النهایة اذا کانت متعاقبة المتسلسلة ۴
لم یکن لها مجموع موجود فی شئ من الازمنة وجوابه ان کلامنا فی العلل الموثرة وقد سبق
فی المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان ملک الاحاد علی تقدیر اجتماعها فی
الوجود یصیر بارة مع بینة اجتماعیة ویصیر بها سببا واحدا ویعبر اوی بدون ملک البینة
فان اردت بجمع السلسلة المعنی الاول لم یکن موجودا اولا یمکن الوجود ایضا لان البینة
الوحدانیة العارضة لها فی العقل امر اعتباری یمتنع وجوده فی الخارج واستحالة جزء من المرکب
مستلزمة لاستحالة الکل وان اردت به المعنی الثانی اجبناک بان علة الجمیع یقف علی معنی
انه یکفی فی وجوده نفسه من غیر حاجة الی امر خارج عنه فان الثانی علة للاول والثالث
علة للثانی وهکذا فلکل واحد من اجاد التسلسل علة فیها ولما لم یکن المجموع الماخوذ علی لما ۴

هذا الوجه عن الافراد لم يخرج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشئ بنفسه
على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية لما فصله في الرهن الطبيعي
فلا يحتاج ملك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون ملك الاشياء معللة بنفسها
على معنى انها كافية بوجودها بما فيها اما الممنوع فتعليل شئ واحد معين بنفسه والجواب
ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا مدخل فيها غيرها فيكون
المجموع ح عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كان كل واحد منها
موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من
ملك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع ملك الاحاد وجميع
ملك العلل الموجدة للاحاد وح يقول جميع ملك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع
الاحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول ح لان العلة الموجودة
لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يعلم
بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل بعدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه
انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة بما دونها ومن تعليل مجموعها لمجموعها وهما امران
متغايران والاول هو المسارع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال
والثاني مما نبه على بطلانه بديهة على اي وجه كان حاصل اعني سواء فرض في تعليل
المجموع بالمجموع تعليل الاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجودة
للكل لا بد ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة
للسلسلة جزءا منها كونها كذلك لجواز موجد الشئ فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل

Marfat.com

مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذى هو جزءه فلا بد له من موجد
ويمتنع ان يكون ذلك الموجد هو جد الكل حر، منه لامتناع كون الواجب اثر الشئ
والحواب ان الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتاء، ثر على معنى انى والا لجاز
ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجده لها مستقلة بالتاء، ثير
على معنى ان لا يكون له شريك فى التاء، ثر فى ملك السلسلة والا لكان ذلك البعض
موثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثره ولا يمكن ان يكون ملك العلة الموثره
غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاء، ثر فى السلسلة بل كان له
شريك فيه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن الموثر كما
فى المركب من الواجب والممكن ولهذا امتنع بطلان ما قبل كل ما نحن فيه ان يكون
ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحده وهكذا لانه
لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجده للسلسلة باثرها مستقلة بالتاء، ثر فيها جميعه
لكان غنيا عن البعض قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى سلسل الممكنات
متصاعده فى العلل لا مناص له فى المعلولات كما لا يخفى على ذى فكر الوجه الثانى
من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية
جملة ومما قبله بمثاله الى غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل
واذا كان فى جانب المعلولات فرضناه من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية
جملة ومما بعدها بمثاله الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متباينتين
احديهما زايده على الاخرى بعدد مبتداه ثم نطبق الجملتين اى احديهما على الاخرى من ذلك
المبدا اى من ذلك الجانب الذى لكل واحد منهما فيه مبدا، فالاول من احديهما بالاول

Marfat.com

لشام

ای بازاء الاول من الاخری والثانی بالثانی وهلم جرا فان کان بازاء کل واحدة من الجملة الزایدة واحد من الجملة الناقصة کانت الناقصة کالزایدة ای مساویة لها فی العدد والا فهی اقل والا ای وان لم یکن بازاء کل واحد من الزاید واحد من الناقصة وحد من الزاید جرد لا یوجد بازاءه فی الناقصة شئ وعنده ای عند جزء الذی لا یوجد بازائه شئ من الناقصة ینقطع الناقصة بالضرورة فتکون الناقصة متناهیة لانقطاعها والزایدة لا یرد علیها الا ما یساویها کما صورناه والزاید علی المساوی یساویه بلا شبهة فیلزم انقطاعها وتناهیها فی الجملة التی فرضناها غیر متناهیتین وغیر منقطعتین فیها هذا خلف وهذا الدلیل هو المسمی ببرهان التطبیق وهو العمدة فی ابطال التسلسل الجاریة فی الامور المتعاقبة فی الوجود کحرکات الفلک وفی الامور المجتمعة سواء کان بینها ترتب طبیعی کالعلل والمعلولات او وضعی کالابعاد او لا یکون بینها ترتب اصلا کالنفوس الناطقة المفارقة ولیس الدلیل متوقفا علی بیان کون العلة مع المعلول فیستدل به علی تناهی هذه الامور کلها وقد یعبر عن هذا الدلیل بمراتب الاعداد لان الدلیل قایم فیها مع عدم تناهیها وذلک لانا نفرض جملتین من الاعداد احدیهما بصعف الواحدة اراء غیر متناهیة والاخری بصعف الالف کذلک ثم نطبق احدیهما علی الاخری بان نضع الاول من الزایدة بازاء الاول من الناقصة ونسترد الکلام ان مع ان هاتین الجملتین غیر متناهیتین بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جمیع ما یستدل بالتطبیق علی بطلان التسلسل فیه وقد ضبطها وجود علیل المذکور الذی هو المعلولات واخواتها امرا وهمیا محضا حتی یکون انقطاعها فی التطبیق باعتبار الوهم وذاتها فی انفسها وباعتبار مراتب الاعداد فانها وهمیة محضة فلا یکون ذاتها فی

التطبیق

Marfat.com

فی النطق الا باعتبار الوہم لکنہ عاجز عن ملاحظۃ ملک الامور الوہمیۃ التی
لا یتناہی منقطع ملک الامور بانقطاع الوہم عن نطقہا فلا یلزم محذور وتحقیقہ
ان الاعداد لکونہا وہمیۃ محصورۃ لیس فیہا حملتان فی نفس الامر متطبقتان فیختار انہما
ای الحملتین المفروضتین فی الاعداد منقطعتان فی النطق بانقطاع الوہم عن النطق
بالعجزہ ولیس یلزم من انقطاعہما انقطاع ما لا یتناہی فی نفس الامر حتی یکون محالا
اذ لیست الحملتان فی نفس الامر فلا یتصور ان یکون انقطاعہما فی نفس الامر او
فی اختیار انہما لانقطاعہما ولا یلزم من ذلک تناہیہما فی نفس الامر لان ہذا النوع
فرع وجودہما فی نفس الامر بخلاف ما لہ وجود فی نفس الامر فانہ یلزم فیہ احد الامرین
اما الانقطاع فی نفس الامر فیکون مالا یتناہی فی الواقع متناہیا فیہ او عدمی
عدم الانقطاع فی نفس الامر فیلزم تساوی الحملتین الزائدۃ والناقصۃ وکلاہما ممتنع
لما عرفت وانما قلنا قد ضبطہا وجود ولم یقل قد اجتمعت فی الوجود لیتناول کل ما لہ
وجود اما معا سواء کان منہا ترتب او لم یکن واما علی سبیل التعاقب ای بالتصاع
فی الوجود فان ترتبہا ای ترتب ہذین النوعین اعنی المجتمع فی الوجود والمتعاقب
فیہ لیس بمجرد اعتبار الوہم کما فی مراتب الاعداد لان الاحاد فیہا قد اتصف بالوجود
فی نفس الامر اما مجتمعۃ او متعاقبۃ وقال الحکماء انما یسمع التسلسل فی امور لہا وجود بالفعل
وترتب اما وضعا واما طبعا یسقط عنہم ذلک النعت وملخص ما ذکروہ انہ اذا کانت
الاحاد موجودۃ معا بالفعل وکان منہا ترتب الصعود احد الاول من احدی
الحملتین بالذات الاول من الجملۃ الاخری کان الثانی بالذات الثانی قطعا وبہذا انقسم النطق
بلا استنہاء اذا لم یکن موجودۃ فی الخارج معا لم یتم لان وقوع احاد احدیہما بالذات والاحاد الاخری

Marfat.com

ليس في الوجود الخارجي اولست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود
الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا تصور وقوع
بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا
لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن منها تربيت بوجه ما اولا يلزم
من كون الاول بازاء الاول وكون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا اخط
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار
مالا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا معا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق وتظهر الخلف
بل يقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بوهم التطبيق بين
جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى مالك في الاول اذا طبقت طرف
احد الجبلين على طرف الآخر لك كان ولك كافة ما في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من
الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار بعا حصيلها قالوا
فقد ظهر انه لا بد من تحديد الصدين في تمام البرهان التطبيق ولا تقض بالاعداد اصلا قال المصنف
وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لتقابله وجوده في كل ما اصطلح وجود الترتب
كما قدرناه فيخصص المدلول بعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع
بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني
الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا تراخ وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا
الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي
فرضت غير متناهية متناه لانه بين محصور حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال

Marfat.com

ان یکون مالا یتناهی محصورا بین امرین مختلفین به فیکون الکل ای کل السلسلة
متناهیا اقله لانه ای الکل لا یزید علی ذلک ای علی الواقع من هذا المعلول و
بین علة ما من ملک العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد فی هذا الجانب
یکون واقعا بینه وبین ذلک المعلول الاخر واذا کان الواقع بینهما متناهیا وقد
لاشک ان الکل لا یزید فی هذا الجانب علی ذلک الواحد فقط کان الکل
لا یزید علی المتناهی الا بواحد ولیس ما ذکره من قبیل ما یقال ان ما بین ا و ب اقل
من ذراع وما بین ب و ج اقل منهما وما بین ج و د کذلک فیکون ما بین ا و د
اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبیل ان یقال ما بین ا و ب اقل من ذراع
وما بین ا و ج اقل منه وما بین ا و د کذلک فاذا اخذ مع الواقع منه ومن الم یزد
علی ما هو اقل من ذراع الا بنقطة وهذا الحکم صحیح فانه اذا کان ما بین هذا الجزء المعین
من المسافة وکل جزء منها لا یزید علی صحیح یکون المجموع ای مجموع المسافة لا یزید علی
صحیح الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد علیه لم یزد الا بجزء واحد وذلک
لان زیادتها علیه بالجزء الواحد انما یکون اذا جعل الجزء الاول الذی هو المبدأ داخلا
فیما حکم علیه بعدم الزیادة وهو جزء الاخر وفرض ایضا ان المسافة ساوت
الصحیح ما عدا الجزء الاخیر وان فرض المساواة مع اول المبدأ کان الجزء زائدا
علی الصحیح لجزئین هما المبدأ والمنتهی وما لا یزید علی المتناهی الا بواحد وبعده متناه فهو متناه
بالضرورة واعرف من الصحیح بدیهة وسماه برهانا ما عرفته وهو صاحب الاشراق
ما یحتاج الی حدس لیعلم به صحته وذلک لان العلل لو کانت متناهیة
لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معینة منها واقع بینها وبین المعلول الاخر وانا

واما اذا فرضت غیر متناهیه کما فی الخامس لصدوره فلیس یظهر هذا المعنی فیه اولا
متصور هناک واحده من العلل الا وقبلها علة اخری فکیف متصورا لانحصار لکن
صاحب الصفوه الحدسیه تعلم ان هناک واحده من العلل واما لم یعین عندنا ولم یمکن
للعقل ان یشیر الیها اشاره علی التعیین فتلک الواحده مع المعلول الاخیر محیطا
عداهما وهذا البرهان الحدسی یعم الامور المتعدده الموجوده معا المترتبه سواء کان
بعضها من جانب العلل او المعلولات والاخری فی المقادیر الا اذا فرض عروض
الاعداد لها وامتناع ان یحصل درجا ما غیر متناهیه العدد بخلاف سرمان المطلق فانه
قد رضیها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو لم یتناه العلل الی غیر النهایه لزم زیاده
عدد المعلول علی عدد العلل ای لزاد عدد المعلولیه علی عدد العلیه والتالی بط
اما الشرطیه فلانا اذا فرضنا سلسله من معلول اخر الی غیر النهایه کان کل ما هو
علة فیها ای فی تلک السلسله فهو معلول لان کل واحد مما عدا المعلول الاخر فیها
یکون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غیر عکس کلی فان الاخر معلول ولیس بعلة
لشیء اخر فی تلک السلسله فقد زاد عدد المعلولیه علی عدد العلیه ولو کانت العلل متناهیه
لم یلزم ذلک فان مبدأ السلسله علة ولیس بمعلول ومنتهاها اعنی المعلول الاخر
معلول ولیس بعلة فتساوی عدد العلیه والمعلولیه واما الاستثنائیه وهی بطلان
التالی فلان العلة والمعلول ای العلیه والمعلولیه متضایفان بصایفا خصوصا ومن
لوازمها الکافره فی الوجود ای اذا وجد احد المتضایفین الخصوصین وجد الاخر قطعا
فلا بد ان یوجد لکل واحد من احدهما واحد من الاخر فیکون بان متساویین فی العدد
ضروره وان لم یجب تساوی العدد فی المتضایفین المشهورین واحدهما اضعاف الکمیه کاب ۴

لکن لم

لكن له بازاء كل شوة ابوة وهذا الوجه جاز فى تلك المتصافات فعال لو سلسلة
المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلة على عدد المعلول لان كل ما هو معلول فى هذه
السلسلة فهو علة مؤثر عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت
المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما
هو مقتضاها وبالجملة فان التسلسل فى المتصافات يستلزم كون احدى الاضافتين اكثر عددا
من الاخرى وهو ساقط الوجه الخامس ما تسلسل فى الالتئاماتها والكل اى جميع الممكنات
الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته
معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يخص بالتسلسل فى العلل دون المعلولات
وانما تمسكنا بالواجب الوجود بطريق الاحتياج فنقول ابطال التسلسل والا لزم
الدور او كان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على موت الواجب فلو امتنع الواجب
بطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع الوقوف من حد العلة
المؤثرة وشرطها فى التأثير وان الشرط موقوف عليه تأثير المؤثر لاداته كيفما
الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر فى الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون
نارا والحراقا موقوف عليه ذاته اى ذات المؤثر فموقوف الله عليه تأثيره لكن
لا ابدا بل بواسطة توقفه على ذاته الموقوف على ذاته وعدم المانع ليس مما يتوقف
عليه التأثير حتى يشارك الشرط فى ذلك او قد علمت انه اى عدم المانع كاشف عن
شرط وجودى موقوف عليه تأثير المؤثر فزوال العدم الكاشف عن ظهور الشرط الذى
سواء طابق فى تحقق التأثير وعدمه اى عدم المانع مما يحتمل الشرط الذى موقوف
عليها التأثير فنوع من التحير لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى بعد

Marfat.com

ل هو كاسف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه وسبب حكمه المقصد العاشر في بيان العلة
والمعلول على اصطلاح منتهى الاحوالي وبيان احكامها عندهم قال الآمدي اطال الله
بقاه عن النظر فيما يعلل وقوع علة ما رعاه بعض الناس الى موجه ذلك عند طلبه
صحة القول بالاحوال علة ذلك اوردته تكميلا لافادة وفقه اي في هذا المقصد مسائل منها
الاول في بيانها واعرب ما نقل عنه قول العاضد الناقلاني العلة صفة يوجب لمحلها حكما صحيح
بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال ومثاول صفة القادرية كعلم الله تعالى وقدرته
فانها علما تعالى قادرية والمحدثة لعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب
ما يصح قولنا وجد فوجد اي من الامر الذي هو العلة صدر الامر الذي هو المعلول والمراد
لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مبنى الاحوال
يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام واحكامها
اما بالا سوغ على شرط كما سيأتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة
والمعلول اصلا فان الموجود بالقدرة عندهم مسندة الى الله ابتداء بلا وجوب
ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها شروط بحكم حكم الصفة لا يعدى
المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد
علما لانها عرفا به ما كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا واجبا العلم به
مصفا بحكم مولد وهو صحيح وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوصف
في محلها وما نحو قولهم العلة ما اوجب معلولها نفسها بالاتصال او لم يمنع منه مانع او العلة
ما كان المعلل به معللا وهو كون المعلل معللا به قوله اي حول العالم كان لاجل كذا كون
كانت العالمية لاجل العلم قد ورد ما الاول فلازم المعلول مسبق من العلة او معناه ما له علة

فسرد

فلتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور وبحه عليه انه ان اوجبت
معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التقدم في تعريفها وان لم توجبه
الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان تقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم
بعد وانه اعتبار عدم المانع فقط فان انحاء العلم للعالم لا تحصر فيه بخلاف
ومنعه وسماه في ان انحاء العلة لا تكون مشروطة بشرط انعقاد واما الثاني
فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل بمعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم
وفيه انه فاسد وهو رد العلة الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا
شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي يعلة ما حال الى حال والعلة
هي التي يحدث بها اي يحدث بها الحكم بروح الصفة القديمة اولا يغير ولا يحدث بها مع
انها من قبيل العلل فان علة ما علة موجبة لعالمية عندهم وبحح انه الاول الصفات
الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكمها هو الاسوداد
وليس فيه تغير حكم المحل اذ حكم له قبل ولك لكونه معدوما ولك ان باء حد من كل واحد
من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبه العلة عينها
بالاتصال او لم يمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او
ما يحدث من الاحكام بالعلة المسئلة السابعة قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها
اي لا تكون العلة حاصلة غير المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق
ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تعويلا على القول بالحال وانكره اي الاستاذ الحال فكلامه
هنا على تسليم الاصل ويسلم ثبوت الحال وانكره البصريون من المعتزلة عدم
تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا ان الله

Marfat.com

مرید ارادة حادثة لحدوث المرادات فانه مدانها لابداية لاستحالة قيام الحوادث
به ولا لمحل او لاستحالة قيام صفة المشتق لغيره وقالت المعتزلة ماسموهم بوابع الحيوة
كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما تشترط في قيامه لمحله الحيوة او اقامت بحرم
الحي او حسب يصح حكمها فكان الحي عالما قادرا او قام العلم والقدرة بحرم واحد مراده
بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عندهم لها احكام فان حكمها لا يعدى
محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يعدى حكمها محلها او لا قال بعضهم بالاول
وقالوا اذا قام الحيوة بحرم من شئ نزا الحي بها هو ذلك الجزء لا الجملة وذلك السبب فانها اي الحيوة
ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم
فيها كالالوان في ان حكمها لا يعدى محلها اصح اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى
محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت بنفسها وسطلانه عرض
والعرض لا يصور قيامه بنفسه وسطلانه ايضا لسببه اي لسبب العلم على تقدير قيامه بنفسه
الى جميع المحال سواء وح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو باطل لانه
يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او في محل او عن محل الحكم فيلزم زيد عالما وهو
بعلم قام بعمرو
بط بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك
غير لازم في جميع العلل لجواز ان تقوم بعضها بنفسها اذ وجود الجوهر عندكم ليس مشروطا
مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم ليس دائما مسموعا مع قيام العلة بنفسها
مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا واما كورة اي تعدي الحكم اذا كان
محل العلة غير المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من ان زيدا عالما بعلم قام بعمر
دليل كذلك فانا نمنع والسند حر والرد حتى يتعدى الحكم محله وانفصل فانه اي ما ذكرتم

لمسل

يسئل اى سان للحكم الذى هو امساع السعدى فى مثال جرى هو العلم ولا يعد الحكم
الكلى ولو صح ذلك ما مسكه الاسعاد وهو انكم جوزتم كون البارى فاعلا والفعل بين
فامايه والله العلم والقدرة يوصان بمعلوهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به و
كذلك نحوه اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوصان كون متعلقها مرادا مذكورا وكذا
الامر علة لكون الفعل واجبا والنهى علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة
قلنا من قال منا كون وجود الجوهر علة للرؤية يلزم زيادته على الذات لانه مشترك
بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة للرؤية قلا اشكال وقيام
العلة بمحل الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم
بجزء منه وقام الجهل باقى ولا يقال هذا اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر يعد جمع
بين الضدين هما اى لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكمهما اعنى العالمية والجاهلية فاذا قام
العلم بجزء لم يقم الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعنى قيام العلم
بجزء والجهل بآخر لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدد احكام العلم والجهل من الجزء الى الكل
كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له فى ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكمهما على ما ذكرتم
انما هو باعتبار تعديهما الى غير محله اى تعدية حكمهما الى غير محل كل واحد منهما فكون اعتبار التعدية
وعدمها هو الحق لانه المستلزم لارتفاع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته والله ما ذكروه
انما يسلم فى العلم والجهل لا فى جميع العلل التى جوزتم تعدية احكامها مع عموم القدرة على تحريك
جسم بيد من شخص والجزء منه ما دام منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل الذى
ذلك الشخص قادرا على تحريك وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا التعدى حق لانه واقع
بل ارسه الا ان هذا الجواب انما يتم على القائلين بان الشئ قد يكون موجودا قبل القدرة وقولهم ان

Marfat.com

ان المثال الخ اى لا يصح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضرورى
والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مرسل فى نحو الوجود وسريع فى جواب الالزامات التى
ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما هو سبب لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا
ويكفى لوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم المتبع صفة موجبة اذ العلق العلم به كما اشرنا اليه
ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمكونية
والمرادية وامثالها صفات اعتبارية للمسئلة الثالثة العلة وجودية بالفاقهم لكن اختلفوا طريقهم
فى بيانه اى بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام فى الحكم السوى والعدم
المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له وطعائل لا بد ان يكون موجب الحكم السوى امرا وجوديا
وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من اوضح عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم
لزم الخ بيانه يحل معدوم اذ لا مرية لاحد فى على الاوجاد اعدما ان العلم والجهل عن محل كان
ذلك المحل عالما جاهلا معا قلبا الراع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى سلب الصفة لانا ندعى
انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل الا انه يجوز
ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له كلم ملك الصفة فاسقط البطلان وما ذكرتموه
من هذا القبيل مع انه غير تام فى نفسه والله اشار بقوله وايضا فلانم اجتماع العدمين اذ عدم
العلم جهل وعدم الجهل علم وليهما اى من العلم والجهل بصاد وساف فان قلت لم لا يجوز
بقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعدم لجاز ان يكون الجاهلية معللة بعدم جاهل لجاز
جواز ان العدمين فى محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانم انه اذا كان
مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا
لكن لانم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما فى التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان

الوجه

الوجه الثانی شرط العلة قیامها بالمحل الذی یوجب له الحکم ولا معنی لقیام
بمحل حتی یوجب له حکما سوسا فلما ان اردت بالقیام ای قیام الامر الذی هو العلة بالمحل
وجوده له مثل وجود الاعراض لمحل الموجوده لمحالها فعله الزاع لان معنی کلامک حینئذ هو ان یجب
ان یکون صفة موجودة قائمة بمحل الحکم او اتصافه به یعنی وان اردت بالقیام اتصاف المحل
بالامر الذی هو العلة فعد یتصف المحل الموجود بالعدمی کاتصاف زید بالعمی فجاز ان تکون العلة
عدمیة قائمة بمحلها بهذا المعنی الوجه الثالث العلة موجبة للحکم والایجاب صفة ثبوتیة لان
بعضه وهو الایجاب عدمی لصدقه علی المعدوم تا فاذن لابد ان تکون العلة موجودة
لیتمکن اتصافها بالایجاب الوجودی فلما قد عرفت ما فیه وهو ان التضمن یجوز ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجی دون الصدق فان قیل علی سبیل المعارضة ان العلم یوجب لمحله کونه
عالما بالاتفاق مشتی الاحوال فیقول الموجب للعالمیة اما وجود العلم فیکون کل وجود کذلک
لایجاب سی الموجود فی الکل هف او العلم مع الوجود فیشترک العلة وهو باطل فاما ان العالمیة
بالحال او العلم ای کونه عالما به حال فلیس بموجود فثبت ان العلة قد لا یکون موجودة فلنا
الموجب للعالمیة هو العلم الذی هو موجود دو فرق بینه وبین العلم مع الوجود وبین کونه
عالما کلمة الرابعة العلة العقلیة التی کلامنا فیها دون العلة الشرعیة مطردة یستلزم
وجودها وجود حکمها ای کلما وجدت العلة وجد الحکم علی سبیل اللزوم وامتناع التخلف وهذا مما
یجب الاطراد ومما لا خلاف فیه اصلا بین مثبتی الاحوال ومنفیها یستلزم عدمها عدم حکمها
ای کلما انتفت العلة انتفی الحکم ولا خلاف فیه ایضا فی الانعکاس ووجوبه فی الاحوال الحادثة
فانه بهما انتفی العلم والقدرة عن واحدنا انتفی عنه العالمیة والقادریة لعا فاحتج مثبتی الاحوال
واوجبه ای الانعکاس الاصحاب الاحوال القدیمة انه قد علم بحدوث العالمیة الباری وقادریته بلا علم

Marfat.com

وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا لله عالمية وقادريته بلا علم وقدرة ولزمهم احد الامرين اما
تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان او معلل وقوعها بغير العلم
من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لا لانوجب كون محلها عالما او حيا تها
من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية لا علم ولا علة معتبرة له جاز ان
العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول و
مخالف لما هو مسلم عند الخصم والله اشار بقوله مخالف في المعارضة في العلم اي مخالف النبوت للعلم
في عالمية المعارضة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه
قصد المبالغة في المعارضة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس من جوازه ان يكون الحكم الى
للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة غير مطردة الخ وما قيل
وسنامي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما وهموا انه من ان الاحكام العقلية واجبة
والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله ملاك واعلم
ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمضاف بعض وملك لان
الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا يقال اذا كان
للمعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فما وجه المبالغة العلة عن غيرها
وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع ملازمتها ثبوتا وانتفاء فلا يقول
بعلية العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما الخ
نصدق معه وجود العلم فاوجب كون محله عالما ولا نصدق عكسه وهو ان يقال ميت
كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة او بدليل او نرشد بالى بعض العلة عما يشا (كذا)
في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة اتفاق العلة المعلولها لا تكون مشروطة بشرط انتفا

Marfat.com

عن القابلين صوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا تصور علم بلا عالمه يعني انا اذا علمنا
قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما لا توقف على العلم بشئ اخر اصلا وهو المراد بقولهم
توقف على الشرط وجوده اولا فلو كان لكان العلم للعالمه مشروطا بشرط لم يمكن لنا
الحكم بالعالمه الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقصارا العلم
العالمه مشروطا بصيام العلم بالمحل ومشروطا بطا بالحيوة واسعا واضدادها اي اعدم
اولا العلم علما بهذه الشروط وجوده قلنا وجود العلم مشروط بهذه الامور والكلام
في شرط تاثير والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها
قد اسلفناه في المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين فصاعدا وقد اختلف فيه
المحققون بعضهم هذا الاحكام ومنعه اخرون والمختار هو الفصل الذي اشار اليه بقوله واعلم
انه ان جاز الانفكاك من الحكمين والاثنين فاكثر واحدا ومن الجاسين كالعالمية بالسواد
والعالمية بالساكن فانها حكمان يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فاسمع تعليلها بعلة
واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد ذلك العلة
فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب ثبوت
احدهما مع ثبوت ذلك العلة كانت العلة غير مطردة فصل هنا اسكان الاول
بعد علم واحد وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلولات او كونه عالما بالسواد غير كونه
عالما بالساكن ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر هذه العالمات التي لا تتناهى معللة
بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الذي سماه بعضهم العالمية القائمة وقال عالمية
بعلة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة وردوه الاشعري بان العاصي لا تعرف ما به
يكون الرب عالما بالسواد محل يعين محالفا لكونه عالما بالساكن مع تعذر الاجتماع بينهما

Marfat.com

لزم من تعليلها بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد ملك العلة او سبك ابو هاشم
الصفوكي من الاشاعرة انه يجوز علوما غير متناهية لكل واحد منها علة لعالمية واحدة وانه
مخالف لمذهب السيخ والائمة ولما سبق من البرهان على امتناع تعدد علة هو واما نحن
فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد
المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما في الشاهد فالعلم متعدد وتعدد
تعلوم الاشكال العالي الحسواه لو صح صحة العالمية وصحة القادرية تعددا وجب على واحد حكمين
مختلفين فان الكتوفة شرط لوجوب القصر فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للقصر فهذا ان جاز
الاشكال من الحكمين واما ان امتنع الاشكال بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم يهما
بالعالمية الاولى فانهما صلازمان لا يجوز الانفكاك حينئذ من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز
الامران فلا تحكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة بالجواز العلة ولا تعدد فيها الا بدلالة السمع على
احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام
المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد
بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب
تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالمية
واحدة معللة بعلة واحدة واما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذلك
في القادرية وكون المسئلة التي نحن فيها لا يستدعي حكما واحدا بخلاف العكس الاول وهو ان
الحكم الواحد بالشخص الواحد بالنوع الواحد بالجنس الواحد بالاعتبار الواحد هل يجوز ان
يكون بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل والكل
باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل علة عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين
ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com