S.T
11576

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعطى كل شئ وخلقه ثم هدى وله ما كان وما يكون في الاخرة والاولى اللهم بيدك الامر انما امرك ان اردت شيأ ان تقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون يهدنا توفيقا فائدا الى الحق بالرشاد والاستكانة وقلبا منقلبا مع الصدق ما بدا والاستقامة وصل وسلم على من خص بالخلق العظيم والمقام الكريم والشفاعة التامة والعامة للعالمين واعليت درجته في عليين وعلى آله الاطهار واصحابه الاخيار

فيقول العبد المعتصم بحبل المتين كمال الدين محمد استاذ ان هذه رسالة محتوية على تدقيقات عالمضة منيعة وتحقيقات بارعة رفيعة كانت تختلج في صدري من قديم جمعتها بتنبيهها للعالمين مما قيل او يقال ولم يتر تواص من حضيض الضلال الى قلة المحال ولم نتايوا الى ما ينبغي ان يقال والله ولي التوفيق في نيل المنال في مسائل

عديدة بمهمة كانت مطارح افكار المتفكرين ومصارح انظار المناظرين من
الحكماء والمتكلمين لعلك تهتدي بها الى بعض اصول موسيقية للاهل الله بالحقيقة
البيضاء وهي الموجبة للسعادة العظمى فتلك هي الغاية القصوى فلنذكره
الرائعة والبقرة العالية سميها بالعروة الوثقى لانها لا انفصام لها
وللحكماء في اثبات سالك تركت بعض هنا وهو مسلك اثبات القدم بانبات
استعدادات متعاقبة بوجود الحادث الا الى نهاية مقتضية لمادة قديمة ازلية
لما في هذا المسلك من ضعف الحيثي وقد بينا وجهه في بعض الحواشي وذكر بعضا
آخر ومما يجب ان يعلم اولا ان الذاهبين لذاهب الحكماء على هذه المسئلة قد
اختلفوا اختلافا كثيرا كما يظهر لمن تتبع فقد نسبوا الى القدماء من الاساطين
السبع وافلاطون القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا وقد نسبوا اليه القول
الزماني وكثيرا ما يستشهد والقدم البعد المجرد المنسوب الى افلاطون وقد نسبوا
الى المتاخرين من المثبتين القول بقدم العالم ولاطايل بنا في استقصاء كلمات
المناقلين بل الحق في هذا ما قاله الفارابي في رسالته الجمع بين الرايين ان
افلاطون وارسطاطاليس متساويا القدمين في القول بالقدم الزماني وشيخ
الرواعين بالبحث والاتفاق والناسبين الى ارسطو القول بهما والقول فيكون العالم
بلا صانع حكيم يرد نفس هنا على اتفاق الملل والنحل وراي الحكماء ومنهم ارسطو
وافلاطون على القول بقدم بعض اجزاء العالم قدما زمانيا للذاتيا على ما زعم
الفارابي يكون بالبحث والاتفاق وعدم الى حد ما الى اصانع الحكيم والمراد بالحدوث المنسوب
الى افلاطون هنا الحدوث الدهري دون الزماني لاجل ما ذكرنا وقد صرح هنا بقدم الطبيعة زمانا

واستدل على الحدوث الذاتي والحاجة الى الحكيم الصانع بان النظم العجيب والترتيب
العزيب الذي يعجز من ادراكه العقول كيف يصدر بدون صانع حكيم مدبر فان بديهة
العقول شاهدة على ان كل شاهد موضوع على ترتيب انيق ورصف محكم يحزم بكونه
الصانع عن صانعه وذلك حق بلا مرية وقد اشار الباري تعالى الى هذا القول في الستة
القدم الذي قاله افلاطن في تلك الرسالة بتائيدات من السنتي فلم اجمع اليه ولا
تعرض حكاية اقوال فلاسفة بين قول المعلم الاول فان نقله هو المتلقى بالقبول فلا نزاحمه
احدا لانه كان اعرف بحال افلاطن ومن في طبقته من الاقدمين ومن ههنا ثبت
اتفاق حكماء الفريقين على القدم الزماني فلان الجمهور المتكلمين بنا وعلى ان علة
الحاجة الى العلة عندهم هو الحدوث دون الامكان ومن ههنا يعلم ان الممكن يفتقر
الى الفاعل الموجب في حدوثه للفي بقائه فاضطروا الى القول بتجدد الاعراض انا
فانا وعدم حواجتها للبقاء وما ورد عليهم اشكال غناء العالم عن الواجب تعالى
بعد حدوثه والجواب لهم براهين اخر دلت على الحدوث وسنملي عليكم منه ذكر
فلنشرع في مسالك الحكماء ما تفوت باسنباطه وهو ان الواجب
تعالى ذاته بذاته مع قطع النظر عن اعتبار امر زايد معه علة تامة كاملة شيء من
الممكنات ام لا على الاول فذلك الشيء جزئي او كلي على الاول يثبت المطلوب وهو القدم
الجزئي وعلى الثاني يجب ان يكون ذلك الكلي واجب الوجود نظرا الى نفس ذاته لكونه
علة تامة له فاذا وجب ذلك الكلي لوجوده ابا بلا نخص فيلزم وجود المعلول
المجرد وذلك بطل كما تحقق في موضعه وانما ضمن بعض الشخصات العينية اذ لو تحقق جميع
الشخصات الممكنة نظرا الى نفس الطبيعة من حيث هي هي فيدان الشقان مع انكاف عنها

انهما يوجبان المطر وهو قدم الخبري ولما ان قدم بعض الشخصات او جميعها اخرى فانتفاء
المطر وهو قدم الخبري باطلان في نفسهما لان الطبيعة الكلية بما هي هي يجب ان يكون
سائر النسبة الى جميع افرادها فلا تقتضي تعيينا دون تعيين والا لم يكن من حيث هي
كلي وما قيل ان الكلي قد تقتضي الحصار في فرد معين كما قد قيل في العقول العشرة
انها انواع متباينة كل نوع منحصر في فرد نظرا الى ذاته او كما قد قيل في الانواع الاضافية
ماول ومردود فح وجود الكلي في بعض دون بعض يوجب الترجيح للمرجح ووجوده في
ضمن الجميع او يوجب وجود عديم النهاية وانما قلنا ان وجود الكلي في ضمن البعض
يوجب الترجيح للمرجح لان الكلي بما هو هو افتضى تاما لذلك البعض المعين من
الافراد او لم يقتض على الاول لزوم الترجيح للمرجح لتمام النسبة
الكلية بما هو كلي الى جميع افراده وعلى الثاني لزوم المطلوب لان الكلي لما وجب وجوده لعلته
التامة وهو لم يوجب بايجاب تام تعينا فوجوده في ضمن تعين معين ترجيح للمرجح
فان قلت سلمنا ان الكلي لم يوجب تعينا معينا لكن لزوم الترجيح لجواز ان
يوجب التعين المعين شيء آخر من افراد ذلك الكلي او غيره قلت افادة التعين
المعين ان كانت من شيء آخر فالكلام عائد اليه ان كان كليا فبانفراده لا يجوز
ان يكون موجبا للتعين كما تقرر في محله ان الكلي بانفراده لا يفيد الشخصية وان
كان جزئيا صرفا او مع انضمام كلي اليه فينقل الكلام الى ذلك الجزئي بان جلبه او علة
علته التامة اما نفس الواجب تعالى فيلزم قدم ذلك الجزئي فهو رجوع الى الشق الاول
من الترديد الثاني وان لم يكن الواجب جل ذكره علة تامة لذلك الجزئي وللعلة الجزئية
وللعلة علة الجزئي وهكذا فيكون الواجب علة تامة لكل لاحق بشرط مارحه سواء كان

وجود السابقات واللاحقات معا او بدلا على سبيل الشرطية او الاعداد من المزيد الاول
وسنبين بطلانه عن قريب فيما يرد، وهذا الاحتمال لمن المعترض اعتراف بهذا بانشق الاول
من المزيد الاول كما عرفت بيانه انفا فكانه غفل عن تقرير الشقوق المذكورة مفصلا
وعلى الثاني اي ان لم يكن الواجب بغير علة تامة كانت كل شيء من الممكنات فاما ان لا
يكون علة اصلا لا بانفراده ولا بانضمام شيء اليه لامتناع وجود الممكن اليه او اما ان
يكون علة لواحدة بشرط سابقة او لاحقة بشرط سابق سابقة فيكون علة ناقصة
لكل واحد من احاد السلسلة ولا يكون تامة لشيء ويكون احاد السلسلة السابقات او
المسبوقيات بلا تناه في جانب الازل على ما زعمه الحكماء فنقول اذا كان الواجب بغير
علة ناقصة لكل واحد من احاد السلسلة فوجوب وجود كل واحد من الاحاد بغير مشروط
بوجود سابقة وسابقة سابقة لان وجوب وجود الممكن انما هو بشرط وجوب
علته التامة فاذا فرض وجوب وجود السابق يجب وجود اللاحق واذا فرض عدم اللاحق
مع عدم سابقة لا عدم سابقة مع عدم سابق سابقة وهكذا ولو كان لا الى
نهاية وبالجملة فرضا عدم السلسلة بتمامها مع وجوب وجوده بغيره تارة فهذا النحو
من العدم جائز على السلسلة واحادها والواجب بغير لم يكن علة تامة لشيء حتى
يوجب ذلك الشيء او يلزم التخلف المستحيل وهو تخلف المعلول عن علته التامة فاذا
كان بعض الاتحاد من العدم جائزا على الممكن لا يجب وجوده لان احد النقيضين اذا
كان جائزا كان الاخر كذلك واذا كان احدهما ممتنعا بالذات او بالغير كان الاخر واجبا
كذلك وبالعكس ونقيض الوجود السلب الكلي فما لم يمتنع السلب الكلي لم يجب وجوده ومادام
لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد ممكن اصلا والحاصل انه لا بد لوجود الممكن من

ولا يكون الواجب بغير علة تامة شيء من احاد السلسلة او غيرها ج

علة موجبة لوجوده فالموجب اما نفس ذلك بطل التساوي نسبته الى جانبي وجوده وعدمه
واما علة التامة وليست الا بانضمام السابقات معه تعالى وقد فرض عدم كل في ضمن
عدم الجميع وهذا طور من العدم لا يمنع الا بان يكون نفس الواجب تعالى علة تامة
له او يكون علة تامة شئ من علله التامة البعيدة او القريبة وقد فرضنا في هذا
السوق ان الواجب تعالى ليس علة تامة شئ من الممكنات اصلا وهذا كما قالوا في
بيان اثبات الواجب تعالى انه لو لم يكن في الوجود واجب لذاته لامتنع الوجود مطلقا
لان الممكنات الصرفة ان كان وجوب وجود كل باخر منها اما على سبيل الدور فظاهر
واما على سبيل الانقطاع الى واحد فالكلام في موجبه وان كان بدون الانقطاع
على سبيل التسلسل وان كان كل لاحق منها مستفادة بالسابق منها لا يجاب
منه له بشرط وجوده فاذا فرض عدم اللاحق مع سابقة وسابقة مع سابقه وبالجملة
فرضنا عدم السلسلة بتمامها فيجوز عدم كل واحد منها مع عدم موجبه فاذا فرضنا
عدمه مع عدم موجبه فلا يوجد ممكن اصلا لان الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا
طور من العدم لا يمنع الا بدخول الواجب تعالى في سلسلة العلة. كما ظهر من هذا
البيان دخول الواجب تعالى في سلسلة العلة لافادته وجوب وجود الممكن لك يظهر
منه كونه تعالى علة تامة لذلك الممكن الموجود علة تامة لعلله التامة وهكذا وبالجملة
لا بد من انقطاع السلسلة البتة لا بان يكون هو علة ناقصة لكل والا يكون تامة لواحد
فان العلة الناقصة لا يفيد الوجوب فوجوده كعدمه في هذا الحكم وهذا ليس في الحقيقة
بانقطاع السلسلة الا تعالى فان الانقطاع لا يكون الا بعد تمام الوجوب من الا تعالى
ولا يتم بالناقصة بل طريق انقطاع السلسلة ليس الا بان يكون الواجب تعالى علة

تامة نشئ من الممكنات فيجب في ذلك من تعالى وجب ذلك الشئ حتى آخر وهكذا ومن ههنا
يلوح ان ارتباط وجوب وجود اللاحق من العلة القديمة بواسطة رابط ولو الى لا نهاية
بان يكون القديم المحض علة ناقصة ويجب وجود اللاحق من القديم المحض بواسطة
رابعة وهو ذلك الرابط وجب رابط اخر وهكذا باطل مطلقا سواء كان ذلك اللاحق والرابط
من قبيل المعدودات المنفصلة او يكون من قبيل الكميات المتصلة وبيان بطلانه
قدم مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده والجواب عن هذا الدليل على سبيل المنع
بتجويز ان يكون الوجب تعالى علة تامة لبعض الممكنات لكن تخلف لعدم امكانه
في الازل او بان يكون الواجب تعالى علة تامة للوجود الازلي بل لا يزال على
سبيل دفع في ذيل الممالك الى لا نهاية او على سبيل النقض بالحادث اليومي فان صلاحية
الدليل جارية فيه او على سبيل المعارضة باجراء البراهين المبطلة للتسلسل بناء على
ان القدم الشخصي يلزم القدم النوعي والقدم النوعي يلزم التسلسل على ما زعموا
ما زعموا سيكشف لك حال الملازم عليك ما تنبئ عليك من تحقيق الحق في هذا الباب
بحيث يستقر عليه اراء اولي الالباب والله ولي التوفيق والهداية في البداية والنهاية

ان جميع ما لا بد منه لممكن اما في الازل لم لا على الاول يلزم قدم
ذلك الممكن لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وعلى الثاني فاما ان يحدث الممكن
بدون حدوث شئ آخر فيلزم وجوده بلا تمام علته او بحدوث شئ آخر فنقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما تقرر في موضعه واجيب عنه بوجوه

فليجوز ان يكون الشئ الاخر الذي هو علة موجبة للحادث معدا له والعلة الموجبة لذلك
الشئ ايضا معدا وهكذا فقيل كل حادث حادث هو قد للاحقه الى ما لا يتناهى فلم

يلزم التسلسل في المتعاقبات وليس بمستحيل عند الحكيم فلم يتم الدليل وغاية ما يلزم منه
القدم النوعي لكن لم يثبت القدم بالشخص على ما زعم الحكماء والقدم النوعي قد
قال بعض منا ايضا وقد عرفت فساده انفا لما مر ان القديم اثبات علة تامة لواحد
من احاد هذه السلسلة ام لا على الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يكون وجوب كل واحد
مشروطا بالبقية فلو فرضنا عدم اللاحق مع عدم السابقات باجمعها لم يجب واحد
لان الممكن ما لم يمتنع جميع الحاء علامه لم يجب وجوده وقد علمت ان هذا طور من
العدم لا يمتنع الا يكون الواجب بغير علة تامة لواحد وما لم يجب لم يوجد والا يلزم
الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان المتكلمين بعد تخويزهم تسلسل المتعاقبات الماضية منهم
من منع لربط الحادث بالقديم على هذا الطريق بان يكون اللاحق مرتبطا بالعدم
بواسطة السابق ويكون السابق معدا اللاحق مفيدا عليه زمانا ايضا ولا يكون
الثابت القديم بواسطة السابق ويكون معد اللاحق علة لواحد منها وذلك بطل
كما عرفت بل هذا البيان كما يبطل طريق الاعداد المزعوم لكم يبطل طريق الشرطية
ايضا بان يكون السابق شرطا مجامعا للاحق ولا يكون القديم علة تامة لواحد
وبالجملة ما لم يكن القديم علة تامة لواحد عن الشيء من الممكنات وعلة تامة للعلة
التامة لا يوجد ممكن فضلا عن حادث وعدم التناهي ههنا لا يغني في شيء وقد
عرفت وهذا البيان تحقيق بالحفظ فعله لا تجد من غيرنا وسياتي بفضل الله تعالى
بيان آخر على هذا فنقول ان العلة التامة للممكن ازلي لكن لم يوجد
لعدم امكانه الازلية وتجويز التخلف بناء عليه مدفوع بان الامكان الازلية اما من
علل الوجود في الازل فكيف تسليم العلة التامة والا فكيف انتفى الممكن في الازل

بانيقانية مع تمام العلة التامة وهو ليس من دواخلها وان اردت ان تعرب
قال الامكان اهو علة للممكن ام لا فاعلم انه ان اريد به المفهوم الانتزاعي فليس
شيئ وان اريد مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الطف لان علية الانتزاعيات انفس
الامر تيه راجعة الى المصداق فعلى طريق الجعل البسيط لما كان العلول نفس ذات الممكن
وليس المصداق الصرف الذات فلا يصلح العلة لانه يرجع الى علة الشيء نفسه وان جعل هيئة
الممكن بما هي مصداق الامكان علة فيلزم كون المتاخر علة للمتقدم لان مرتبة
اعتبار الشيء مع امر متاخر عن مرتبة ذات الشيء وان قبل الامكان علة تاثير
الفاعل فهو من الشرائط قلنا ان اريد المفهوم فليس بشيء وان اريد نفس الممكن
المصداق فهو عين المعلول فيلزم ان يكون المتاخر شرطا للتاثير وان اريد الممكن
بما هو مصداق الامكان فيكون نفس المعلول مع صفة شرطا للتاثير مع وهو متاخر
من الاولين وان ارجع الشرطية الى الصفة هو رجوع الى الشق الاول وان قيل
ان الممكن ربما هو مصداق الامكان شرط المجعولية فيرجع الى علية احد الاعتبارين
للاخر قلت بعد التسليم لا ضير فيه لانا انما نمنع علية الامكان للممكن المعلول بما هو معه
وعلية الامكان بوصف من اوصافه لا ينكر فالمجعولية كالوجود صفة من صفات
المعلول داخل لها في المعلول بما هو معه وهو على الطريق الجعل البسيط نفس الماهية فلو قيل
ان الامكان وان لم يكن علة نفس المعلول بناء على الاتحاد المذكور فلم لا يجوز ان
يكون علة لوجود الممكن فهو خلط للكلام لان الكلام كان على طور الجعل البسيط
واعتبار الوجود في المعلول على هذا الطور قطعا لكن الصفة الاخرى وان قيل ان المجعولية
والجاعلية مضايفان فشرطها شرطها قلت سيرد ما ينفعك بدفعه ومن ههنا قال

المتاخرين ان الامكان من الامور الاعتبارية فلا دخل له في العلية بل هو كالمباينة
فان المصحح لم يكن مباينا لعلته لا يصدر منها لك حال الامكان فان الشيء ما لم يكن
ممكنا لم يوجد ولا يثبت لهذا البيان الا لزوم دون العلة كما في المباينة بعينها فانا
نعلم ان المصحح لنفسه يصدر من علته والمباينة من اللوازم فكذا حال الامكان كيف
ولو كان حاجة الممكن المصحح معللة بعلة امكانه الخارجة من نفس المصحح الخارج انقلاب
المعلول الى ذاته مع قطع النظر عن الخارجيات فانقلت ان لم يكن الامكان
من العلة فاذا فرض تحقق العلة التامة ولم يوجد المعلول لعدم امكانه كما ذكرت في هذا الجواب
لزم التخلف المستحيل فانا نعلم قطعا ان المعلول في هذه الصورة لا يمكن تحققه قلت
المصحح لما لم يكن ممكنا فيكون محالا والمحال بما هو محال لا يكون له علة فالقول
باستحالة المعلول بجهة اوجبات مع القول بتحقق علة التامة تلك الجهة اوجبات
تناقض ومن هنا يظهر ان هذا الوجه من الجواب سخيف من اصله مع قطع النظر عن
تزييف الدافع ثم اعلم ان هيئة الممكن بنفس ذاتها وخصوصية حقيقة الخاصة تابعة
لعلتها فايضة منها بلا تحلل وانسلخ او صدق مفهوم عليه كما ان المهيات العرضية بنفس
حقيقتها الخاصة تابعة لمحلها والتعليل المستفاد من قولهم انها تابعة لمحلها لكونها
عرضا ما محة وكيف فان العرضية من عوارض المقولات التسع العرضية فلو كانت
تابعية العرض وناعتيته نظرا الى العوارض لم يكن بنفسه تابعا وناعتا ولا دخل للعوارض
في اثبات الناعتية التي هي مقتضى خصوصية حقيقة الخارجية فكما ان التوقف
على العلة والحاجة اليها بالنظر الى خصوصية ذات المعلول لوازمه فكذلك الامكان وسلب
الضرورة منتزعات عن نفس خصوصية المهية ولوازم لها وكذلك صدور المصحح عن علته حين

حين تحققهما وفيضانه من لوازم ذاته فليس شيء منها علة تشيء واما على طور الجعل المؤلف
فلا دخل لها في العلية لانها تابعة للاعتبار وان قلت فالامكان كيفية النسبة فهي مصداقة فان اريد
نسبة الامكانية التي في مرتبة الحكاية فلا دخل لها في العلية لانها تابعة للاعتبار وان اريد النسبة
الخارجية التي هي في مرتبة المحكي عنه فليست عبارته الا عن حلول الوجود الانتزاعي فهو ايضا
باعتبارته ومنشارته في الخارج ومصداقه نفس الانفس بل الممكن وهو لا يصلح علة لوجودها
لان القابل للوجود لا يكون علة لوجوده و استاده الى الجاعل على ما اعتبر وفي انتزاع
الوجود من الهوية الصرفة اعتبارية واعتبار الجاعل لا عبرة به في العلية لانه لا يفيد لانه علة وبرسه والصدور معه
معه لو كان معلولا لاحتياجه الى العلة لا مزايد سوى نفس المعية لكان مع قطع النظر عن
ذلك الزايد غير محتاج فيكون غنيا والغني بذاته لا يحتاج بارخارج وانما قلنا فيكون غنيا
لانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين على ما حرر وايضا لو كان الامكان علة
لكان توقف المعلول على علته وحاجته اليها وتاثره منها كلها علل المعرفان هذه المفهومات
متغايرة فان التاثير يعلل بالحاجة وما التوقف وقد قالوا الممكن فاض فتاثر ولو
وص انتفاء الحاجة والتاثر والتوقف في هيئة لم توجد من العلة البتة فلو كان انتفاء
الماهية مع انتفاء شيء دليلا على علية ذلك الشيء لها لكان جميع هذه المفهومات وامثالها
علة وليست قطعا لانتفاء مع الانتفاء لا يقتضي الا اللزوم فحسب وقولهم الممكن فوجد
يتحلل الفاء للشعر عن العلية الفيضانية مع وما قد يقال ان الممكن لو لم يكن ممكنا قبل
تحققه لما شيء عن نفس ذاته كيف يصح تحققه من علة المفيدة فلما كان تحققه من الغير
والامكانة بذاته ولا نكران ما بالذات مقدم على ما بالغير فثبت تقدم الامكان على
تحقق الممكن وهو المطلوب فنقول هذا البيان الصرفاض باللزوم بينهما دون العلية والتوقف

ما بالذات على ما بالغير لا نقتضي التقدم العلي والطبعي اللذين كلامنا فيه بل هو نحو
تقدم آخر على ما ذكر في تقدم عدم الممكن على وجوده في قولهم كل ممكن حادث ذاتي
لوجوده بعد عدمه لان الممكن ما لم يكن وجوده عن ذاته فيكون سلب الوجود في مرتبة
الذات لانه يقتضيه فاذا انتفى الوجود بحقق نقيضه وهو معنى العدم بعينه وما قيل ان
ارتفاع النقيضين جائز في بعض المراتب فبمعنى آخر فلما كان العدم من ذات الممكن
والوجود له من غيره تقدم العدم على الوجود لما ان ما بالذات متقدم على ما بالغير كما قيل مع
ان هذا التقدم لم يعد من العلة في شيء بل صرحوا بانه نحو تقدم آخر غير الخمس او السبع المشهور
وقد ذكر معضلة في موضعه فليرجع اليه من شاء والاخصر ان نقول علته ان كان اما بمفهوم
فقد طرد بطلانه واما بنفس الهيئة التي هي منشاه ومصداقه فان كانت علة للهيئة صار
علة نفسه على الجعل البسيط وان كانت علة لوجوده فعلى طور الجعل البسيط لا يصح لان الوجود
لا دخل له في المعلولية وعلى المؤلف يلزم كون الهيئة القابلة للوجود للوجود اللايزالي ولما
كان الفاعل القديم جلت قدرته فاعلا مختارا اراد وجود المعدوم الذي لا يزال فلا يوجد
الا لك جوز والتخلف بناء على صحة في الفاعل المختار ودفع بان الارادة القديمة اما كافية
فيلزم وجود المعلول في الازل والا يلزم الترجيح بلا مرجح حين وجد المعلول بعض تلك العلة
ام لا فيجب ان يتوقف المؤثر على شيء آخر حتى تكون بالضميمة تامة كافية فمنع انه خلاف
المفروض ينقل الكلام الى ذلك الشيء وهو قديم ام حادث وكلاهما باطلان على الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح كما مر وعلى الثاني يلزم السلسل وسيأتي ما يتعلق بهذا الجواب مما له وعليه
وتحقيق الحق فيه فبالنقض بالحادث اليومي مثلا فان خلاصته الدليل جار فيه
بان يقال علته التامة ان كانت قديمة يلزم قدمه وان كانت حادثة فلا بد لها من علة

تامة اخرى وهكذا حتى يلزم التسلسل والجواب عنه بابداء احتمال لزوم التسلسل في المتعاقبات بان
يكون الحادث المفروض معلولا لسابق وسابقة سابق للازلي نهاية على سبيل الاعداد فلم
يلزم التسلسل في المجتمعات وتسلسل المتعاقبات لا يوجب الف وضعيف كما عرفت من ابطال
سبيل الاعداد في ربط الحادث بالقديم بالبيان الذي مر وسيجئ وجوه اخر لابطاله وقد يجاب
عن هذا الوجه بالتزام وجود متصل غير قار قديم باعتبار ذاته يحدد بابا جزائه تجدد والد
زمان ذاته نظرا اليه بلا مدخلية شئ آخر ليلزم الرجوع الى التسلسل المستحيل وذلك كالحركة
والزمان فانهما قديمان واجزائهما اللازمة التجدد حادثة فباعتبار ذاته القديمة
معلول عن القديم وباعتبار الاجزاء المتجددة علة لحدوث الحوادث فقوض فيه
بان علة تجدد الاجزاء ما هي فتقل الكلام حتى يلزم التسلسل فالحبيث عن كيفية ربط الحادث
بالقديم انه كيف صدر عنه مع التخلف فانه لا بد من رابط فاضطرب كلامهم للدفع
هذه المناقشة فقال العلامة الدواني بما حاصله انه لا يلزم التسلسل المستحيل اي التسلسل في
المجتمعات لعدم اجتماع الاجزاء في الحركة والخفي وهنه لان كلام المناقش كان في علة
جزء معين مثلا ثم في علته وعلته وهكذا دلالك في لزوم التسلسل على سبيل الاجتماع
ح ولا نظر الى الاجزاء المتعاقبة في الحركة وقد نبه هو نفسه بفساده وقد يجاب
ان من الاسباب ما يعدم لذاته ويتجدد بذاته كاجزاء الحركة لا يصلح البقاء في
عدم كل جزء منه خارجة بذاته فما قال بهما رد لان من الاسباب ما يعدم لذاته
لما صح حدوث وذلك كما في الحركة لذاتها كاجزاء تفوت وانت خبير بان القول
بكون عدم الشئ مقتضى ذاته قوله باجتماع النقيضين وان قيل ان معنى
الاقتضاء وعدم صلاحية للوجود في الزمان الثاني وخروجه عن بقعة الامكان الى

الامتناع

الامتناع فهو بعد تسليم لا يشفي العليل لان التسلسل المستحيل عند وجوده لازم في علله و لزوم وجود خبر خبر للحركة نفس طبيعتها بلا موجب مجامع مخصص لخبر معين في كل حد فان كان المخصص امرا آخر فالكلام في علله بد ضرورة وان كان السابق مخصصا للاحق على طريق الاعداد فقد ابطلناه من قبل وان شئت قلت الحركة الصادرة عن القديم كما اعترفتم ان كان المراد بها القطعية فلا يصح لما تقرر ان الامر الغير القار لا يصدر الا عن غير القار كما قال الشيخ ولو لا حدوث احوال على علله باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن وجود حركة وان كان المراد التوسطية فان صح صدورها عن القديم كما قال المحقق الطوسي لكن وجودها لا يتصور بدون تحقق حصولها في حدود ان حد فتعين الحدود اما لازم لذواتها فكيف تختلف و تبدل مع تبدل ذواتها الشخصية وان كان تعيين كل حد لسابق و سابقه لسابق وهكذا فقد بطل من قبل مرارا وان كان لسبب آخر فالكلام عائد الى علله حتى يلزم التسلسل المستحيل فان قلت البيان المبطل سبيل الاعداد كما ذكرتم سابقا انما يحكم بالابطال فيما اذا كان القديم علة ناقصة للحادث غير مقتضية لشيء وكونه ناما انما يستفاد بانضمام شرط او بعد لاحق معه فمع صح قولكم اذا فرض عدم السلسلة بتمامها جاز العدم على كل فلم يجب وجود واحد لان القديم حينئذ لم يقتض واحدا فلم يوجد واحد بخلاف ما نحن فيه من التوسطية فانها مقتضية لحد وحدود لان وجود الحركة بدون الاختلاف الحدودي فيها قطعا قلنا هو اول الكلام انها ان اقتضت حدا معينا فكيف تبدل الى اخر مما بيناه انفا فلا بد من اختيار شق من الشقوق وقد ابطلناه وقولكم ان الحركة مقتضية لحد وحدود مسلم لكن بعد تسليم وجودها في الازل لا يجوز استحالة وجودها الا لذاتي كما زعم المتكلمون نعم بعد ما ثبت ان الغير القار لا يصدر الا عن مثله كما مر وان الحركة

الثالثة للزمه المحال المتقدم مع المعد يلزم ان لا يوجد الحركة كما سيجئ بيانه فقد يستدل
بوجود الحركة على ابطال ما يثبت من الاصلين كما ستعرف وقال المحقق الطوسي ان
هنا سلاسل ثلثة الاولى من الحركة القديمة الابدية والثانية من الارادات والثالث من
التخيلات وسلسلة التخيل علة موجبة لسلسلة الارادة وهي لسلسلة الحركة فجزء من الحركة
معلول لجزء من الارادة وهو لجزء من التخيل وهو من الحركة وهكذا الى نهاية وكلامه هذا
مبني على ما اطلقوا عليه من ان دليل الفاعل لا يصدر الا عن غير الفارقا بين في محله وهذا
الملك من الجواب عما ذكر نضا به المحقق في ربط الحادث بالقديم وهو مما يقضي منه العجب سخافة
من وجوه فلان استناد السلسل المعدودة بعضها الى بعض حيث حادث
حاجة الثالثة الى الاولى كما فيما نحن فيه قاض بالدور والمستحيل والقول بابداء حيثيتين للعلية
والمعلولية يحسب تعميم الاجزاء بان جزء من الحركة معلول لجزء من الارادة وهو
لجزء من التخيل وهذا التخيل لجزء سابق من الحركة غير الجزء الاول المعد منها وهكذا الا لعين
في شئ لان تعميم الاجزاء في المتصل الوحداني تابع للانتزاع والكلام في الموجود الى
الخارجي الذي لا دخل للانتزاع فيه ومع قطع النظر عن اعتبار الذهن ليس في الخارج
الا لك انسلاسل الثلث كلها حدثي موجود بوجود واحد وشخص واحد فاذا قطعنا
النظر عن تحليل في اجزائها لا يكون في الخارج العلية والمعلولية الا في وجود واحد وهو
الدور وذلك ظاهر فلما كان جزء من الحركة مستندا الى جزء من الارادة وهو
الى جزء من التخيل ثم هو الى جزء سابق من الحركة غير الجزء الاول المعد منها احتراز عن
لزوم الدور فقد استند جزء لاحق من الحركة الى السابق منها ولو بواسطة ورجع
الى سبيل الاعداد في اجزاء الحركة وقد عرفت بطلانه وسيجئ وجه اخر لابطاله

قلنا

فلانه قد وجب ان عدم لزوم المجامعة بين الوجب والموجب لان الجزء
العين المفروض من الحركة لما وجب بارادة وتخيل خاص فيهما اما سابقان عليه
فلزم عدم المجامعة واما مع ذلك الجزء من الحركة هذا التخيل ان وجب بهذا الجزء
من الحركة يلزم الدور وان وجب لجزء سابق من الحركة كما ذكرتم يلزم عدم المجامعة
ايضا فقد اعترفتم بتخلف المعلول عن علة الموجبة مع ان دليلكم مبني على جواز التخلف
والا فلا حاجة لربط الحادث بالقديم الى علة موجبة غير نفس القديم فيمكن ان يقال ان
القديم علة موجبة للحادث ويجوز التخلف وايضا لما كان جزء الحركة بالاجرة
مستندا الى جزئها السابق فلا فائدة في اعتبار السلسل بل سلسلة واحدة من
الحركة كافية على هذا السبيل اي سبيل عدم شرطة المجامعة بين الموجب والموجب
فبالمعارضة باجراء البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء كانت في المجتمعات وفي
المتعاقبات وبهذه المعارضة نثبت على ان القدم الشخصي عندهم ملازم للقدم النوعي
ووجود فرد ما على البعدية في كل فاض والا فلا منافاة بين القدم الشخصي الذي
زعمه الحكيم وبين بطلان التسلسل في المتعاقبات وتقرير البرهان على ما
يتناول المجتمعات والمتعاقبات بل الماديات والمجردات بحيث لا يخالطها
مغلطة ولا يمازجها سفسطة سيجئ من بعد ان شاء الله تعالى وهو المسلك
الثالث الموعود من مالك القدم وفي ذيلها تحقيق الكلام وتنقيحه على ما ينبغي
من قدم العالم وذلك بالبيان وجود الزمان المتصل الغير القار الذي هو كم بذاته
فلا بد له من محل وهي الحركة ولا بد لها من محل وهو الجسم ثم انه لا يقبل العدم السابق
ولا العدم الطارئ لما يلزم من عدمه وجوده فثبت قدمه يلزم قدم الحركة والجسم

الشخصي والدليل على وجوده مذكور في الكتب ومحصله ان في العالم قبلية وبعدية في الحوادث
المتعاقبة وليست الحوادث موصوفة بهما بالذات بضرورة العقل بهما وبعد مع
فلا بد من موصوف بهما بالذات اي بلا واسطة في العروض قطعا للتسلسل فلما وجب
ان يكون ذلك الامر قبلا وبعدا بذاته ونفس حقيقته فيكون بذاته ذا البعض و
اجزاء والالم يتصور تقدم شئ من شئ اخر لانه ان لحان الا بعض والاجزاء في
الشئ الاخر رجع القبليات والبعديات اليها ولا بد بالذات وهو خلف فيكون
تلك الاجزاء بالضرورة بالقوة لا بالفعل فيكون ذلك الامر متصلا لا ما فرضنا موجودة
متصلة منقدم كل جزء منها على آخر والاجزاء الفرضية فيها لا الى نهاية قطعا لا
نطباقها على المسافة المتصلة فيما تقبل المسافة اثبات بابطال الجزء الذي لا يتجزى
يثبت انفصل الحركة وبانصالها يثبت اتصال ذلك الامر المسمى بالزمان لانطباقه
عليها فيلزم ان يكون ذلك الامر كما بذاته متصلا بنفسه اما الكمية فلقبولها الا
تقسام بالذات الى تلك الاجزاء واما الاتصال فقد ظهر بالانطباق على
المتصل ويجب ان يكون غير قار الاجزاء لاتصافه بالقبلية والبعدية نظرا الى
تلك الاجزاء الفرضية وعدم قراره لا بد ان يكون بذاته لا بواسطة امر اخر والا
لرجع الاحكام كلها الى ذلك الامر فهو المسمى بالزمان لانا لا نعني بالزمان الا
ما فيه القبلية والبعدية بالذات بلا واسطة في العروض فلو كان عدم قراره
بالغير لكان ذلك الغير هو الموصوف بالقبلية والبعدية بالذات فهو الكم المتصل حقيقة
لان الاتصال بعدم القرار بالذات هو القبلية والبعدية بالذات لا يكن بدون الكمية او
الاتصال بالذات فثبت كم متصل غير قار بالذات وهو المعنى بالزمان فهو ساط القبلية

والبعدية

والبعدية اللتين وجدنا في الوجود الحادث فمن الحوادث ما يكون ما خبرته السابق
فسابق وما مع خبرته اللاحق فلاحق فالتقدم والتاخر فيهما بالذات وفي الغير بواسطة
فان كان موجود الخارجا فذاك وان كان امرا اعتباريا فلا يكون اختراعيا مخصصا لكونه
منشأ للتقدم والتاخر الواقعين فلا بد له من منشأ انتزاع في الخارج ولا
يكون ذلك امرا ثابتا لان الثابت مما هو ثابت لا يكون منشأ لغير الفار
فيكون غير فار فذلك هو المسمى بالزمان المطلق للاحقة الى الامر الانتزاعي
ويجب ان لا يكون له عدم قبل وجوده في جانب الماضي والا لكان عدمه قبله
قبله وجوده بعده وهذه القبلية والبعدية لكونهما زمانيين لا بد لهما من زمان
ايضا وقد فرض عدمه وهو خلف وكذا لا يكون له عدم بعد وجوده فتثبت الازلية
والابدية ويلزم منهما الامتداد في الزمان في الجهتين فان الازلية والابدية في
الامر الغير القار لا يتصوران بدون ذلك لان المراد بالقبلية والبعدية الزمانيتين
انفكاك المتاخر عن المتقدم بحسب التقدم وهنا كذلك فثبت ان
الموصوف بهما بالذات هو الزمان ليس الا ولا بد لكونه كما من محل ولكونه
غير قار ان يكون ذلك المحل متغيرا وهي الحركة ولا بد لها من كل فهو الجسم وقد
يلزم من قدمه قدم الحركة والجسم ضرورة وهو المطلوب وهذا المسلك هو العمدة في
المسالك عند الحكيم ولا يرد النقض على هذا المسلك بالحادث اليومي لان الثابت
هنا وجود الزمان والحركة مع كون عدم قرارهما وقيليته بعض اجزائهما على بعض
بالذات فيحسب تجددات اجزائهما يحصل حدوث الحوادث لكن يرد عليه المعارضة
باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في المتعاقبات كما في المجتمعات المرتبة وفي الدهريات

كما في الزمانيات بحسب الاجتماع في الآن او في الزمان المتناهي وفي المجردات كما في الادوات
وهذه المعارضة مبنية على ان قدم الزمان مستلزم للاتناهي كما عرفت الفا والافلا مضايقة
في قدم شيء مع تناهيه كما في الفلك فلا خير في اجراء البرهين والقدح في هذا المسلك بمنع
كون الكمية من خواص مقولات العرض كما زعمه المشاؤن او بمنع كونه متصلا وحدانيا
من الازل الى الابد حتى يلزمه حركة واحدة متصلة مقتضية للحتم فلا يلزم شخصي قليل
المجدوى نعم يرد عليه انا سلمنا انه لابد للانصاف الاشياء بالقبلية والبعدية من موصوف
بالذات بمعنى يعي الوسطية في العروض قطعا للتسلسل في المجتمعات لكن يجوز ان يكون
ذلك نفس الحركة بذاتها وتقدم وتاخرا لان يكون امرا اخر ويدفع بانه مع انه يجب
القدم المطلق ولا ينافيه الحركة مشتملة على اخرا في حد ذاتها اولا على ما لا نسلم فكيف
تتقدم بما شيء او تتاخر شيء بذاتها وعلى الاول فلا يكون تلك الاجزاء بالفعل
للانطباقه على المسافة المتصلة بل يكون بالقوة في متصلة ضرورة فيكون هو
المسمى بالزمان لا الزمان بمعنى بالزمان الذاتي المتصل الغير القار بالذات وقد لزم
لك من البيان لانا لكن لما كانت الحركة على قسمين الاول الوسطية وهي حالة
بسيطة شخصية ثابتة للمتحرك متمرة من المبدء الى المنتهى للاجزاء لها لا بالقوة ولا بالفعل
في ذاتها امر ثابت ليس المنتهى للاجزاء لها لا بالقوة ولا بالفعل في ذاتها امر ثابت
ليس بمتجدد ومنصرم ما دام المتحرك متمرا بذاته ومختلف النسب مع حدود مسافته فليس
فيس في ذاتها قبلية وبعدية لانها ليست بذات اجزاء بالفعل ولا بالقوة فلا يكون زمانا
ولا في القطعية وهي الحركة التوسطية مع امتدادها في فهي امر اعتباري اجتماع امرين متضايفين
وليس لها حقيقة متصلة وحدانية والزمان لما ثبت كونه كما متصلا غير قار قد ما وتبين

حقيقة متصلة وحدانية والزمان لما ثبت كونه قطعية لان الامتداد الداخل فيها ان
كان امتداد المسافة كما في الحركة الاينية فقد ثبت في مقامه ان الحركة الاينية لا يكون
دائمة والزمان ما يجري مجرى المسافة مما فيه الحركة من المنقولات من وضعية او غيرها
فلا امتداد ولا بقية فيها وقد بين في مقامه ان الزمان بغاير الحركة بوجوه مذكورة
مقامه فلا حاجة الى ان نقصد تفصيلا واذا بلغ الكلام الى هذه النصاب فاعلم
ان ههنا مقامين الاول تنقيح الاجوبة عن المسالك المذكورة وفيه الجواب عن
الدليل الذي استدلوا به على وجود الزمان والثاني ان تسلسل المتعاقبات سواء
كانت على سبيل الاتصال كما على تقدير وجود الحركة والزمان المتصلين على ما زعم
الحكماء او لا على سبيل الاتصال وذلك ايضا على نحوين اما بان يكون كل لاحق معلولا
لسابق عليه كما على تقدير اعداد الحوادث بعضها بعض الى نهاية او لا يكون
اللاحق معلولا للسابق بطريق على جميع هذه التقادير كما في المجسمات وفي ذيله بفضل
الله سبحانه يظهر ان الحق ما ذا فنقول في تنقيح الاجوبة ان الجواب بالنقض بالحادث
اليومي وارد على المسالك الاول والثاني فان التخلف بين المعد وعلة التامة لما لم
يجز كما هو اصل عندكم للاجتماع التحكيك بالعشكك فبنا على لزوم الترجيح بلا مرجح فالحق
سواء كان جزء من الامر المتصل كالحركة او الزمان او من المعدات المنفصلة كما
لحوادث علة الموجبة له يجب ان يكون معه وكذا علة علتها وهكذا حتى يلزم التسلسل في المجتمعات
ومع ذلك للاجنبي الربط الحادث بالقديم فان الحوادث المجتمعة كحادث واحد في عدم افادة
الربط وان كانت سابقة عليه فالتخلف لا يلزم ضرورة وحله الذي هو جواب عن النقض
والدليل معا يسير الابعد الزام الاستاد بحديث الارادة يمنع استحالة التخلف عن

العلة التامة اذا كان الفاعل مختارا لفعل بارادته فان العلة الموجبة الكافلة على قسمين
واما ان يوجب ذاتها بلا مدخلية خصوصية الارادة كايجاب الاربع الزوجية وايجاب طلوع
الشمس لضوره فالتخلف الزماني مستحيل قطعا بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح واما
ان يوجب بمدخلية خصوصية الارادة فالتخلف الزماني في هذه الصورة اذا اراد الفاعل
فعله في زمان آت مما لا محالة كيف ولا يلزم منه الترجيح بغير مرجح فعدم وجود المعلول
مع تحقق الارادة التامة من قبل ووجوده في وقت بعده ترجيح بغير مرجح بخصوصية الارادة
لاقتضائها وجوده على ما في الاولى بخلاف الصورة الاولى لان الموجب هناك نفس
خصوصية الذات الموجودة للعلة فوجوده تارة معه وعدمه تارة ترجيح بغير مرجح وفرق
ما بين الخصوصيتين فان خصوصية نفس الذات نفس الذات فلا يتخلف المعلول عنها
وخصوصية الارادة ليست نفس ذاتها المتحققة فحسب بل بحسب ما اوجب خصوصية المراد
ارادة على نحو مخصوص في حد مخصوص من العمل الحق ان هذا ليس تخلف في الحقيقة بل
التخلف ح وجود المعلول مع العلة التامة اذا ارادة الفاعل في زمان آت لان المعنى
بالتخلف ان يتخلف المعلول عن نحو مقتضى علته وتقاوت عما يستدعيه علته لان
المراد اذا يجب بالجاب العلة له حسب ما اوجبه فالعلة الزمانية موجبة بهذا المعنى من التخلف
دون الانفكاك الزماني فوجود المعلول مع العلة التامة اذا كانت فاعلة بارادة
والاختيار وارادة وجوده في زمان آت انما، لمدخلية الاختيار والارادة في علية هذه
العلة ورجوع الى جعلها اضطرارية وهذا التزام خلف نعم يرد عليه ان الفاعل اذا اراد
وجوده في زمان آت ان كانت الارادة كافية في وجوده ولم يبق المعلول موقوفا على
شيء آخر من انقضاء زمان محدود وهو قبل الزمان الآتي المفروض او حدوث شيء آخر

في ذلك الزمان المحدود لم يبق موقوفا عليه على الاول الترجيح بغير مرجح لازم فانه اذا
تم جميع ما له فوجوده في حد من الزمان دون حد مع ان الحدود لا دخل لها في المصر
تات بالنسبة اليها كما هو مال شق الاول ترجيح بلا مرجح ضرورة وعلى الثاني فلما كان
وجود المعلول موقوفا على انقضاء ذلك الزمان او حدوث حوادث فيه لم يكن العلة التامة
تامة وذلك خلف ويدفع بانه ليس ترجيح بغير مرجح بل العلة الكاملة مع غايتها اما اوجبت
المعلول مقارنا بذلك الزمان فلا يوجد الا معه ولم يوجبه بل وجد في زمان
قبل ذلك الزمان بل وجود المعلول قبله وجود بلا ايجاب من علة وذلك لط والكلام
الفصل في جوابه ان اردت بالتوقف بمعنى امتناع وجود المعلول نظرا الى خصوصية
ذاته بدون انقضاء ذلك الزمان المفروض او بدون وجود حوادث فيه فلا توقف
العرض على محله فانه بنفس حقيقتها الماهية بالغير عن ان يكون له وجود بلا محل موقوف
او كتوقف الممكن على فاعله الموجب له اختيارا كان او اضطرارا فانه بنفس
من الامكانية بالغير عن ان يكون له وجود بلا موجب فهذا المعنى من التوقف
والامكان مما نقطع على تحققه عندهم لكن ممنوع التحقق على ما زعم المتكلمون كان الحادث
عندهم مع صلوحه لوجوده في كل زمان نظر الى ذاته اذا اراده فاعله الموجب في
زمان دون يوجد في ذلك الزمان فقط لوجوبه بالايجاب فاعله كذلك وانما يوجد الممكن
حسب ايجاب الفاعل المقيد لوجوده على نحو مخصوص وانما خصصه الفاعل المختار بوقت
دون وقت مع صلوحه الموجود في كل وقت والمرجح المخصص لتخصص الفاعل المختار
اياه المصالح العائدة اليه بالنظر الى نظام العالم بتمامه فان العلة الغائية في خلق
العوالم كلها مصالح عائدة اليها بنظامها الاتم الاكمل لا قتضاء وجوده وحكمته تعالى ذلك فوجود

كل واحد من احاد العوالم على نحو مخصوص مخصوصا بوقت دون بان يكون هذا على
نحو كذا وذلك على نحو كذا وهذا متقدم على كذا ومتاخر عن كذا بان يوجد في
زمان كذا من دخل النظام المشتمل على المصالح التي هي في الحقيقة علة غائية لخلق
العالم بما يقتضيه وجوده وحكمته تعم وان اردت بالتوقف ان الفاعل المختار
خصص الحادث بوقت نظرا الى تلك المصالح فلا يكون الا متعاقبا معه فهذا ايضا
ليس توقف حقيقة بل هو جعل ووضع من الفاعل المختار نظرا الى الحكمة والمصلحة المفيدة
لفاعلية الفاعل فان العلة الغائية وان كانت معلولة عن الفاعل في الوجود الذهني
الخارجي لكنها علة لفاعلية الفاعل بحسب الذهن ولذا قيل ان العلة الغائية
كانها الفاعلية فتسامحوا وتوسعوا وقالوا ان الغائية عين الفاعل فالعلة الغائية
التي هي في حكم الفاعلية انما اوجبت الحادث على هيئة وجوده النافع لنظام
الكل ويحتمل ان لا يكون في النظام نفعه الا بتخصيص وجوده بوقت كذا اي
متخلف عن فاعله فالممكن بوجوده وهيئته المعتبرة في النظام الاتم يقتضي
وجوده كذلك كما قال بعض العرفاء قدس الله تعالى اسرارهم نحن عالمون بما جعلناه
جعلناه الها وفي موضع اخر نحن نحكم بما نراه علينا وقد صرح الحكماء بان العلة
الغائية عين الفاعلية فنظام العالم بتمامه مع تغيره وتطوره لما كان هو العلة
الفاعلية والعلة الغائية فما يوجد احاده كذلك على الوجه الداخل في النظام
بتمامه ما يكون معتبرا في النظام بقبلية عن كذا وبعدية عن كذا يوجد كذلك وهذا
ما اراد العارف السري قدس سره لما سئل عنه بقوله ما مراد الحق بالخلق فعل ما
فان قلت سلمنا ان وجود الممكن بغيره لم يتوقف الا على ارادة الفاعل حلت قدرته

لكن وجوده بما هو داخل في النظام بل له توقف بالمعنى الاول على زمان وجد
فيه او على القضاء زمان سابق عليه ام لا على الاول فلم يكن علة قديمة وهو
خلف مع ان الكلام انما كان في وجوده المخصص انه به وجد الممكن وعلى الثاني
فوجوده مع ذلك الزمان يتلك العلة القديمة فحسب وعلامة من قبل مع
تحقق تلك العلة تخلف موجب للترجيح بلا مرجح قلت اعتبار الوجود بما هو
داخل في النظام ليس الا وجود الممكن مع كونه مقارنا لزمان كذا فهنا ثلثة امور
الاول المجموع بما هو ليس المجموعية الا اعتبارية فليس لها علة سوى اعتبار المعتبر
كما هو شان الامور الاعتبارية نعم لها منشأ اعتبار وانتزاع وهما الجزءان
وستعرف حالهما والاخران بهما عين الوجود الممكن والزمان فعلة وجود الممكن
على ما مر قديمة للتوقف له على الزمان وعلة وجود الزمان بتمامه ايضا قديمة
على زعم المتكلمين فالزمان عندهم مع كونه انتزاعيا انما يترجح من الحركات
وتمناه في جانب الماضي بتناهي الحركات وانما اراد الفاعل المختار وجوده
لكل متخلفا عنه والمعية الزمانية بينهما لكونهما معلولي علة واحدة وهو القديم
المختار والترجيح لغير مرجح لا يلزم على فقد الايجاب من الفاعل المختار كما
عرفت واما ما خيل لبعضهم من امتداد غير متناه وهمي بين ابتداء حدوث
الحادث والمبدء الاول جل وعلا فهو وهم محض وذلك لسبب انهم واعتيادهم
الان بانتزاعهم الازمنة بين الحركات الموجودة فزعموا انه يصح انتزاعها ثم قبل
الحركات ايضا وما زعم بعض المتكلمين ان الزمان للجزء عنه بالفارسية بدرنگي يتحقق
في الواقع والوهم وان لم تكن الحركات في الواقع فلا توقف على وجود الاصلا

اصلا فوهم محض لان تحققه ولو وهما يوجب كميته والتصافه بالزيادة والنقصان
وعالم يكن في الواقع ولا منشأ لانتزاعه فيه كيف يصح عليه الحكم بها في الوقع وهذا
النزع ايضا نشأ من الفه واعتياده الان بانتزاع الازمنة من الحركات
وذلك الوهم كالحكم تخيل خلاء غير متناه وراء الفلك الاعظم وبسبب الفهم واعتيادهم
الان بانتزاع الازمنة من الابعاد الكائنة في عالم الاجسام فلذا عتادوا به وبذروا
الكلام بناء على حدوث الزمان مع حدوث الحركات ويلزم منه تناهي الزمان
في الماضي وقد يزعم تناهيه مع قدمه وله بيان سيجئ واما الجواب على سبيل المعارضة
وهو جواب عن المسالك كلها فباجراء البراهين المبطلة للتسلسل سواء كان
في المجتمعات في الان او الزمان المتناهي او في الوجود الدهري او المتعاقبات
الماضية كما سيجئ وذلك بناء على ان القوم انما يلتزم بلازم القدم النوعي الموجب
للتسلسل في المتعاقبات عندهم كما هو من مسلماتهم في مقامه وقد مر ذكره والا فقدم
بعض الاثبات الممكنة مع حدوث سائر الممكنات الشخص والنوع معا وحدوثها
زمانيا لم يقم دليل على نفيه قط واما الكلام في المسلك الثالث اعني وجود الزمان
فمن وجوه فلان الدليل الدال على وجوده بعد تسليم مقدماته لو تم
لدل على انه امر موجود تقتضي كل جزء من اجزائه التقدم على آخر والتاخر عن
عن غيره والمعنى بالتقدم والتاخر ما يفهمه الكافة انه وجد القبل ولم يوجد معه
بعد ما وجد بعد لم يبق ذلك قبلا له الانفكاك في نحو الوجود الذي بحسبه التقدم
والتاخر والا فاعتبار القبل قبلا والبعد بعد اعتبار اختراع فحسب كما يظهر عند
الرجوع الى الوجدان كيف وانما الى اثبات وجود الزمان بغير القبلية والبعدية

الواقعتين في نفس وجود الحادث ولو لم يكن القبلية والبعدية سوى معنى اعتباري
اختراعي فالحكم بهما محض اصطلاح كما في التقدم والتاخر الزمانيين فح يتد سبيل
اثبات وجود الزمان بل يلزم انتفاء عدم القرار والقبلية الانفكاكية رأسا
عن عالم الكون والوجود والامكان زعمهم ان هذا التقدم والتاخر في نفس الامر باعتبار
ان لهذا منشاء الانتزاع في الخارج للاين في الخارج انفكاك للمتاخر عن المتقدم
فهو محال لان الثابت بما هو ثابت لا يكون منشاء لصحة انتزاع التقدم والتاخر الواقعيين
اللذين مناطهما عدم القرار فالموصوف بالذات بعدم القرار وهذا النحو من القبلية والبعدية
لا يكون الا امرا خارجيا ولا يعقل بدون انفكاك المتاخر عن المتقدم في الوجود الخارجي
فنقول اذا اقتضى جزء من التقدم على جزء آخر وهذا الجزء المتاخر عن ذلك فالاختلاف
في الاقتضاءات انما يقتضي الجزاء في مشتركة واحدة واما الاختلاف في هويا تها
فالهوية تشتمل على شيئين نفس الهوية مع امر مشخص موجب للهوية وقد ثبت انه لا
دخل للهوية في اختلاف اقتضاء الجزئين بقي الامر الزائد المشخص سواء كان متضامنا مع
الزمان اولا بل يكون مباينا له فالكلام في ذلك الكان مشخص كل جزء موجودا خارجيا فعدد
المشخصات بحسب الاجزاء ولما كان اجزاء الزمان غير متناهية فلا بد ان يكون كذلك
مع انه يلزم تخلف قانون المقتضي للتقدم والتاخر عن الحقيقة الزمانية وانما ثبتم
الزمان لانا نكون بنفسه مقتضيا لهما بل يلزم ان يكون هو المسمى بالزمان على ما مر في
تقرير بيانه ان المتقدم والمتاخر بالذات هو الزمان فيجب ان يكون متصلا لما مر فعاد
المفاسد نقول تلك المشخصات اذا كانت على سبيل الاتصال في الخارج فهي مثل اتصال
الزمان بعينه صارت حقيقة المشخصات اذا كانت واحدة واحتاج اجزاء هذا المتصل الى

مشخصات اخری یوجب فصلیة بعض علی بعض وهکذا ینقل الکلام حتی
یلزم التسلسل فی المتصلات المجتمعة وان کانت لا علی الاتصال فکل واحد من المشخصات
موجود بالفعل منفصل متمایز عن الآخر فمشخصات الاخراء الغیر المتناهیة المتعاقبة
فی الزمان المتناهی یکون کل واحد منها بالفعل لان المشخصات الاخراء الغیر المتناهیة
فرضت بالفعل فی الخارج للاخراء التی هی بالقوة فیکون المشخصات غیر متناهیة
بالفعل محصورة بین حاصرین وان فصل بعضها بالفعل دون البعض فهو قول بالترجیح
بلا مرجح وان کان المشخص امرا ذهنیا انتزاعیا فلا شبهة فی ان الامر الذهنی لا یعنی فی
التشخص للامر الموجود الخارجی بل الموجود الخارجی ما لم یکن له منشاء انتزاع فی نفسه
فالکلام منقل فی منشاء الانتزاع ولیس محض الهیئة الزمانیة منشاء للانتزاع
لاشتراکها فی جمیع الاخراء فلا بد من امر الخارج مع الحقیقة الزمانیة فذلک اما
منضم او ساری معها ولا یصح ان یکون شیء واحد بجهة واحدة منشاء للتعینات
الغیر المتناهیة فیکون ذا کثرة بالذات او بالجهات فلا یکون تلک الذوات او
الجهات ثابتة مجتمعة للامتناع اشتراع التعینات المتعاقبة من الثوابت بما هی
ثابتات فیکون اشیاء غیر قاره متقدم بعضها علی بعض فنقول تلک علی سبیل التعاقب
فی الخارج او الی آخر ما سردنا الکلام من قبل وهذا ما یؤول الیه ما قال بعضهم وفیه انه
یعود اشکال علیة بعض الاخراء بعض فان کون البعض من اجزائه مقدما بالذاته
وکون الآخر موخرا بالذاته مع تشابه الکل فی الحقیقة بلا مدخلیة امر زائد یکون سببا
لاعتبارات تلک الاخراء بترجیح بلا مرجح وما قیل فی جوابه ان الزمان متصل واحد فی الخارج
بلا تمایز فی اجزائه فلا حاجة له الی التمیز الخارجی وانما فی الوهم فقد تمایز اجزائه بالتقدم والتاخر

والقرب والبعد عما يوخذ مبدء في الوهم فلا يفيد لان الكلام في نفس التقدم
والتاخر انما كيف حصلا لاجزاءه مع تشابهها فالزمان كانه مصادره وعجب قوله
القرب والبعد الخ لان المبداء الذي اعتبر تم القرب والبعد عنه انكانت
مبدئية اعتبارية كما في التقدم الرتبي فلا ينفع وان كانت واقعية كما هو مقتضى
القبلية والبعدية الواقعة على ما هو شان التقدم الزماني للمستقبل ومنتهى للماضي
دون العكس فان قيل الماضي قد انقضى قلنا ليس الانقضاء الا التقدم بالمعنى
المذكور وفيه اول النزاع انه من اي سبب حصل وما قيل بقوله لا يبعد ان يمتاز بسبب
كوكبية في الاجرام السماوية من تعاقبها وحركاتها وغيرها من الاوضاع
فضعيف لان تلك النسب والاوضاع انكانت من الهويات القارة فكيف
يوجب امتيازا في الاجزاء بحيث يصح التقدم والتاخر فيها لذاتها وانكانت من
قبيل المتصرمات والمتجددات فالتجدد والتصرم في كل شيء يكون بالزمان لا وضعهم
الا بالعكس كيف ويلزم ان يكون تلك الاوضاع هو الزمان لوجود خواصه فيها
ثم ينقل الكلام اليه فيلزم ما لزم هنا وهذا ما يول اليه قول الباقين للزمان ان
المعقول من الزمان ما يتقدم الاشياء بعضها على بعض بمتنع به ان يوجد المتاخر
مع المتقدم وهذا المعنى لو كان موجودا كان ماديا مع ان التقدم على هذا الوجه
يتحقق في غير الماديات فان مناط هذا التقدم محض انفكاك المتاخر في الوجود الواقعي
عن المتقدم ولو لم يكن في الواقع انفكاك بين الوجودين بل معيته حرفته في
نفس الامر على ما قد زعم فقد اسلم سبيل اثبات الزمان من قبل كما قد عرفت ان
الدليل على وجود من عرف قال الذات بالذات ليس الا القبلية والبعدية المشاهدتين

في الواقع بلا اعتبار معتبر فكما يعقل انفكاك موسى عليه السلام عن آدم عليه السلام كك
يتصور فكاك آدم ومن دونه عن الباري تعالى ودعوى المعية في الثاني دون الاول تحكم لا بد
من فارق ودعوى معية الكل على القول بالدهر سنكشف حاله عليك ولما كان تحقق
هذه المعنى في غير المادي مثله في المادي فكيف يكون مناط تقدم اللام المتعلق بالمادة
لانه لا يفيد الا التقدم والتاخر في المادية مع اما لا نفرق بينهما في المادي و
بينهما في المجرد فان الانفكاك المشاهد على السواء وعدم الانفكاك على القول بالدهر
بعد التسليم ايضا على السواء في المجرد والمادي وهذا ما قال الامام الرازي ان المفهوم
من كان ويكون انكان امرا ثابتا ما زال فلم يكون في المتغيرات وان كان امرا
غير قار الذات فلم يكون في الثوابت ومحصله ان القبلية والبعدية الانفكاكية
يعقل على نحو واحد وهو فك المتاخر بما هو متاخر عن المتقدم بما هو متقدم و :
فكاك الوجود في الواقع ان كان في المجرد والمادي بلا فرق عند العقل فمناطهما
المستفاد من قولهم كان او يكون انكان امرا ثابتا وهو مشاد القبليات و
البعديات في الحقيقة فكيف يكون في المتغيرات التي مناط القبلية فيها امر مادي
وانكان امرا غير قار فيكون متعلقا بالمادة فكيف يكون في المجردات مع
انا لم نفرق القبلية الانفكاكية هنا وهناك وكذا حال العينة الواقعية وهي عبارة
عن عدم انفكاك في الواقع ان كان مناطها معنى غير قار فكيف يكون معية المجردات
به وان كان معنى قارا فكيف يتقرر به معية المتغيرات والعقل لا يفرق بينهما لانهما :
عبارة عن عدم انفكاك واقعي وهو ايضا معنى عدم الفك في المجرد والمادي على السواء فمناطهما
واحد وح فلا ينفع ما قال المحقق في نقد المحصل بانه لا شك في ان وقوع الحركة مع :

الزمان

الزمان ليس كوقوع الجسم القار المستمر مع الزمان وليس كوقوع القار الثابت مع القار
الثابت كالسماء والارض فللمصطحين ان يعبروا بكل منهما عن عبارته وذلك لان كلام
الامام ليس في الاصطلاحات الطبيعية بل مقصوده بيان مناط القبلية الواقعية
الانفكاكية والمعية التي هي كذلك فان كانت للامر زايد وهو المعنى الكمي القديم القار
فللكونه ماديا كيف مناطية في قبلية المجرد وان لم يكن ذلك المعنى بل نفس ثبات
الشيء وكيف في المتغيرات وبالجملة مقصوده البتة على ان القدم المعية الى المتغيرات
لا يفيد اقساما متباينة في المناط كما يدل عليه تباين لوازم كل من المعنيين بزعمهم
وسيأتي ما يكشف عن حالها ولو اصطلح احد نظرا الى الغيرية الاعتبارية فلا مشاحة
فيه دلالة على ان نفس حقيقة القبلية الانفكاكية للقيومي الكمية الكدائية كما في
المجرد بالقياس و التقدم والتاخر الواقعيتين في الوجود سلمنا ان هي امر
موصوف بالذات بمعنى عدم الوساطة في العروض قطعا لكن لا يلزم ان يكون
الموصوف بالذات بذلك المعنى غير الابعاض المتمزعة من سيلان التوسط على العادة
مسافة وما يجري مجراها فان اللازم مما قيل ليس الا انه يجب ان يكون لها من
موصوف بالذات بمعنى عدم الوساطة في العروض وهو كما يكون ذا ابعاض يكون ذا
حال ليس فيه الحركة التوسطية بسيلانها على الامتداد المسافي مما يقتضي كميته لا لانها
من جنس الكم بل لانها مما يتعلق بالكم المتصل كما في الحركة الذاتية لان الاين عبارة عن
هيئة حاصلة للشيء بسبب حصوله في المكان وهو نفس الكم فالحركة فيه في الحقيقة عبارة
عن سيلان التوسط على ابعاض ذلك الكم فيكون التوسط مع حدسه مقدم على كونه على
مع حد اخر منه بذاته بذلك المعنى وكذا اذا كان الحركة في الوضع مثلا فانه وان لم يكن

ذا البعض بالذات لعدم كميته لكن انما يكون الحركة يتناول الافراد في كل ان فحصول
التوسط مع فرد مقدم على حصوله مع فرد اخر وسلك الافراد كمية بحسب بعديها تكثرها
في الوجود وسنانع بالكمية ههنا ما اخترعه الحكماء من اقتضاء الشيء بذاته زيادة ونقصانا
مخصصا بمقولة من مقولات العرض فان ذلك التخصيص مع انه لم يثبت بعد انما هو
محض ادعاء فحسب كما يظهر بالرجوع الى اصولهم الواهية في اكثر المواضع لا عرض بنا غير
المغ فان المقصود ههنا لما نحن بصدده ليس الا ان يكون هناك امور تقبل التقدم و
التاخر ونفس وجودات الافراد من انية مفولة وان كانت تلك الافراد اعتبارية
منتزعة بالقياس الى البعض المسافة مع التوسط يكون موجبة لصحة هذا الاتصاف
فهذا ما يعني بالكمية ههنا وتلك حاصلة في كل مقولة وهذا المعنى من الكمية مما
تتم به الاتصاف بدنيك الوصفين والحاجة الى كون الموصوف بهما حقيقة كمية
على مرعومهم فانفلت قد تقرر مغايرة الزمان والحركة حيث قالوا في تحقيق
هيته بانه اذا فرضت حركات مختلفة كالسرعة والبطوء والمسافات متوافقة
في الاخذ والترك تتباين ههنا المكان لبيع سائر الحركات وهو امر واحد مشترك فيه
سائر تلك الحركات المختلفة فهو غير المسافة وغير نفس الحركات في غير السرعة و
والبطوء الان ما به المخالفة غير ما به الموافقة قلت نعم ذلك امر مسلم لكنه امر تنازع
ينزع من اسرع الحركات واشرها وهو حركة الكل وفيه بعينه قسمه الساعات والايام
والشهور والسنين فليست هذه الامعنى ليوخذ من تلك الحركة من عدد دوراتها
فيسمى شهورا وبعضها فيسمى ساعات وهكذا وبعد ما يعتبر هذا الامر محدودا على
قدر معين انفقت معه حركات مختلفة في المسافة وحيث انفقت في الاخذ

والترك

والتركب مع اتفاق فيما بينهما فى ذلك الامر المحدود بوقوعها معه فيقاس بعضها
الى بعض بالسرعة والبطوء فيما بينهما ولا يلزم من ذلك ان يكون موصوفا بالذات
بالقبلية والبعدية وكذلك فقس سرعة حركة الكل بالنسبة الى سائر الحركات
فى العالم فانه اذا اخذ ذلك الامر الذى تتراءى بينهما بعد اعتبار على قدر معين
من انتقال جزء احد محدود فيقطع هذه مسافة اكثر والحركات الاخر مسافة
اقل على حسب ما اختلفا فانها فيقال انها اسرع بنا لما ان ذلك الامر المشترع
من بعض حركة الكل واحدة محدودة على قدر انفقت معها حركات منها حركة
الكل وهى قاطعة لمسافة الاكثر والحركات الاخر قاطعة معها اقل فيقاس بينها بالسرعة
والبطوء وليس مناط السرعة الا والبطوء غير هذا وان فرض حركة اسرع من حركة
الكل وان لم يكن صحيحا عندهم فالقياس على حسبه بعد تسليم وجودها ومن هنا يقولون
ان الزمان عدد الحركة ليس غير ذلك فى الحقيقة وهذا الامر بالغ فى الوجود والانتزاع
للامور هى قبل وبعد بالذات لانها قبل وبعد بواسطة فانتقلت اذا رفع امتداد
الزمان من البين لم يبق فى بداء العقل ما يحسبه غير القبلية والبعدية فى الاشياء
فلا تصح الحكم الا بالوجود البحت او العدم البحت فهو الموصوف بهما بالذات فقد
ان اردت ان اعتبار القبلية والبعدية فى العالم ملزوم اعتبار هذا الامر فكلما تحقق
فى العالم قبلية وبعدية يجب صحة اعتبار هذا الامر المسمى بالزمان فتامل ونحن نعلم
فيه لكن للتنبيه به مقصود كم يمكن كونه ايضا متصفا بالذات بهما وغيره بواسطة وانتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم سلم ايضا لكنه ليس فى شئ وان اريد انه المعروض بالذات
بهما وليس هناك واسطة لذا فى البتة ولا فى العروض فانصاف غيره بهما بواسطة

فهوم واللازمة بينه وبين انصاف نفس الاشياء بهما غير ممكن فيصح قولكم
اذا رفع امتداد الزمان من البين لم يبق في يده العقل ما يحسبه القبلية والبعدية
نظر الى تلك اللازمة فان انتفاء اللازم يوجب انتفاء اللزوم من الجهة التي
يحسبها تحقق اللزوم بينهما وهي حيثية قبلية الاشياء وبعدها فاقتضت اذا
ثبت ان الموصوف بهما مقدم ومؤخر بذاته بمعنى سلب الواسطة في العروض
فان كان له واسطة في العروض في الثبوت ام لا على الثاني فيكون الجزء المقدم
من هو القبل وهو بعينه القبلية لان قبلية يكون مفتقر نفس ذاته وكذلك
حال الجزء المؤخر يكون بعد وهو بعينه البعدية وبهذا ان الجزئان وانكان من
العارض الحركة او العارض متنزعة من سيلان المتوسط على افراد ما فيه لا بد
من اتصالهما وايضا فلا بد من كون الموصوف موجودا خارجيا لما مر في تقرير
الدليل فيكون الموصوف ذا بعاض ومتعلد بذاته هي ضالتنا اميز عنها بالزمان
ثم قدمه ايضا لازم مما مر وهو المقصود في هذا الباب بقي الشك في كونه من معلولات
العرض وذلك ليس مما يجب اثباته في هذا المقام لان ذلك لو كان لا يدفي صحة
حقيقة لا في نفس آنيته وعلى الاول فيكون لقبلية القبل علة وهي الواسطة
في الثبوت ولبعدية البعد علة ويكون علة القبلية غير علة البعدية بضرورة تحاشي
الموجب والموجب فينقل الكلام الى القبلية والبعدية في دينك الموجبين حتى
ينقطع الكلام الى موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت قطعا للتسلسل
المستحيل قلت سلمنا ان للقبلية والبعدية في الاشياء علة لكن ضرورة المحاشي
مم وحديث الاستناد بخصوصية ارادة الفاعل المختار تقدم مفصلا وان اشتبه عليك

الحال

الحال فاعلم ان مع تسليم وجوب المحايثة بين الموجب والموجب يلزم نفي الحركات
مطلقا كما ادعانا اليه من قبل ويلزم من عدم الزمان قطعا لانه بناء على تلك
القضية. قد تقرر عندهم ان الغير القار انما يصدر عن الغير القار لا عن الثابت
المحض فاذا سلمنا ذلك فلابد لكل امر غير قار من الحركة او غيره من امر غير قار
اخر فاما ان يدور او يتسلسل وجود الامور الغير القارة وكلاهما باطلان ولا يصح
جزء من احدهما يجب الجزء من الاخر وهذا الجزء من الاخر لجزء اخر من احدهما
غير الاول المفروض ليلزم الدور وهذا كما قال المحقق الطوسي في اعتبار
السلسل لربط الحادث بالقديم لانا نقول الجزء الذي وجب من احدهما ان كان
مجامعا للجزء الذي اوجبه من الاخر لزم على الثاني انقضت تلك القضية المسلمة وعلى
الاول فهذا الجزء من الاخر ان اوجبه الجزء المفروض من احدهما فهو المطلوب وان
اوجبه جزء غيره سابق على المفروض فهو سابق على ذلك الجزء من اجزاء نفسه لان
السابق على ما مع الشيء سابق على ذلك الشيء خصوصا في السبق الزماني الذي
كلامنا فيه فانخرقت القاعدة المذكورة فقد ثبت من هذا البيان ان
القول بوجود الامر الغير القار من الحركة والزمان وامثاله على تقدير تسليم
تلك القضية مدافع بل الحق انه لما ثبت وجود الحركات في العالم فلا محيص الا بانكار
تلك القضية بل لك ان تقول وجود الحوادث مطلقا سواء كان من اجزاء المتصلات
الغير القارة او من الامور المنفصلة المعدودة يحكم بعدم لزوم المحايثة بين
الموجب والموجب واللازم الله في المجتمعات ومع ذلك لا ينفع في الارتباط مع
القديم او وجود الحوادث بلا تمام علته التامة وهما باطلان وقد مر مفصلا ثم

ثم اعلم انه قد مران الفاعل الموجب لمعلوله على طرفين ضرب منه يوجب
بلا مداخلة شوق وارادة وهو الفاعل بالاضطرار كالجاب الحجر حركة او
كالجاب الاربع زوجية وتجويز التخلف بين الفاعل الموجب هكذا يؤدي الى
لزوم الترجيح من غير مرجح وذلك بط قطعا وضرب منه يوجب ما يجب
بعد شوق وهو بعد تخيل وهو الفاعل المختار ويجب فيه معلوله حسب ارادته وامكان
الوجوب بعد تحقق الارادة التامة كما مر مفصلا ويجوز فيه تخلف هذا والا يلزم
الترجيح بغير مرجح كما عرفت فيما فصل من قبل وان شئت قلت انه ليس تخلف
في الحقيقة كما فيحدس من هذا ان الحركة بل سائر الامور الغير القارة لا يمتنع
وجودها الا متخلفا عن موجبها كما مر فامتنعت الحركات بمطلق سوى الارادية
والا يلزم الترجيح بغير مرجح في الفاعل الاضطراري وذلك فيه وجه اللزوم انه
لو لم يكن هناك ارادة موجبة للحركة لوجب بفرض العلة الاضطرارية قديمة او
حادثة والاولى يوجب الترجيح بلا مرجح والثانية يوجب العدم المستمر وما نراه من
الحركات الطبيعية والقسرية فعلها كلها راجعة اليها عند التحقيق ولو لم نعلم
بعينها من اي فرد صدرت هي وهذا وان كان منفي خلاف ما تعارفوه لنفهم
الحركة في الطبيعية والقسرية لكنه الحق على ما يقتضيه البرهان ونفي الارادة في
ما نحن فيه لا بد له من بيان وان لم يكن وجود مريد هناك بديهيا فلا يلزم نفيه
كيف والاشراقيون القائلون بارباب الانواع يسندون سائر الافعال
الانواع وحركاتها الى ملك الارباب وذلك المتكلمون يسندون جميع الافعال
الى الملائكة المدبرة ولم يبق المخالف في هذا الحكم الا فرقة المثانية ولا دليل لهم

عليه فانظر فيه بعين العناية لعل الحق لا يتجاوز عنه فان وجود الامر الغير
قار مع اتصاله في ذاته مطلقا مستحيل لان اتصاله في نفسه يقتضي وجود جميع الا
جزاء مع الاتصال بين الموجود والمعدوم وعدم قراره يقتضي فقد جزء
عند وجود جزء منه فهما متدافعان وهذا هو تقرير الشبهة التي قررها المتكلمون
على وجود الحركة المتصلة والزمان المتصل بستة وجوه مالها متقارب واجب عني
بدفع المدافعة بان الاتصال يقتضي وجود مالها متقارب واجب عني بدفع المداه
جميع الاجزاء مطلقا عم من ان يكون الجزء الاول مع الثاني كما في الامور الغارة
اولا كما في الامور الغير القارة وما يقتضه عدم القرار ليس عدم الجزء مطلقا بل عدم كل
مع آخر فكل جزء منه وان كان معدوما مع الاخر لكنه موجود في حده والاتصال
يحصل بمطلق الوجود فالجزء الماضي منه وان لم يكن مع المستقبل لكنها موجودان
في الواقع في حدهما لا كل في حد الاخر كان اجزاء الجسم المتصل بعضها بعض
وكلواحد منهما موجود في حده معدوم في حد الاخر ومحصله ان الوجود الماخوذ
في الاتصال اعم من ان يكون الشيء تماما في الآن او في الزمان ويرد عليه
ان الجزء الاول من الحركة مثلا اذا وجد فالجزء الاخر منه وان لم يكن موجودا في
حد الاول بل هو موجود معه في الواقع في نفس الامر للاول فهو الوجود الذي
ينسبونه الى الدهر ويسمون معيته دهرية ام غيره فان كان هو هو فسيأتي من الكلام
ما ينكشف به حاله وان كان غيره فلا بد من بيانه حتى ينظر فان المعقول من
وجود الشيء بحاله ونحو وجوده في نفسه في الواقع والخارج مع قطع النظر عن
اعتبار تحدده الزماني ونحو وجوده بما هو متجدد في بعض الزمان والاول هو المسمى

بالدهري والثاني مالزماني فعند ما تحقق الجزء الاول من الحركة تحقق الجزء الثاني منها اما هو
متحقق معه بالمعنى الثاني لزم اجتماع وجود اجزاء الحركة زمانا واما بالمعنى الاول فتعرف
حاله والثالث يهما حتى ينظر فيه وعلى الثاني فلما لم يكن لم وجوده في الواقع مع
ما وجد الجزء الاول بحسب زمان الاول لكذا يلزم الاجتماع الزماني والا يحسب
وجوده في نفسه في الواقع المسمى بالدهر فهو مسلوب عن بقعة عالم الكون والوجود
حين وجود الجزء الاول فاذن هو كالعنقاء المعدوم مطلقا لا شك ان اتصال
الموجود بالمعدوم بهذا المعنى فان الشيء الخارج عن عالم الوجود كيف يتصل
بما في عالم الوجود ثم عند ما تحقق الجزء الثاني صار الجزء الاول خارجا عن عالم الوجود
فلم يتصل قط وان قيل انه ليس الاتصال عند الاول عند الثاني لكنه في الواقع
قلنا هو عود الى اعتبار الوجود الدهري لان الواقع فلنا هو نفس الدهر باعتبار
يعرل في هذا الشق ثانيا وعدما فانفتت ليس كالعنقاء والمعدوم مطلقا له
وجود في الزمان الذي قلت لحن تقرير الكلام في نفس الزمان الذات هو موجود
معه في نفسه بالواقع المسمى بالدهر عندهم عند ما وجد الجزء الاول من الزمان
ويحصل الاتصال بين الماضي والذي هو الاول فيبقى ما عليه وعلى الثاني
فهو مسلوب عن خبر عالم الوجود مطلقا فالخارج عن عالم الوجود كيف يتصل بموجود
فيه بما لا يرى ان الحاصل من الجزئين المتصلين غير الحاصل من احدهما بشخصه ووحدته
الشخصية ووحدة الاتصال متساوقتان في المتصل بالذات ولم يرد بقولنا هو كالعنقاء
انه معدوم ابدا مثله بل يريد ان الذي له وجود واقعي دهري بحيث لا انفكاك
بينه وبين الواجب تعالى في الوجود في الخارج اصلا وكذا لا انفكاك بينه وبين سائر

والزمانيات والدهريات بحسبه وهو نحو من الوجود عندهم بحسبه لا العدم شيء غير عالم
الكون سوى الممتنعات والمكنات المعدومة ازلا وابدا وله وجود زماني ولو كان الثاني
مغايرا للاول بحسب الاعتبار فقط على ما بين فان اعتبر الاتصال بحسب النحو
الاول من الوجود فمسلم لكنه سيجيء ما عليه وان اعتبر بحسب النحو الثاني فليس للاني
من الزمان وجود عند ما وجد الجزء الاول من الزمان بالنحو الثاني فليس للاني فاذا
لم يكن موجودا بهذا النحو ولم يعتبر الوجود الدهري صار خارجا عن خير الوجود مطلقا
وان كان مما سيوجد لكن الخارج عن خير الوجود مطلقا بدنيك النحوين والكلام
بما سيوجد لا يصلح للاتصال مع ما هو في عالم الوجود فصار كالخارج عن عالم
الوجود ابدا بسبب الغفار في عدم صحة الاتصال لان مناط عدم الصحة هو مسلوبية عن
عالم الوجود لا ابدية السلب وبالجملة ما لم يعتبر للاتصال نحو وجوده الدهري وقد يقع
النحو الوجود الزماني لا يصح الاتصال الا بيان نحو ثالث من الوجود ولم يثبت
بعد كيف لا شبهة في انه لا بد للاتصال من نحو وجود سوى نحو وجوده الزماني
الموجب للانفكاك الواقعي على ما يثبت من قبل في تعرية بيان الزمان فان لم
يعتبر نحو وجوده يدخل الموجود في عالم الواقع وخير الاشياء ويخرج به من المسئلة
ولم يبق لشبهة الغفار كيف يحكم باتصاله مع ما هو في ذلك العالم فان اعتبر
ذلك الوجود لغير الاتصاله فهو هو الوجود الدهري الواقع الذي لا انفكاك بحسبه
بينه وبين الواجب جل ذكره فانهم لم يقولوا بالوجود الدهري الا لنفس الوجود الواقع
مع قطع النظر عن اعتبار التجددات الزمانية ومع ذلك يحكمون ان الممتدات ومحاذياتها
بأسرها ممتازة بالتقدم في المعية مع الواجب تعالى لا تختلف بواحد من واحد في الخارج

اصلا نظر الى نفس الوجود الواقعي فان اعتبر هذا النحو من الوجود مع قطع عن نحو
الزمانية فهذا طور اطبقوا عليه ينصح اخبارا احكام الوجود عليه من جنس الاتصال
و امثاله فالقيل سلمنا انه لابد للاتصال من نحو وجود اي فانه لو لم يكن موجودا
اصلا في الخارج كيف يتصل بموجود فيه لكن ذلك الوجود هو الزماني مع قطع النظر
عن الوجود الدهري والمكان للزمان فان كل زماني دهري عندهم والذي بوجوده الزماني
موجود في حده وان لم يكن في حد الخبر الاول ومحاله بحسب الزمان فانا قد بينا
ان الاتصال انما يستدعي مطلق الوجود لا وجود الاتي في هذا الاول كما في اخبار
المكان كل منها موجود في حده لا في حد الاخر ولا يمنع الاتصال بل يؤكده فلم
قلتم ان ذلك سوى وجوده الزماني الموجب للانفكاك فان انفكاك الاخبار في
الحدود لا يمنع الاتصال كما في المكاني قلنا فرق ما بينهما فان ما سميتموه انفكاكا
في اخبار المكان ليس انفكاكا في الوجود لا في الزمان ولا في الواقع بل الخبر
ان موجود ان معا في الزمان والواقع يسمى بالدهر عندهم فلا انفكاك في الوجود
بينهما لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الزمان فيتصل وانما هو محض اختلاف الخبرين
في الحدود بالوضع وهو مما يؤكد الاتصال بخلاف الانفكاك فيما نحن فيه من الامر
الغير القار كالزمان مثلا فانه ليس محض اختلاف الحدود في الوضع بل هو مع
ذلك انفكاك حقيقة بمعنى ان لا حد جزئيه وجود في الزمان والواقع بل هو مع ذلك
انفكاك والخبر الاخر المسمى بالدهر عدم بحسب الخارج فانه لو كان له وجود فانما مع
اول الخبرين بحسب الزمان فيلزم اجتماع اخبار الزمان وانما معه بحسب الواقع فرجع
القول في الوجود الدهري وانما نعني بالانفكاك المانع عن اتصال الخبرين هو

وجود الآخر تماما حقيقة وعدم الآخر بكلا النحوين حقيقة وهو غير اختلاف الحدود
المكانية في الوضع فانه ليس هناك انفكاك بهذا المعنى كما مر فانقلت
اذا قطع النظر عن الدهرية في الاولى لم يكن موجودا مع الاول بحسب
الزمان الآتي موجودا لكن لا مع الاول فان حصر الوجود في المعية الزمانية ثم
بل هو موجود في حد بعد الاول وهذا نحو من الوجود المطلق الضروري فلا تصل
بين الجزئين بل هو اول الكلام في هذا المقام قلت ما حال هذه القبلية والبعدية
التي يقابلها ان كان مناطها انفكاك المتأخر عن المتقدم بحسب الواقع في
الخارج في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر والضمام زايد كما يضمه المتكلمون
من التقدم وان خراز مابين فان الحادث الخاص الغدائي ليس في عالم
الوجود اصلا كما يفهم الكافة والمتكلمون من اطلاق العدم على شئ فان
موسى عدم لم يكن اصلا عندهم مع وجود ادم عدم له في زمانه ولا في الواقع
اسمى بالدهر على زعم الحكيم فان المغايرة الدهرية ليست بشئ لوجي ما بالزمان
عند المتكلمين ثم اذا جاء الغد حدثت حوادثه وصارت الحوادث المختصة
بامروز مرتفعة عن بقعة الوجود بالكلية مع سلب زمانه الذي كانت فيه سلبا
تحيا فلم يكن سبق شئ هنا موجود الا مع الزمان الغدائي ولا في نفسه في
الواقع اصلا وذلك هو المفهوم والمتبادر من القبلية والبعدية في العرف
فعلى هذا قد انسد سبيل اتصال الموجود مع المعدوم الكذائي وذلك ط فان
الجزء الاول من الزمان اذا كان موجودا والثاني ليس اختلفا في عالم
الكون بمعنى مر فكيف يتصل مع بقائه على عدمه الكذائي بل لو فرض وجوده

بعد هذا العدم ايضا لا يتصور الفرض مع الجزء الاول لو فرض بقاء للاول على وجوده
لان طريان الاتصال عادم كالانفصال للشخص الاول وان لم يكن انفكاك بينهما
في نفس الامر والواقع باعتبار التجدد والزماني فتقدم الانفكاك الواقعي هي المعية
الدهرية فرجع القول الى الدهر ومع ذلك فنقول الى التجدد الزماني فان التجدد اجزاء يه
مالة فصلية بعض عليه فكيف هذه الفصلية بل توجب انفكاك كما في الواقع فذاك ما فيه
المتكلمون وان لم يكن انفكاك في الواقع فالفصلية والبعدية اختراع فهو كالبعض
الشرعي الترتبي تابع للاعتبار المعتبر فما فرضناه متقدما فهو متقدم وما فرضناه متاخرا
فهو كذلك مثل ما في التقدم الترتبي بعينه مع انا نعلم قطعا ان تقدم اليوم على الغد
وتقدم آدم عليه على موسى عليه السلام ليس كذلك بل له تحوفكاك ليس باعتبار
المعتبر وجعل الجاعل فالقول بان في الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
زايد معتبر صرفه بين اجزاء الزمان وهي الدهرية ومع ذلك انفكاك في نفسه تناقض
لا ينكشف حاله ما لم يبين به وبحي ماله وعليه عقد تيب فانقلت البيان الذي
ذكرتموه لابطال الاتصال في الامور الغير القارة ان تم دل على ان الاتصال
مطرح في الامور الغير القارة سواء كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت غير
قارة بحسب الحدوث فقط او بحسب البقاء ايضا مع ان الاتصال الذهني مما لا ينكر
فان الحركة والزمان وما يتبع وجوده وجودهما حادثة في الذهن تدريجا على الاتصال
لارتسام صور ثانية في الذهن على سبيل التدرج وانكانت من حيث البقاء مجتمعة
قارة فان الصورة الحاصلة منها انما حصلت شيئا فشيئا فعند ما حصل شيء ولم يحصل
منها فكيف يمكن الاتصال ثم اذا حدث الثاني بطل الاول بل هو بعينه اتصال

الموجود بالمعدوم فانكار الوجود الخارجي لا يغني في قلع مادة الاشكال وهذا
ما قال بعض المتاخرين ان التشكيك ما يقع في اتصال الموجود تدريجا مطلقا
سواء كان في الاعيان او في الاذهان فلا يجدي نفي الوجود العيني شيئا و
يجب الرجوع في تفكيك عقدة التشكيك الى ان الوجود اعم من الوجود
في الاذهان قلت هذا الاشكال مبني على امور الاول القول بالارتسام والوجود
الذهني وهو بعد في حيز الانكار عند المتكلمين النافين لوجود الاتصال الغير
القار غاية ما يلزم هنا تصور المتصلات الغير القارة وهو لا يوجب الوجود
في الذهن عندهم فان التصور لا يتوقف على الحصول عندهم كما تقرر في
موضعه بل قد يكفي حضور شيء يكون مباينا له الا بكيفية مع العالم كما
في سائر الامور الاعتبارية النفس الامرية عندهم والسبب في الكيف
الاتصال الغير القار هناك سيلان التوسط على المسافة المتصلة القارة
بحسب ذاتها الغير القارة باعتبار سيلان التوسط معها من اية مفروضة كانت
فعدم قرار الاتصال ليس لشيء متحصل في الخارج والذهن انما هو مفهوم بصنعة
الذهن من اعتبار امر مع اخر والتالي حصول الاشياء بانفسها في الذهن
فانه لو كان الحاصل شبح الشيء فاين ارتسام الكمية الاتصالية حقيقة في الذهن
فضلا عن ان يلزم من التدريج في المتصلات في الذهن بل ليس فيه الا شبح
المباين لشيء المعلوم وانكان منشأ لانكشافه ومرآة لتعرف حاله فان الصورة
الذهنية مرآة للشيء المعلوم سواء كان موجودا عينيا او لا الا في العلم لكن شيئا ما
وليس الكلام فيه بل في الصورة الحاصلة التي هي منشأ العلم للامور العينية فهي

بالعكس الى ملك الامور لا يكون من قبيل العلم بكنه الشيء والثالث يحقق خواص
الكم المتصل الغار او غير الغار عند حصول صورتها في الذهن وهي صحة قبوله القسمة
بالقوة في الذهن الى الاجزاء المشتركة في الحدود وهما او عقلا ليتم الاقبال ثم:
فيه اذ لو لا ذلك فلا يلزم من حصول صورته حصول الاجزاء الكمية بعضها بعضا
فيلزم عند حصول بعض دون آخر التدريج في المتصل لاستحالة اجتماع اجزاء المتصل
الكمي المقداري في الذهن فان الذهن يستحيل ان يكون ظرفا للاجزاء:
المقدارية للمتصل حقيقة قار او كان او غير قار عند حصول الاشياء بانفسها
لا يليق ذلك كيف والكمية عبارة عن كون الشيء ذا اجزاء وقسمة ما احد
انحاء القسمة المعهودة عندهم والاتصالية عبارة عن كون تلك الاجزاء
بالقوة ذات حدود مشتركة فاين الاجزاء والحدود في الاذهان بل هي
خواص الهويات العينية دون الصور والمهيات فهذا بعينه مثل السواد والبياض
والحرارة والبرودة اذ الصورة انما يلزم من حصول صورها حصول خواصها في
الذهن بل تلك خواص هوياتها وقد شرحناه مستوفى في الحاشية المعلقة
على شرح العقايد فليراجع اليه وفقه الامر في هذا المقام ان الصور العلمية
بعد التسليم انما هي مراة للمعلوم الموجود فذلك هوية وهذه هوية اخرى
بينما نسبة بانها يكون الصورة مراة لانكشافه وتعرف حاله وهوية الصورة
بمعزل عن خواص هوية المعلوم لكن المرئي بها نفس المعلوم ابدا على اي نحو
كان في الاعيان فكما ان المتحرك يسيل نقطة على المسافات يخيل ممتدا كانه خط
مستقيم كما في القطرة النازلة او كانه دايرة كما في السعلة الحوالة مع انه ليس

هناك في الخارج خط مستقيم ولا مستدير وليس في الذهن الفرخط مستقيم ولا دايرة
كيف والذهن يستحيل ان يكون محل الدايرة والخط المستقيم وانما في الخارج
نفس القطره والشعله ونفس مسافتهما القارنين فحسب وانما في الذهن صوره
القطرة والشعلة فحسب لكن لما وجدها ملاصقا لكل حد من المسافة على سبيل
التقدم والتاخر تخيل ممتدا متصلا فالصورة الذهنية منه ليست ممتدة بذلك الامتداد
المستحيل وجود الدايرة والخط المستقيم في الذهن سواء كانا قارين اولا مع انا
نزعم ونتوهم ان كمية الدايرة والخط حصلت في الذهن ويحكم بان اجزاءها انما حصلت
الدرج والحال انه ليس في الذهن دايرة وخط حتى يكون له اجزاء فيقطع الدرج
فيها بل الراى للقطرة انما اخذ الصورة القطرة بلا امتداد ثم وجدها مختلفة
الاحوال لاختلاف وقع في ماخذها سيلانه الحدوث فان الصورة تابعة له ذاتا
وصفتا فلما وجدها مع تلك الاختلافات وجد الماخذ الذي كذلك لكونها ذاتا وصفتا
مراة لتعرف ذاته وصفته التي صارت سببا لاختلاف صفتها فلما وجد الذي
تلك المراة مختلف الاحوال ملاصقا لكل حد حد خيل ما خيل فالامتداد الغير القار
المخيل ليس شيئا حقيقة في الخارج ولا في الذهن بل انما يصح حكم عدم التقار رهنا باعتبار
امر ثابت في نفسه مع اختلاف توصفاته لحدود حدود واللصوقات هي المتقدمة
والمتاخرة بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض وان كان لها واسطة في
الثبوت كما مر وبالجملة كما ان نفس الصورة مراة لنفس القطرة كذلك الامتداد وليس
في الذهن تدريج امتداد في الحقيقة فكذلك حال التوسط سيلانه على حدود المسافة يخيل
ممتدا غير قار باختلاف وصولاته الى حد وحد بالتقدم والتاخر بل له السيلان بالذات

وللمتحرك انما هو بالذات فان السيلان لازم اولي له وللمتحرك بسبب التوسط
بالذات عند قيامه فليس هناك كمية غير قارة في الخارج وللذي الذهن بل
السيلان بسبب التخيل الامتدادي فحقيقة السيلان يتضمن اختلاف وصولات الحدود
بالقبلية والبعدية ويعرض مسافة يقع عليها الاختلاف في الخارج وما اخذ في الذهن
من صورة التوسط وقد وجدها الراي مختلفة الحال باختلاف وقع في مرئي
تلك الصورة وهو نفس التوسط الذي في الخارج فصارت تلك الصورة المراة
المراة لاختلاف احوالها بالعرض له لادراك المرئي ممتدا بامتداد المسافة
بالعرض لوقوعه عليها وليس في الذهن ممتد حقيقة وقع فيه التدريج بل اختلاف
الاحوال في الصورة لسبب اختلاف في الماخذ اوجب تخيل الامتداد التدريجي
لما عرفت ان المراة انما تتعرف حال المرئي على اي حال كان وحال المرئي
انه ملاصق للامتداد فيدرك كذلك وقد مران الصورة امراة بمعزل عن خواص
المعلوم المرئي فلا يجب فيها امتداد بل يكفيها اختلاف احوال فيها فصحت
مرايتها مع ان ذلك التخيل الامتدادي في نفس المرئي ما هو خطا في الخارج
وذلك في الذهن كيف والمراي يغلط ويقع في حيز ما يزعم امتدادا في
طرف الخارج في ذاته فكما يكون وهم هذا خطا وذلك وهم بالامتداد في
الذهن خطا ايضا وما قالوا في تصوير الخط المستقيم والدائرة بردة الفطرة
النازلة والشعلة الحالة من ان صورة الفطرة والشعلة لما اخذت من حدس
المسافة في الحس المشترك ثم اخذت مرة اخرى بحيث لم تزل الاولى سرعة
المحركة ثم وثم الى ان تكثرت الصور فحينئذ ممتدة فلم يكن هذا التكثر بسبب

الامكنة بحسب الحدود التي سارت القطرة عليها لاتكثر نفس الصورة وتكثر
الصورة بحسب سيلان المتحرك على الحدود بوجه ما نحن فيه لانه انما يمكن
التخيل الصرف بحسب السيلان على الامتداد والمسافة على النحو الذي مر
تكثر نفس الصورة ولو فرض فلا بعد ايضا في شئ لانه لا يوجب كمية في الذهن
كما في اجتماع سائر الصور الذهنية ولو من نوع واحد ومحصل ذلك ان
وجود الكم المتصل الغير القار القابل للقسمة الى الاجزاء المشتركة في الحدود
التي هي منتهى التدريج المتصلات مم في الذهن كيف وهي من خواص
الهويات دون الصور وانما في الذهن صورة متحددة الاحوال الاضافية
بالنسبة الى المسافة المنفذة ذلك الاحوال ليست بكم متصل بل هي من غير
يكون مرآة لما في الخارج وتوهم الامتداد والمتصل في الخارج ليسيلان التوسط
والقطرة على المسافة الممتدة فان قيل وان صح ذلك في الحركة الانية
بوجود الامتداد والمسافة فيها فاين الامتداد في غيرها كالوضع فلا كما في الحركة
الفلكية قلنا الحركة الوضعية في الحقيقة راجعة الى الانية بالقياس الى
الاجزاء وحركة كل الفلك مثلا ليست حقيقة غير اختلاف نسبة اجزائه
بالنسبة الى اجزاء ما في جوفه او بالنسبة الى اجزاء محيط ان كان له محيط واعتبار
الاجزاء في المحيط والمحاط لايخرج عن اعتبار امتداد وتكافي فيهما وليس الوضع سوى
نسبة الاجزاء حقيقة محصلة كما زعموا والحركة في مقولة الكيف على سبيل الاتصال في
خبر الممتع ولا دليل عليه واما الكمية لو ثبتت فلا اشكال فيها كما في الاينية ثم ان
الشيخ ابا نصر الفارابي والشيخ ابا علي ابن سينا قد نفيا وجود المتصل الغير القار في

في الخارج وحمله على الوجود العيني الذي في الخارج كما حمل السيد الباقر المعروف بالداماد
وبعض المتأخرين بلا ضرورة وتأييده بنفيها على وجود الزمان في الخارج فبعد
تسليم هذا النفي لا يقبل التأويل فيمكن حمل وجوده في الخارج على وجوده
بحسب الخارج ولا شك ان الزمان موجود بحسب الاعيان وان لم يكن فيه
كما نبطهر لك كيف وشيخ الرئيس قال ان المناطق والمحاور كما يوجد في الكره
بسبب القطع لك يوجد بالحركة فنزل الوجود بحسب الاعيان منزلة الوجود
في الاعيان وعجب قوله ان الزمان خال عن الحركة القطعية دون التوسطية
مع اعترافه بان التوسطية هي الحركة حقيقة وما ذكر في التقرير بالكمال الاول
تفسير لها كيف والحركة القطعية اما فرد وهمي كما هو المشهور فكيف يكون محل
للزمان الموجود في الخارج واما عينى عبارة عن التوسط مع امتداد ما في كما
حققه فان كان محل الزمان كلا الامرين من التوسط والامتداد المسافي الصحيح
محاذية القطعية فهما امران منفصلان بلا اتحاد بينهما احدهما قائم بالمتحرك والاخر
بالمسافة فيلزم قيام عرض واحد بمحلين متباينين ثم ما تبين ان الوجود الذي
في الزمان لا ينفع الاتصال ولا سبيل اليه بالقول بالوجود الدهري فلان متكلم
في الدهر فنقول قد وقع في عبارتهم ان نسبته الثابت الى الثابت سرمدية
ونسبته سرمدية ونسبة المنفي الى المتغير زمان ونسبة احدهما الى الاخر وهو بيانه على
ما فروه ان للثابتات البرية عن التغير والتبدل الوقوع في افق من افاق التجدد
المنعدم وجودا في الفه ها في الخارج بلا اعتبار زائد بحيث يكون فيعضها معينة مع
بعض فهذه المعية هي المسماة بالسرمدية وللمتغيرات بما هي متغيرات وجود بحسب

بحسب اعتبار زايد فان حقيقة التغير لا شيا ليست لذا تها بل من حيث وقوعها في
افق التغير فهو الزمان الغير القار بالذات وبسبب لغيره بالذات صارت
الحوادث والحركات المختصة باجزاية الغير القارة متغيرات بالعرض فمعية المتغير مع
المتغير بحقيقة التغير لا تنافي الا بوقوعهما معا في افق التغير الذي له التغير بالذات
او بوقوع المتغير مع مثله في جزء من الزمان او كون المتغير مع جزء منه هي المسماة
بالزمانية وللمتغير معية مع الثابت المحض او مع المتغير لا من حيث لغيره
فان لاحدهما وجودا فعليا في الخارج مع قطع النظر عن الزايد وللاخر معه
لكن هذا ايضا محكوم من الواقع البعث فان التغير الموجود في الزمان موجود
في الواقع ايضا فالوجود في الزمان حصص من الوجود في الواقع فانه وجود مع فيه
زايد فهذه المعية هي المسماة بالدهرية فالمعية الزمانية عبارة عن اجتماع شيين
متغيرين في زمان والسرمدية عن اجتماع ثابتين في نفس الامر وحاق الواقع
والدهرية عبارة عن اجتماع ثابت ومتغير في نفس الامر وحاق الواقع والفرق
بين الاخيرين الا باعتبار المنتسبين وقد يطلق الدهرية على معنى يشملها بخلاف
الاولى فانها منحصرة بالذات لهما باعتبار امر زايد فيهما واما ان فلم يعتبر
فيهما الا نفس وجودهما الواقعيين ولذا قد يوصفون الدهر بنفس الوجود
حاق الواقع ونفس الامر ولم يشترطوا فيه وجود شيين مع وصف المعية الصرفة
والمعنى الثالث لا يستبعد في اشتراكهما في نفس الوجود لكن بنحو مغاير وجودها
اما بالذات كما في الاول او بالاعتبار كما في الاخيرين جاز للمصطلحين ان
يسموا كلا باسم على حدة ولا مشاحة فيه لكن الكلام في ان الدهر لما كان عبارة

عن نفس وجود الشئ في حاق الواقع وظرف الخارج ونفس الامر بلا شرط امر
زايد واعتبار معتبر ولا شك في ثبوت هذا النحو من الوجود لكل شئ وجد من الازل
الى الابد ثابتا كان او متغيرا مجردا كان او ماديا دايما كان او حادثا قارا كان
او غيره فان كل وجود لشئ مقيدا باى قيد كان من القيود المذكورة فهو
نحو من مطلق الوجود الواقعي وهو الدهر عندهم حتى ان الزمان الذي يسمونه متى
الاشياء والغايضة التي يجعلون المعية الحاصلة بين المعتبرين بسببها معية متشابهة
للاخر بين البعض موجود في الدهر لكونه موجودا في الواقع فلو كانوا اكتفوا على
هذا المعنى اى على ان لكل شئ وجودا واقعيا فالتفاتات ابرتيه عن الزمان
على الاطلاق ثباتها والحادثات الزمانية على وجودها في حدود الزمانية
المخصصة بها فقد تغير مخصصه بها فيسمى زمانية وقد تقطع النظر عنها فيسمى
دهرية والقدماء الزمانية على استمرارها وتشيعا بها للاتفاق الزمان فلا شك
في صحة كلا من هذه الاخبار بنحو من الوجود الواقعي ولا مشاحة في
تسمية هذا النحو من الوجود بالمعية الدهرية لانها اصطلاح فلا مشاحة فيه
اصلا وايضا لا شك في ان هذا القدر من الموجودية الواقعية سواء سمي
دهرا او لا لا ينفي لعدم الانفكاك بين الحادث من اجزاء الزمان والزمان
وبين الثابت المحض ولا ينفي للاتصال الذي كنا نعده كيفا الوجود الواقعي
بهذا المعنى مختصا بازمنة مما يقسمه الكافة والمتكلمون الا ضرورة الحوادث
لا تنوك عن الواجب تعالى بل الحوادث كلها عندهم متخلفة عنه تعالى في الواقع
ويتخلف بعضها عن بعض في الواقع والخارج فلها اعدام حقيقية قبل الوجود

وبعده ومع ذلك هو الوجود الواقعي وليست تلك الاعدام عندهم اضافية
لكن الحكماء لم يقنعوا على هذا بل قالوا ان الوجود الدهري لما كان عبارة
عن الوجود الواقعي مع قطع النظر عن حدود الزمان والعاضه وليس مطمح
القليات البعديات بحسبه لانهما انما يحصلان بالزمان فلا تجدد ولا
تعاقب في الحوادث بحسب الدهر لا في ذواتها ولا بحسب الحضور عند الباري
تعالى فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ومن ههنا قالوا
ان الاعدام الزمانية على الحوادث سابقة ولاحقة ليست اعداما حقيقة
بل اضافية لانها باضافتها الى اجزاء الزمان ولو قطع النظر عن اجزائه
لصدق الحكم بالايجاب فقط دون السلب كما ان الموجود في بعض الاماكنة
له وجود حقيقة وعدمه باضافة الى اجزاء مكان الغير انما هو اضافي فاذا قطع
النظر عن خصوص الاماكنة صدق الايجاب فقط دون السلب ومن ثم
قالوا ان الزمان مع عدم تناهيه من الجانبين بنقره وقطميره بجميع ما فيه
ما قد مضى ماضيا بالنسبة الى حد وقد يسمى مستقبلا حاضرة عنده تعالى ليس
بهذه الجهة بمضي ولا استقبال في الحضور عنده تعالى وكذا في الوجود نظرا الى
نفس الوجود مع قطع النظر عن الزمانية ومن ثم قالوا ان للحوادث معه تعالى
ومع سائر الثابتات معية صرفة كمعيته تعالى مع الثابتات بلا تخلف اصلا نظرا
الى هذا النحو من الوجود فان كان بين الغيرين فرق ما باعتبار المتباينين فذلك
لا يقدح فيما نحن بصدده من عدم انفكاك الحوادث عنه تعالى في الخارج ومن
ثم كثيرا ما في بحث العلم قالوا ان الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات بنفس حضورها

عنده تعالى بوجود تا الدهري في الازل من غير لزوم تعلق العلم بالمعدوم
المحض ومن غير حاجة الى الارتسام فلزم عليهم كون علمه تعالى فعليا
فقد يجيبون في جوابه بابداع احتمالات الكلية وقد انزجره ولا يخفى ما فيه ولذا
اوتصدى اشياع اهل الملة بالمواخذة عليهم باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في الوجود
الدهري بوجود شرط الجريان وهو الوجود حقيقة لسائر الممكنات الماضية والآتية
الغير المتناهية فقد يعتذرون لدفع المواخذة بان الحوادث وان كانت بهذا
الاعتبار موجودات بلا نهاية لكنها غير مرتبة والترتب شرط جريان البرهان
وقد يعتذر بان جريان البرهان بحسب الوجود الواقعي الدهري كما يخالف
اصول الفلسفة يضاد قوانين الملة وكل ذلك وهن من بيت العنكبوت
فتفطن من هذا ان الحكماء مع وفاقهم مع المتكلمين على الوجود الواقعي
للحوادث المتعاقبة قد زادوا على الوجود الواقعي المسمى بالدهر عندهم امكانا
اخر كما ذكرنا لم ينتبه بها المتكلمون بل صرحوا بان فيما بين الحوادث
تخلفا في الواقع وبين الواجب تعالى وبينها تخلفا حقيقة واعداهما السابقة
واللاحقة اعداما حقيقية لغير ذلك فوجود الحادث وان كان ممتدا
باعتبارين عندهم ايضا احدهما اعتباره في نفسه بحسب الواقع وما بينهما اعتبار
بحسب زمانه المخصوص لكن لا تفاوت ولا تفاوت في التخلف عن الواجب حقيقة في
الخارج بكلا الاعتبارين عندهم وقد عرفت انه لا محصل للفرق بين الا
عتبارين عند المتكلمين فلا ما للحكماء فعندهم لمفارق بينهما نظرا الى الحكماء
التي ينبوه وقد مرت مع ان الوجود التدريجي هو بعينه الواقع الدهري

وكذا

وكذا ليست اعدامها الطارئة والسابقة اضافية عندهم بل حقيقية ففي الازل
كان الصادق السلب البحت عندهم على الحوادث ثم صدق الايجاب
المحض ثم كذب الايجاب وصدق السلب المحض كما كان فالموجود الزماني
للحوادث لدى شبهته فيه وكون هذا الوجود واقعيا اذا لوحظ الى ذاته مع
قطع النظر عن الزمانية وان لم يسمه المتكلمون دهرا الفرق كما مر فانه
لا تدافع بين الزمانية والواقعية بل الاولى يوكد الثانية ان اريد بهذا المعنى
واما الحكم على الحوادث نظرا الى هذا الوجود الذي يسماه الحكماء دهرا مع انهم
لم يريدوا في معنى الدهر على الواقعية التحتية بعدم التخلف فيما بينهما وعدم
التخلف مع الواجب تعالى وكون اعدامها اضافية وان الزمان مع لا تناهيه
من اجزائه مع ما فيه من الزمانيات موجود حاضر عنده تعالى كموجود في
دفعة واحدة وان لم يصح الحكم بالدفعة حقيقة لان الدفعة كون الشيء في ان
محبب لا يجدد لان واجزاء احكام الوجود الثابت الذي لا يجوز وان
يكون الممكنات بوجوداتها الدهرية الحاضرة عنده تعالى بلا سبق تخلف منا
لعلمه تعالى القديم الازلي وعذرهم لدفع مواخذة المتكلمين باجراء البراهين
نظرا الى هذا الوجود تاره بنفي الترتب فيه واخرى بانه يضاد قوانين الملة
مع تسليم اجماع وجوداتها الصالح للبرهان كما مرت فتحمل ناقل ان هذه الاحكام
انما لازمة لوجود الشيء في الواقع ونفس الامر الذي يسمون دهرا ولم يريدوا على
نفس الواقعية فغير بين فان كون الشيء موجودا بنحو من الانحاء او في حد من
الحدود لا يوجب ان لا ينفك عن الواجب سبحانه ولا يكونا عدماه السابق

واللاحق حقيقتان بل اضافيان كما في المكانيات المستمرة بالنظر الى مكان آخر
الى غير ذلك كيف وقد عرفت ان المتكلمين فاطبة لا يصححون المغايرة بين
الحوادث وبين الواجب تعالى الا بسبق التلبس على ما يقتضيه الحدوث الزماني عندهم
ومع ذلك لا ينكرون وجودها في الواقع ولا يمكنهم ان يقولوا ان اعدامها اعدام
اضافية بل ذلك بعينه ما يلزمهم بالكافة من اطلاق العدم السابق واللاحق
واللاحق على الحوادث ان ذلك العدم السابق واللاحق كلاهما حقيقتان
كما ان الوجود في حد حقيقي كذلك العدم في حده والنظير بالمكاني كما مر قد ظهر فساده
هيهنا لانه فرق بين اختلاف الحدود والانفكاك حقيقة وبون بعيد بين
التقدم الشرفي وبين التقدم الزماني فالاول اعتباري دون الثاني كيف
واعتبار الاخراء الماضية المتقدمة زمانا بالنسبة الى الان الباقية فاخرة اعتبار مع
فكيف يصح جعل احدهما كالاخر بخلاف المقدم الرتبي فانه يمكن جعله موخرا بالك
وبيس اعتبار مع فلو كان الانفكاك بين الزمانيين مثل اختلاف الحدود بين
المكانيين ولم يكن ذلك واقعا لكان حاله مثل حاله فيسقط ذلك وما يلزمه
من ان القبلية والبعدية لما كانتا بالذات صفتين للاخراء الزمان وعدم الحادث
ان كان سابقا واللاحقا على تقدير المختلف حقيقة مثله تعالى فلا يكون الا بالنظر
الى الزمان لعدم اتصاف وجود الحادث وعدمه بالقبلية والبعدية بذاته كما قد مر بل
بالزمان فاذا قطع النظر من الزمان والعارض فلم يبق الا دوام في البين متصف
بالقبلية والبعدية بالذات وجودها بالعرض بدون ما بالذات فحينئذ قطع النظر
عن جهة الزمانية لا يكون للاشياء الا الوجود المحض كما في الحوادث مثل ما في التوابت

او العدم المحض كما في الممكنات المعدومة ازلا وابدا مثل العنقاء ومثل حاله كحال
الممتنعات مع قطع النظر عن الاختلالات الاتية اللازمة على تقدير القدم الدهري
ومع قطع النظر عن ان الزمان لم يثبت بعد دعاتم دليل على وجوده كما عرفت
نقول ان اريد بقولك ان الوجود والعدم في الحوادث لا يتصف بالذات بالقبلية و
البعدية انهما لا يتصفان بهما تين الصفتين بالذات بلا وان الواسطة في العروض
فهم ان الزمان لما كان امرا وهميا عند متكلميه يتوهم من سيلان التوسط على
المسافة ومن القبليات والبعديات في الحوادث كيف يمكنهم القول بان
مناط القبلية والبعدية الواقعتين اللتين لا يتوقفان على الاختراع هو الامر
الوهمي التابع للانتزاع وان استنادها الى الامر الوهمي باعتبار المنشأ فالمنشأ
للانتزاع هي حدود التوسط وجودات الحوادث في عداتها فلا ينبغي ان يحكم
باتصافها بالقبلية والبعدية بواسطة ما ينتزع منها فالمنشأ هو الموصوف بالذات
بذلك المعنى وان اريد انه لا بد من واسطة في الثبوت موجبة لها لاختلاف
احوالها في الاتصاف بهما فان الموصوف بالقبلية قد يصير مع اوبعد فلا يكون بالذات
بل لا بد من علة موجبة بوجب قبلية القبل وبعدية البعد فنسلم لكن القبل والبعد
مختلف كل واحد منهما عن موجبها لتحويل الامور وتفويضها الى الفاعل المختار جلت
قدرته وقد مر ان الحركة التوسطية هي الموصوفة بهما باعتبار حدودها وذلك يمكن
ان يكون وجودات الحوادث في عداتها ايضا موصوفة بهما لكن يكون لها علة هي
الارادة الازلية وقد يقال ان الحادث اذا وجد في زمان ففي الاني لا يكون الا
اثبات وجوده لان يكون مرتفعة عن صفحة الوجود بالكلية وكيف ان ارتفع

عن زمانه لزم اجتماع النقيضين فلما لم يرتفع عن زمانه فكيف يرتفع عن الدهر
فجوابه ان الغنى بارتفاعه ارتفاعه مع زمانه فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان
الكلام في نفس الزمان فبارتفاعه بنفسه عن الواقع لا يلزم اجتماع النقيضين
وبالجملة ان الواقع اوسع من يخصص وجود الحادث به لا بد للابطال من
بيان ولنا نفصل الكلام بنهايات على نحو المقدم الذي سبق تقريرها واقوالها
واوتقادها هو في غاية الاتقان يحتاج الى تلطف العبارة والامعان
فهو كالبنية على النهايات الاتية ما نقول وسهد مقدمات الاولى ان قدم
اثبات البرية عن الزمان وقدم الابداعيات ممنوعة للاحاق الزمان
كالفلكيات بعد التسليم لا شبهة في كونها قديمة دهرية انما الكلام في
الحوادث الزمانية فالحادثات المتعاقبات كل منها مختص بزمان الماضيات
منها باجزاء الزمان الماضي والمستقبلات منها باجزاء المستقبل على سبيل
التعاقب والانقسام عليهما وكلاهما موجودان في الدهر فالموجود في الزمان
هو الموجود في الدهر بنفس ذلك الوجود الا بخواص الاعتبار وعدد الموجود
في الزمان من الحوادث الموجود في الدهر منها وبالعكس فعدد الماضي من الحوادث
بحسب الزمان عدده بحسب الدهر وعدد المستقبل من الحوادث في المستقبل
من الزمان عدده بحسب الدهر بعينه لانه لا تفاوت بين الوجودين الا باعتبار
فلا يزيد عدد الزمانيات من الحوادث على الدهري ولا ينقص الثانية ان الحوادث
الماضية وان خرجت من القوة الى الفعل لكن المستقبلة منها حتى اجزاء الزمان
المستقبل ايضا لم تخرج من القوة الى الفعل تماما نظرا الى نحو الوجود الزماني

التفتازاني

التعاقبي والا للزم تناهي الزمان المستقبل دحرا العدم عليه وانقطاع العالم في
جانب الابد وتناهي مقدورات الله تعالى والكل باطل فهي لكونها بحسب الزمان
المستقبل لا تقضيه تستحيل خروج الجميع الى الفعل في ابد امتناهية بحسب الوجود
في الزمان المستقبل لكن غير واقعة عند حدود بعينه كالاعداد وانت الا
تفيضه تستحيل فعلية الجميع فيما هي متناهية ابدا لكن بلا وقوف عند حد لا يتجاوز
عنه والا لكنت انه لا يجوز ولا تعاقب في الاشياء بحسب الوجود الدهري وفي
الحضور عند الباري تعالى بحسبه فالدهريات كلها بالفعل في الدهر مجتمعة بحسب
هذا الوجود وبحسب الحضور عنده تعالى غير منفكة عنه تعالى فلا قبلية ولا بعدية
هناك بحسب هذا النحو من الوجود والحق ان كون الامور متناهية بالفعة بحسب
نحو من الوجود لا يتصور الا ان يكون تعاقب ويجدوني نحو ذلك الوجود سواء
كان ذلك بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد فان كل حد منها اذا اعتبر في
الذهن يمكن اعتبار حد بعده او بحسب الوجود الخارجي كما في الحوادث المتعاقبة
بحسب الزمان في جانب الابد بلا وقوف عند حد لا يكون بعده حادث
فقول الحوادث الماضية وان كانت غير متناهية في الزمان الماضي كما انها حصلت
من القوة الى الفعل بحسب هذا النحو من الوجود وكذلك غير متناهية كما في الدهر
انه لا فرق في الزمانيات بين الوجود الزماني والدهري الا بالاعتبار فان
الحوادث المستقبلة في الزمان المستقبل بل هي في الدهر متناهية واقعة عند
حد فذلك باطل بالمقدمة الثانية فانه يلزم انقطاع الزمان والزمانيات
عند بلوغ وجود الزمان المستقبل الى ذلك الحد او متناهية غير واقعة فذلك

البطلان بالمقدمة الثالثة والرابعة لما ثبت بهما من التدافع بين الوجود الدهري الآني
الذي عن التجدد والتعاقب وبين كون الامور التعقيبية فيه بحسب هذا الوجود،
وهي لا تتصور بدون التعاقب كما عرفت فلا يصح كون الحوادث في الدهر وكونها
غير واقعة فيه بحسب هذا الوجود او غير متناهية بالفعل كما في ذلك البطلان مع قطع النظر
عن جريان البراهين المبطلة للتسلسل بالمقدمة الاولى والثانية فان الثانية
يفيد ان الحوادث الاستقبالية لا يخرج جميعها الى الفعل في متناهية ابدا فعدم النهاية
بحسب الكم لا يوجد في الزمان المستقبل ولا يوجد جميعا والا لزم المحذورات
المذكورة وقد ثبت بالاولى ان عدد الحوادث الاستقبالية في المستقبل
من الزمان عدد ها بحسب الى هر بلا زيادة ونقصان ولما استحال وجودها في
الاستقبال الامتناهيا استحال وجودها في الدهر الا متناهيا لانه لا فرق بين
الوجود الدهري والزماني في الزمانيات الا بالاعتبار كما مر كيف ولو فرض وجود
الحوادث الاستقبالية غير متناهية كمي دهري الوجب وجودها لك في الاستقبال
زمانا فانه قد مر ان المعدوم ازلا وابدا لا يكون في الدهر دا ليس في الماضي
لانها حوادث استقبالية فهي في المستقبل قطعا ولا يكون غير المتناهي الكمي
الاستقبالي على سبيل التعاقب على ما اشير اليه في المقدمات المهدة الا بمرور
زمان غير متناه استقبالي وذلك بطل كما مر في الثانية وذلك كله ظاهر بالتامل فانظر
بعين الاعتبار وتحصل ذلك كله التدافع بين كون الحوادث الاستقبالية
متناهية غير واقعة عند حد بحسب الوجود الزماني وغير متناهة وغير متناهة كمي بالفعل
في الوجود الدهري مع انه لا فرق بين الوجودين الا بالاعتبار بل اللا تقعية هنا

كما

كانت لا يكون الا بالتدريجي الكمي بلا وقوف عند حد ويستحيل عدم متناهيا في
الكم لانه ان اعتبر جملة تلك الامور فقد صرحوا انه لا جملة ولا مجموع يحصل من
تلك الامور اللا يقفية فان اعتبار المجموع منها بحيث لا يشذ عنها شئ وكونها
لا يقفية اعتبار حق كما في الاعداد بعينه على ان فعلية الجمع في الدهر يوجب فعلية
في الزمان لان ما لا يحدث زمانا لا يقع في الدهر اذ كان ذلك حادثا زمانيا و
الفعلية الزمانية على عديم النهاية يجب الكم ممتنع في جانب الابد والاستقبال
وان اعتبر بعضها فقط انه متناه ثم اعلم ان الحدود المشتركة بين اجزاء المتصلات
كما يكون مبدأ الجزء لذلك يكون منتهى لجزء اخر لانها اعتباريان كما نطقه بالنظر
في المتصلات الفارة وقد صرحوا به والحد المشترك بين جزئين في الزمان
على تقدير كونه من اط القبلية والبعدية بالذات ليس كذلك فان الان
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يكون الا منتهى الماضي ومبدأ المستقبل دون
العكس كيف وليس المضي الا انقضاء والوجود ما دون الحوادث الاستقبالية
بل تتوقع وجودها فكيف يحكم ان ذلك الان الفاصل مبدأ للماضي من الزمان
مع ما فيه من الحوادث الماضية ومنتهى للمستقبل منه مع الحوادث المتوقعة والا
يصح الحكم بالانقضاء على الاستقباليات وبالتوقع على الماضيات وذا بعينه ما في
الحركة فان النقطة التي ابتدأت منها حركة والنقطة التي انقطعت عندها الحركة
مختلفان بحكمها لا يصح ان يعد نقطة المبدأ منتهى الحركة ونقطة المنتهى مبدأ وقد
صرحوا به فلما لم يجز الحكم على كل واحد بما يحكم على الاخر فلا بد من تخالف بينهما في
نفس الامر بلا مدخلية معتبر اصلا وما ذاك الا بان يكون العدم الطارئ على الماضيات

على الماضيات عدما حقيقيا بعد الوجود في الخارج والواقع والعدم السابق على
الاستقباليات عدما لكن قبل الوجود لا اضافيا محضا فان اختلاف الاحكام
الواقعية التي ليست تابعة للاعتبار المعتبر لا بد لها من منشأ اختلاف في الخارج
والواقع فلو لم يكن فرق بين الماضي والمستقبل بغير العدم حقيقة على الاول دون
الثاني بل بمحض اعتبار المحدد المشترك سيأتي كما في المتصلات القارة لم يكن تفارق
باختصاص كل من الماضي والمستقبل بحكمها المتباينين على ما عرفت ويكون
احكامها متشابهة وتابعة في الاختلاف بمحض اعتبار المعتبر كما في جزئي الخط باعتبار
النقطة بينهما وجزئي السطح باعتبار الخط الحاصل بينهما وبحق التقدم والتأخر الزمانيان
بالتقدم والتأخر الرتبيين التابعين للاعتبار المعتبر فحسب فلذا
قد يصح هنا جعل المتقدم متأخرا وبالعكس دون الزمانيين فانه لا يصح جعل المتقدم متأخر
او بالعكس ولا تنقلب حالة في التقدم والتأخر بانقلاب الحال في اعتبار المعتبر فان
ما هو متقدم بحسب حد مشترك من الان وهو الماضي بحسب ذلك الحد لا يصح
ان يجعل متأخرا حتى يصير مستقبلا بالنسبة كيف والتقدم والتأخر من عوارض اجزاء
الزمان بالذات عند هم فكل جزء منه قبلية وقبل كما ان الاخر بعدية وبعد ولا
يتصور الا بالانفكاك الواقع بخلاف ما في الرتبي كما يكون في المكاني فان هناك
جزء منه يتقدم وجزء الاخر يتأخر بمحض الاعتبار ولو بالعكس الا عند الرتبي التقدم
والتأخر بلا لزوم فاد وان شئت قلت بتقرير اجزاء القبليات والبعديات
الثابتة في الاشياء الخارجية اما اخترا عية محضة فذلك مع بعده واستحالة وجوب
ان لا يكون سبيل ولا حاجة الى اثبات كم متصل غير قار مسمى بالزمان والامكان

واما وغيره

واما وقتية فلا بد ان يكون الاشياء والخارجية موصوفة بهما بالذات بلا مدخلية
اعتبار المعتبر بحسب الخارج كما هو شان الاوصاف الثابتة بحسب الاعيان كا
لعوق قائمة للسماء وان لم يكن نفس تلك الاوصاف في طرف الخارج فانصاف
جزء بالقبلية على اخر امابانفكاك ذلك الاخر عنه في الخارج وهو الواقع
فيما نحن فيه فثبت المطلوب بطل ما فرعوا على القدم الدهري من انفكاك
بين الاشياء بحسب وامالا انفكاك الاخر منه في الخارج فهما موجودان في
الخارج فوجوده مقارن لوجوده في الخارج وهو الواقع فمع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر ما كانا موجودين فمن اي شئ جاءت القبلية والبعدية فافهم جاء
من قبل اجزاء الزمان يتكلم في نفس ذلك الجزئين اذا وجد الاول منهما
فالثاني منفك عنه في الواقع بلا مدخلية اعتبار او للاعلى الاول يثبت ما
ادعاه وعلى الثاني فاي شئ جاءت قبليته مع انهما موجودان لانفكاك
بينهما في الواقع والخارج فان استندت الى امر اخر وهكذا الزم التسلسل
ان بعض ذرات ذلك الكم المتصل المسمى بالزمان مع وفاق جزئيته في الواقعية
والوجود الخارجي بلا انفكاك اقتضت القبلية وذلك من خواص حقيقته فاجتمعت
القبلية الخارجية الواقعية والمعية الخارجية الواقعية بالنظر الى نفس مقتضى
حقيقة ذلك الكم فالطف انه قول بالمتناقضين وما يقولون الزمان يتجدد ولذاته
وهو من خواصه فان اريد بالتجدد حدوث ما لم يوجد في الواقع والخارج فسلم
لكن التزام القول بالدهر وفر دعائه بحكم انه لا يوجد في الخارج ما لم يكن فيه يعلم
بعدم انفكاك الحمل في الخارج عن الثابتات وهو يقتضي الوجود ضرورة وان

غير ذلك فلا تعرفه مالم يبين وما ذكره في بيانه من تنظيره بالعيس على المكاني
فغاده قد عرفت من انه فرق بين اختلاف الحدود في الوضع وبين الا
نفكاك في الوجود فلله لشقي العليل ولا يغني في شيء ولك ان تقول اذا وجد جزء
منه وهو الماضي ولم يوجد بعد جزء آخر وهو الاستقبالي ثم وجد فكيف نسبيله
فان الجزء والاستقبالي بالعيس الى الآن الحاضر لم يكن بل كان موقعا ثم
انقض ذلك الآن وانقضى ذلك الموقع من الزمان الاستقبالي وصار
ماضيا وحدث آن حاضر آخر فالزمان المحصور بين الآنين الاستقبلين في آية لم
يكن ماضيا بالعيس الينا ثم صار ماضيا بالعيس الينا فلا بد من حدوث
تغير ما امامي نفس وجود هوية ذلك الزمان المحصور او في نفس ذات ما او احوالها
على الثاني يلزم قلب الوضع فان المعروض المعروض بالذات للمتقدم والتاخر
وسايرالتغيرات المندرجة هو الزمان دون الحوادث بل الحركات ايضا ليست
معروضة بالذات وكان الحركات هي المعروضة ينقل الكلام اليها مثلا بمثل
الوسلم ان الحوادث معروضة بالذات يرجع الكلام الى ما نحن بصدده كما مر
وعلى الاول ما امامي وجود تلك الهوية او في صفة من صفاته وحال من احواله
فعلى الاول فلا تعقل الا بان يكون تلك الهوية معدومة في الخارج فوجدت
فيه وذلك يطلق على تقدير القول بالقدم الدهري الموجب لعدم انفكاكها عن الموجد
الثابت واقل مقتضى عدم الانفكاك مطلق الوجود في الخارج فما يكون موجودا فيه
يلزم انفكاك مع الموجد الثابت كيف يقول انه كان معدوما ثم وجد فيه فانقلبت
انما كان موجودا في الدهر لا يحيط الزمان وانما نعني بقولنا لم يكن فوجد الوجود

بطيء

بحسب الزمان فوجدية بحسبه لانه ان اريد ان للزمان زمان يوجد بحسبه
فذلك باطل وان اريد بقوله وجد بحسب الزمان وجوده التجددي فهو او
النزاع لان الكلام انما كان في ان الزمان لما كان يتقرر وتصير بجميع
اجزائه موجودا في الخارج يوجد ليسمونه دهرا ويجعلونه قديما دهريا كيف يصح
تجدده فان التجدد حدوث شئ في الخارج وهو لم يكن فيه وتجدد الموجود
محال كما ان ايجاد الموجود محال وعلى الثاني يلزم ان لا يكون التقدم والتاخر و
سائر التغيرات في نفس الزمان بل في احواله وضعاته فتلك نفس الزمان
لانا لا نعني بالزمان الا ما يكون بالذات مناط التعلية والبعدية مع انه
خلف ينقل الكلام الى تلك الاحوال والصفات انها كيف تتغير وتجدد اذا
كانت معدومات في الواقع بنفسها ثم وجدت فيه فهو بناء على القدم الدهري
على الدهري على راي هذه الفرقة الدهرية الغير المتخلفة بين عن الدهرية وان
كانت موجودات في الواقع بنفسها وحدوث صفاتها واحوالها فالكلام
عائد اليه بالاستناد الى بالا ينتهي فانقلت الزمان الاستقبالي المحصور بين
الآنين كما فرضتم انما كان استقباليته بالنظر الى الآن الاول واما بالنظر
الى الآن الثاني لم يكن مستقبلا بل هو ماض بالنسبة اليه بلا اختلاف فيه لانه كان
مستقبلا بالنسبة اليه ثم صار ماضيا بقياسه قلت انما فرض الآنان لحاضرين
المتصورين لحل الاشكال والمقصود ان لجزء معين من الزمان كاليوم الآتي مثلا
كان مستقبلا متوقعا بالنسبة الينا ثم صار ذلك الجزء المعين ماضيا بانقضائه
فوقع الاختلاف في زمان واحد بالقياس الى شئ معين فلا بد من تغير حصل به

اختلاف في صفتي ذلك الخبر وذلك التغير اما من جهة الزمان او صفاته او من
جهة الحوادث وصفاتها والكل باطل لما عرفت للغير انما وقع الاختلاف
لتبدل الآنين فعند كون الحاضر هو الآن الاول كان ذلك الزمان مستقبلا
بالنسبة اليه فاذا صار الآن الآخر حاضرا صار ماضيا لان كون الاول حاضرا
ثم صيرورته الآخر حاضرا ليس انما هو بالزمان فان الآن ليس شيئا في الخارج
بل هو انتزاعي فالمرور المقتضي انما يكون للزمان وانما هو ممنوع له لان التجدد
المقتضي بالذات من صفات الكم التغير انما فالتغير في الآن تابع للتغير في الزمان
فاذا لم يقع التغير فينا بالذات وهو ولا في الزمان بحسب الواقع لانه
موجود بوجود دهري ولا في صفاته الذاتية انما التغير في اشتابه الينا فما كان
مستقبلا بالنسبة الينا صار ماضيا قلت اختلاف النسبة بين المنتسبين انما
يعقل بعد اختلاف في ذات احدهما او في كليهما فانه ان كان امران بينهما
نسبة على وجه مخصوص ما لم يتغير ذاتاهما او ذات احدهما او في كليهما فانه ان
كان امران بينهما نسبة على وجه مخصوص ما لم يتغير ذاتاهما او ذات احدهما ولا
صفاتهما او صفة احدهما لا يختلف نسبتهما لان النسبة لا تختص على خصوصية الا
بخصوصية المنتسبين فما دام على تلك الخصوصية فالنسبة على حالها فلا بد ان
يقع الاختلاف اولا في الزمان او فينا حتى تتبدل النسبة ولو نظرت حق النظر
في هذا المقام لعلمت ان المتجدد والمتصرم بالذات بمعنى بقي الواسطة في العروض
انما هي الحوادث سواء كانت هي اختلاف الحدود العارضة للحركة التوسطية
او اختلاف الحدود اللاحقة للمتحرك ان لم يثبت وجودها ايضا كما ينبغي انه الحق اذا كان

امر اعرابيا

انتزاعيا او نفس المعدودات الحادثة كالحوادث اليومية فهذه الامور هي المتجددة
بالذات بمعنى انها وجدت بعد ما لم تكن اصلا وهي المتصرمة بالذات بمعنى انها عدمت
بعد ما وجدت عدما حقيقيا بحسب الخارج لا اضافيا واما المعنى الوهمي الذي قد
يسمى بالزمان للثبوته بدليل انه ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات
فانما هو انتزاعي ينتزع من اختلاف وقوع الحركة بسبب سيلانها الحدود كما مر
فتحدده والقضاء ليس في الحقيقة في ذاته انما هو كاشف عن تجددها وتصرمها
فاختلاف الحدود وهو المتجدد ومعنى انها تحققت بحسب الاعيان بعد ما لم
تكن وهو المتصرم بمعنى انها عدمت بعد ما تحققت وذلك مثل عدم القرار في
الامور الغير القارة حدوثا وبقاء ماذلك المعنى الوهمي فانما هو مخيل تدريجي في
الحدوث بحسب الانتزاع فقط على نحو مر واما بقاء فهو ثابت قطعا لا تجدد
ولا تصرم فيه الا بتلك الحدود المختلفة لانه ينتزع فيها ويجعل مرآة لها كما مرت
الاشارة اليه من ان سيلان التوسط على حدود المسافة بسبب تخيل امتداد
وهمي في ذلك الامر الوهمي هو المنقسم الى الساعات والايام واما المتجدد و
المتصرم بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت فلم يثبت بل الدليل دل على
خلافه كما عرفت وستعرف وايضا لك ان تقول بعبارة اخرى لو كانت الحوادث
قديمة دهرية ولم تخلف واحد من واحد ولم تخلف واحد منها من اثبات المحض نظرا
الواقع والخارج يسمى بالدهر عندهم ولم يكن عدمها عدما حقيقيا بل اضافيا
كما حكموا كانت بمنزلة الثابتات المحضة بقطع النظر عن حيثية التجدد والتصرم في الثبوت
معها وعدم تخلفها عنها نظرا الى فاق الواقع الذي هو لوح الدهر عندهم حتى ان

الزمان باجزائه وحدوده مع ما فيه اذا قطع النظر عن حيثية تجدده وتصرمه
ايضا معها تلك المعية الغير المتخلفة في طرف الخارج والواقع وقد صرحوا به
كما مر فمقول العالم كله حتى الزمان والعاضه لقطع النظر عن جهة التجدد والزماني
على اثبات المحض نظرا الى الواقع وانما التغير والتجدد والتقضي في العالم بمحض
جهة التجددات الزمانية الناشئة عن الزمان والعاضه فما سببها الذي يفيد
تلك ان كان نفس حقيقة الزمان واجزائه هي التي توجب التجدد والتصرم فان
كانت هي التي الها اثبات دهري وعدم تخلف واقعي في العاضه بحسب الواقع
ومجامع للثبات البريء عن التبدل والتغير فهي بما لها اثبات لا يصلح موجبا للتجدد
والتصرم وان كانت بجهة اخرى فلا يكون عنها لا بد من نحو تغاير وخصوصية زائدة
على هويتها الثابتة في الواقع بما هي ثابتة فتلك الخصوصية الزائدة لا يكون
من جملة الثابتات المحضة بل هي ايضا من الحادثات فما هي من الامور الخارجية
فتكون ثابتة دهرية مثل سائر الدهريات وان كانت من الانتزاعيات الواقعية
فمنشأ انتزاعها لا يكون ثابتا حتى يكون هي ايضا ثابتة بل يكون من المتجددات
الخارجية فالكلام ينتقل اليه حتى ينظهر فيه سبب التجدد والتصرم اما ذاته او احواله
والكل باطل وما يقال ان الزمان بحسب نفس هويته الذاتية من الموجودات
الواقعية الدهرية لها اثبات دهري ابي عن التخلف والانفكاك مع اثبات
وانما التغير والتجدد والتصرم بنسبته الاجزاء بعضها الى بعض ما ذا اريد به ان
ان نسب الاجزاء بعضها مع بعض يوجب اختلاف الحدود والقطعات كما
في الامتداد المكاني المفارقان اعني الاجزاء مع الحدود المشتركة يوجب

اصلاح

الاعتبارات فی قطعات ذلک الامتداد وفحق لکن ذلک الاختلاف اعتباری
یختلف باختلاف الاعتبارات کما مر نظیره فی تقدم الزمنی وان اردت ان تسب
الاخبار بعضها مع بعض بقید القبلیة والبعدیة الواقعة بحیث لا یمکن ان
یکون المتقدم منها متاخرا وبالعکس ولیست هذه القبلیة والبعدیة بمحض الاعتبار
علی خلاف حال ما فی التقدم الزمنی فلما کان الاخبار لیست لشیء علحدة فی الخارج
بل انما هی اخبار وهمیة من هویة تالیة هی هویة الزمان فحالها فی الثبات مثل حالها
فاذا اعتبر الخبر وان فانما هو بعد فرض حد مشترک بینهما فیصح ان یقال ان
هذا الخبر جانب من ذلک الحد وذلک الخبر جانب اخر منه واما کون الاول
متقدما والثانی موخرا بالتقدم والتاخر الواقعیین الانفکاکیین فی نفس
الامر فمنافی شیء بنانی ذلک کیف واخبار الزمان علی الثبات الواقعی بثبات
نفس الزمان وعالم یکن اخبار الشیء ثابتا الا بتحقق الامر کیف متصور تابیه ثبتا واقعیا
وبالجملة ثبات الزمان بهویته واخباریه فی حاق الواقع وبحدوده وبتصرمه ایضا فی
حاق الواقع بنفس هویته ذاته وهویته اخباریه متدافعان ظاهرا وجعل احدالا
مرین ای الثبات او التجدد والتصرم واقعیا والاخر اختراعیا وان کان یدفع
الدافع لکن القول مبنی والعول علیه بما یقیم اساس المفاسد فقد برحق الله بزعانه
للمحیص من الاشکالات فی المفاسد الله بالرجوع الی ما ذهب الیه اهل الملة
وبهنا تقریر اخر وهو انه لو کان العالم بجمیع اخباره من الزمان والحرکات والحوادث
قدیرا دهریا موجودا فی الواقع بلا تخلف من اثنیات البریة عن التغیر فالتغیر
والقبلیة والبعدیة التی فیها شانه انما تغیر بحسب الوجود فی الواقع بمعنی ان المعدوم

منه كان معدوما عن صفحة الايسية ولوح الدهر وحاق الواقع فكان شيئ منه موجود
فيه فالموجود الكذائي يقال له قبل ذلك المعدوم ثم اذا وجد المعدوم في الواقع
صار العين ثم قد يغني هذا الشيئ عن الواقع وقع الاول كما كان فصار الاول بعد
فقد عرفت ان انقلاب الموجود معدوما وبالعكس نظرا الى الواقع بإباء
طبيعة الدهر واما تغير بحسب ظهور البعض على البعض وعدم ظهوره حضور
بعض بالنسبة الى البعض وعدم حضوره فمكان الزمان والعارضة والحركات والحوادث
كلها كان موجودا بلا سبق تخلف مع اثباتها وليس في الواقع في طرف
الخارج عدم ثم وجود ولا وجود ثم عدم فالموجود موجود بلا انفكاك مع الثابت
والمعدوم كذلك هو معدوم فالاول كالثابت نظرا الى الواقع المسمى
بالدهر والثاني كالسيال المعدوم ضبط وانما التجدد والتصرم والقبلية والبعدية
في العالم بحسب الظهور والحضور ومقابلها بالنسبة بمعنى ان الحوادث كان بعضها
مخصوصا بجزء من الزمان وبعض منها مخصوصا بجزء آخر منه فما كان مخصوصا
بالجزء الاول يظهر على ما معه من حوادث آخر وما كان مخصوصا بجزء آخر فهو
غايب عن الجزء الاول من الزمان وما معه من الحوادث على ما معه من حوادث
فيقال ما دام عيسوية الثاني ان الاول مع ما معه مقدم عليه ثم اذا ظهر الزمان الثاني في
حضر ما معه من الحوادث فان كان الاول مستوعبا لهذا الزمان الفاضل صار الاول
مع الثاني من الزمان وما معه وان استوعب زمانا اكثر من الثاني صار بعد الفاضل
فليس التجدد والتصرم حدوث الوجود الواقعي والعدم كذلك بل بعض حضور بعض
على بعض وعسوبة بعض عن بعض كما ان المكانيات المتفرقة على الاجسام المختلفة

تحاذی بعض بعضا وتقاربه والتحاذی والاتقارب بعض بعضا فنقول ما کان
من الحوادث مخصوصا بزمان معین فذاک الحادث مع زمانه المخصوص به ومع
ما معه یکون کل واحد منهما موجودا فی الواقع مجتمعة فظهور بعضها علی بعض اخر وری
لتحقق المعیة الواقعیة فی الوجود الموجبة له واما ما کان من الحوادث مستوعبا لزمانه
مع زمان الذی الیه حتی کان قبل ثم صار مع وبعد فقد ظهر علیه ان الزمان الاول مع
ما فیه اولا حتی اتصف بالقبلیة ثم ظهر علیه الزمان الذی مع ما فیه حتی صار مع فان
المعیة هنا بعد القبلیة کما فرض ثم غاب الذی مع ما فیه فصار بعدا فانقلاب هذه الاحوال
الواقعیة علی ذلک الحادث ما سببه ان کان الحال الاولی والثالث ثانیا فی الواقع
کالاول فلا تفارق بینهما نظرا الی الوجود فی الواقع فکیف یصح الانقلاب
فی هذه الاحوال فان المعیة فی الواقع بلا تخلف تدرفع الانقلاب المذکور لانه
یعود الی القبلیة والبعدیة فی الواقع الموجبان للتخلف وان لم یکونا ثابتین
فی الواقع فهما خارجان عن عالم الوجود اصلا فاذا تحقق تحقق الوجود فی
الواقع بعد العدم فیه وتحقق الخصوصات والظهورات بعد العدم الصریح فی الواقع
مثل تحقق وجودات الحوادث بعد العدم الصریح الواقعی وهو خلف مع انه لو
فرض التغیر فی محض الحضور والظهور فی الاشیاء فهو ایضا لا یتصور الا بان یکون
ذلک التغیر بالذات اما فی نفس الزمان واحواله او فی الحوادث واحوالها وقد بطل
السقال فی التقریر السابق کما عرفت ثم لما فرغنا عن تلک البیانات ویلزم منها تبدد
مبانی اصول اهل الملة بحیث لا یبقی عنک الشبهات نقول الامر الداعی لهم علی القول
بالقدم الدهری للحوادث الا نفس وجود انها الزمانیة فان الوجود فی الزمان اخص من

من الوجود في الواقع المسمى بالدهر فلا نصح ح تقرعاتهم التي فرعوا عليه من عدم
التخلف مع الثبات وكون اعدامها اضافية محضة الى غير ذلك مما مر بل لا بد لها
من بيان زايد كيف وقد عرفت ان الوجود المتجدد الزماني للحوادث مما يعقله
المتكلمون والكافة ولا يصحون تلك التعريفات واما ان الحوادث لو كانت
مختلفة عنه سبحانه تعالى في الواقع وكانت اعدامها السابقة اعداما حقيقية فعلتها
الموجبة لها اما امر قديم ثابت فيلزم التخلف وسوء اولا فلا بد من رابط يتم
به وجوب الحادث فيوجد بايجابه فالرابط بما هو رابط موجب بل يجب مجامعة
مع ما يوجبه فمع انه يلزم التسلسل في المجتمعات لا يفيد الربط الايجابي فان المجتمعات
المتسلسلة وان كانت بلا نهاية فهي حكم حادث واحد في عدم افادة الربط اولا يجب
مجامعة مع ما يوجبه فيكون الرابط الموجب للحادث سابقا عليه فعاد الى المحذور
المستحيل فيلزم القول بعدم تخلف الحوادث في الواقع عن القديم وجعل اعدامها
السابقة اعداما اضافية لا حقيقية وكذا يجب جعل اعدامها اللاحقة ايضا اضافية
فانها لو كانت حقيقية يلزم مثل ما يلزم من الاعدام السابقة فان العدم الطاري
على الحادث ان كان حقيقيا فلا بد من طريان عدم حقيقي على علة الحادث
ثم على علته وهكذا حتى تسري الكلام الى العلة القديمة الواجبة بالذات وعدمها ممتنع
فيجب ان لا يعدم الحادث بعد الوجود والا فالتخلف المستحيل لازم ضرورة
ثم القول بالقدم الدهري مع فرعاته فلك ان تسلم هذه المقدمات لترفع
تحقق القبليات والبعديات من البين وبطل وجود الامر المغاير الفارق بين نفس
الامر الواقع ويلحق التقدم والتاخر الواقعيين في العالم بالاختراعيين وهذه

قطعا سبيل اثبات الزمان ويكون العالم كله من الغوابث والمتغيرات على اثبات المحض
ويجوز التغير عن ظرف الواقع بالبرهان لان العلة الموجبة اذا كانت على اثبات البحت
فمعلولها بما هو معلولها يكون كذلك المعلول الى مالا تناهى يكون كذلك ولا يكون في العالم
تغير وتجدد واصلا لان اصل موجب الكل ثابت محض فمعلوله ومعلول معلوله هكذا
الى مالا تناهى يكون على اصل ثبات الاصل والا لرجع الى التخلف المستحيل كما مر او
تحقق المصر بدون العلة الموجبة وكل ذلك للجمع ما فيه من المفاسد مع ان
المحذور اللازم على القدم الدهري وهو ما مر في البيان الاول الذي ذكر لابطاله
لا يخلص عنه فطعانهم بعد ما قصارى الوطر عن بيضة الاجوبة وتاسيس اساس الكلمات
الدائرة على السنة اهل الملة بحيث لا سهام ريب وشبهة فلنذكر ما يؤيد المقام
الثاني الموعود سن قبل لم يتفرع عليها ما هو الحق في هذا المقام فنقول تسلسل
المتعاقبات الزمانية بحسب الوجود الزماني اللازم المقدم الشخصي عندهم ما مر
سواء كانت تلك المتعاقبات امورا منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء
من المتصل الغير القار كالحركة والزمان ان كانت على طريق الاعداد والشرطية
بان يكون كل لاحق معلولا عن القديم بواسطة سابق بط اما اولا فبما البيان
الذي مر مرارا بان سلسلة الحوادث متناهية كانت او غير متناهية مالم ينقطع
الوجوب تعد بان يكون هو علة تامة لواحد منها او علة تامة لعلة تامة من عللها
استحال وجوده مطلقا وقد فصل في قبل فلا نعيد واما ثانيا فلان اللاحق لو كان
معلولا عن القديم بواسطة السابق عليه سبقا زمانيا فان كان هذا اللاحق والسابق
من اجزاء المتصل الغير القار كاجزاء الزمان المتقدمة والمتاخرة بذاتها فان كان :

السابق موجبا لذاته لجزء لاحق له وهو المفروض في نحن فيه لتم ربط الحادث بالقديم
والا فليلزم حاجة اللاحق الى علة موجبة مجامعة وهكذا فليلزم تسلسل المجتمعات فاما
ان يوجب بنفس وجوده فيلزم اجتماع اجزاء الزمان لان الموجب لا يتخلف
عن الموجب كما هو اصل الحكيم كيف وقد عرفت انه ان جوز التخلف بين الموجب
والموجب فالقديم الثابت يكفي لربط الحادث معه ولا حاجة الى رابط يربط معه
والمتكلم ايضا لا مناقشة فيه لانه لا ينافي حدوث العالم بل يؤكده ولو جاز التخلف
عندهم لما اجمعوا على ان الغير الفاعل لا يصدر الا عن الغير الفاعل وما بقي بين الفريقين
نزاع قط واما الشرط عدمه الطاري يوجب جزء اللاحق ملاصقا له تمامه سواء كان
هذا الجزء ماخوذا على مقدار معين كساعة او ساعتين او مبهما بان يوخذ قدر ما من
الزمان الملاصق وذلك الجزء للاتصاله وعدم قرار اجزائه لا يصح وجوده بتمامه
عند تحقق ذلك العدم الطاري لان عدم المتصلات الى وذلك الجزء معينا كان او
مبهما مشتمل على اجزاء متقدمة ومتاخرة فلو تحقق فلا يصح وجوب وجوده بتمامه عند
تحقق العدم المفروض والقول بان هذا العدم الطاري يتم وجوب اللاحق مع
وصف لحوقه فانما يوجب موجبه متاخرا عن تحققه فذلك راجع الى القول بتخلف
المعلول الموجب عن العلة الموجبة فانقلت الجزء اللاحق من الزمان وان وجب
ما سابق بهذا الشرط اعتبار عدمه الطاري معه اولا لكن تخلف هذا اللاحق بناء على ان
المعلول لا يوجد الا حين ما اقتضت هيئة وجوده اي حين ما يصح موجوديته فان المصر
انما يوجد لوجود مخصوص بخصوصية لا بانا ما حقيقة ذلك المصر والا لزم المحال فالموجب
لاجزاء الزمان وان كان موجبا وتم ايجابه المتعلق من العلة الموجبة لكن ذلك

الجزء

الجزء المصاحب لكونه منفصلا غير قار لذاته لا يصلح لاجتماع اجزائه مع موجبه فلا يوجد ذلك
الجزء الا حسب ما يصلح موجودية وان لم ايجابه من علة قلت محصل هذا الكلام ان
تاملت ليس الا ان العلة الموجبة وان تمت لكن المعية لعدم قراره لا يجتمع اجزاءه لا يصح
ولا يمكن وجوده مع موجبه التام وعدم امكان المصاحبة عين استحالة وقد مر ان المعية
بما هو معية لا يكون مستحيلا ولا يكون العلة علة له فضلا عن ان يكون موجبة فلا يكون
المعية الا بحسب امكانه وهي في الامر الغير القار يوجب التخلف فالامور الغير القارة اما
ان يصدر عن مثلها وهو عن مثاله فيلزم المفاسد التي مرت اليها الاشارة سابقا وذلك
على تقدير اشتراط المجامعة بين الموجب والموجب تعتبر واما ان يصدر عن الثالث المحض
بلا مدخلية الامر المتجدد المنضم وذلك على تقدير تجويز التخلف بينما بناء على اقتضاء
خصوصية الارادة ذلك كما مر ولا قصد دخل لكون جزء منه موجبا لجزء آخر لاحق لان
التخلف لازم على هذا ايضا فتحويل التخلف الى حديث الارادة هو الصواب والا فالترجيح
بلا مرجح لازم سواء كان موجب الاجزاء هو الثالث بذاته او مع اعتبار انضمام
جزء سابق كما بين مفصلا ثم اعلم ان عدم التعاقب عندهم على كونين الاول
ان يكون اجزاء الشيء يمتنع الاجتماع فقط كما في الحركة والثاني ان يكون مع
امتناع اجتماع الاجزاء يقتضي كل جزء منه التقدم على آخر والآخر المتاخر عنه كما
في الزمان فانه متقدم ومتاخر بذاته دون الحركة والثاني هو المراد ههنا فان
شئت قلت سلمنا ان عديم القرار لا يصح ولا يمكن وجوده الا لك لا يمكن
جزء معين من الآن بعد الفضاء جزء سابق عليه فتوقف امكان وجود الثاني على انقضاء
وجود الاول فالامكان ان كانت علة للممكن كما قالوا فعلة علته وان لم يكن علة له

الامكان بعينه علة الممكن فثبت علية الاول للثاني وعلية السابق للاحق مع
انه يوجب التخلف المستحيل لما عرفت ان الكلام في الرابط الذي تتم به المعية
بالبيان الاول كما مر ند الى الشق الاول وان لم يكن السابق واللاحق من اجزاء المتصل
بل امورا متفاصلة وهي الكافلة لربط الحادث بالقديم كما فرضنا في امر كالحوادث اليومية
مثلا فان كان السابق علة وجبة للاحق بنفسه يلزم التخلف المستحيل وان كان
بعدمه الطاري فيكون اللاحق محالا معا للعدم الطاري للحادث السابق ويكون
موجبا لحادث بعده فلا يكون موجبا بنفسه كما مر بل بعدمه الطاري ولا يكون وجود
الحادث وعدمه المجامع لحادث بعده كلاهما ابيان للاستحالة بتباين الذات
ولا يكونان زمانيين للان عدم الزماني لا يكون زمانيا بل انيا كما ان عدم الآني لا يكون
الا زمانيا كما تقرر في موضعه فلا بد من ان يكون احدهما زمانيا فرضناه الوجود
مثلا فيجب ان يكون له استمرار مدة يسيرة او كثيرة واقعية ولا شك ان تلك المدة
ما بين ابتداء وجود الحادث وعدمه المجامع موجود حادث بعده محصورة بين
حاضرين فلما كان بين ابتداء وجود الحادث وعدمه استمرار مدة يكون هناك تقدمات
وتاخرات واقعية للان وجود المدة لا يفارقها وسوط واعتبار تلك التقدمات
والتاخرات الواقعية اما باعتبار حوادث متعاقبات متفصلات كالحوادث
اليومية فيما بين وجود ذلك الحادث وعدمه او باعتبار متصل غير قار يتقدم بعض
اجزائه على بعض على الدوام فيرجع القول الى الزمان ورجع القبليات والبعديات
من الحوادث اليه بالذات وقد ابطلنا ه بما مر انفا على الاول فتلك الحوادث
المتفصلات المتعاقبات بين ابتداء وجود الحادث وعدمه ان صح وقوعها

تمامها على تعاقبها بالفعل لكونها منفصلات فهي اذن متناهية واقعة فيرجع
الى تناهي الآنات وقد بطل بابطال الجزء الذي لا يتجزى واما غير متناهية كما بالفعل
فيلزم صحة الحضار هابين الحاضرين لا يقال لا يلزم من صحة الوقوع وهو المح لان امكان
المح محال مثله ولا يجوز كونها لا يقال لا يلزم من صحة الوقوع وهو المح لان امكان المح
مثله ولا يجوز كونها لا لتقضية لما مر من التنافي بين كون الشئ موجودا بتمامه وكونه
لا نقضيا نعم اعتبار المتعاقبات والتعاقبات بحيث لا تقف عند حد ممكن اذا كانت
تلك المدة المحصورة امرا متصلا غير قارا كما في انتزاع اجزاء سائر المتصلات لكن
القول برجوع الى الزمان وعلى هذا فمناط السبق واللحوق دون الامور المنفصلة
المتعاقبة والكلام فيها ذلك ان تقول بتغير سيران المتعاقبات في تلك المدة
المحصورة المفروضة على حسب الاجزاء الفرضية فيها فان كانت المدة متناهية الاجزاء
واقعة عند حد يلزم كون الحركة المجامعة المنطبقة هي عليها كذلك اذا فرضت
واقعة معها فيلزم كون المسافة كذلك وان كانت غير متناهية الاجزاء بالفعل يلزم
كونها محصورا بين حاضرين وان كانت متناهية غير واقعة عند حد فيكون امرا
متصلا غير بار فاطا للتقدم والتاخر في الزمان اما الاتصال فلا نطباقه على الحركة
وعدم قراره فلكون التعاقبات حاصلة فيه مناطقة لها فلانه ليس هناك المتعاقبات
المنفصلات بالفعل لكونها لا لتقضية مع ان القبليات والبعديات حاصلة فلا
يدان يكون ذلك الامر هو مناط القبلية والبعدية وان شئت قلت لو كان
مناط ربط الحادث المتاخر بالقديم هو الحادث المتقدم عليه بشرط طرء العدم
وقد فرض امتناع تخلف الموجب والموجب يحصل عدم التخلف باعتبار مجامعة

هذا العدم للمعه فنقول الحادثان المعروضان لا يكونان آنيين للزوم تتالي الآنات
فلا بد ان يكون احدهما زمانيا مستمرا بمدة وعند انقطاع استمراره وعدمه يحدث
حادث آخر قابل له مع هذا العدم وما دام استمرار وجود ذلك الحادث يجب كون
علته الموجبة ايضا مستمرة فهذا العدم لا يكون بسبب وجود الحادث اللاحق لان معه
عنه فكيف يكون علة له فلا بد من العدم علة الموجبة التي فرضت مستمرة باستمراره
ولا ينعدم هذه الموجبة الا بعدم موجبها فاما ان ينتهي سلسلة العدمات الطارية
على العلل الموجبة المستمرة باستمرار ذلك الحادث الا الى نهاية يلزم التسلسل
المجتمعات عند استمرار ذلك الحادث وينتهي الى علة للعدم سواء كانت تلك العلة
واجبة بالذات او لا فلا يتقدم واحد من تلك السلسلة بوجوب وجود معلولها
وكذا معلول معلولها الى ذلك الحادث المعروض الا باستمرار فانتقلت يجوز ان
يكون العلة لعدم ذلك الحادث المفروض سبق وجود حادث آخر مع ذلك
العدم غير الحادث اللاحق المعروض المعلولية عن ذلك العدم قلت لا بد لوجود
لوجود هذا الحادث الاخر من علة موجبة والعلة من علة اخرى كذلك فاما المجتمعات
فيلزم التسلسل اما في المجتمعات او يكون بعض من العلل الموجبة سابقا
عليه فيكون معلولها الموجب سابقا ومعلول معلولها الى الحادث الاخر المفروض
الفا كلها سابقا محالا معا لوجود الحادث المفروض اولا مع انه فرض وجوده
مقارنا للعدم الطاري لذلك الحادث المفروض اولا فانظر في هذه البيانات
هل عرفت بها ان قولهم لموجود يجامعه الموجب للموجب محل اختلال ام
لا كما قالوا ان وجود اي موجود كان يدل على موجود واجب بالذات دلالة

والالزم الوجود بلا وجوب وان فرض سلسلة الممكنات بلا تناه ويلزم تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات كما ذكره في اثبات الواجب بنحو كذلك يقول وجود
الحادث مطلقا اي وجوكان يدل على انه يجب ان يكون فاعله الموجب مختارا
مريدا للفعل على خصوصيه ارادته والا للزم حدوث القديم او قدم الحادث والالزم
المجتمعات للازم وان كانت هي غير نافعة لربط الحادث بالقديم لان المجتمعات
وان كانت بلا تناه فهي في حكم حادث واحد في عدم افادة الربط مع القديم لا
تسلسل المتعاقبات فحسب وكما زعم المتكلم في بيان الحدوث وحكم باستحالته وزعم
الحكيم في تصحيح الجواب بمنع استحالته فباجراء البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء
كانت في المجتمعات انا او زمانا او دهرا او متعاقبة بحسب الوجود في الماضي بحردة
كانت او مادية وسواء كانت من قبيل المتصلات كالزمان والحركة او
المنفصلات المعدودة كالحوادث اليومية اذا كانت بنحو من انحاء الترتب
سواء كانت بالعلية او اللزوم او تعاقب الوجود بحسب الزمان فان التعاقب
في الوجود الزماني ايضا نحو من الترتب كالترتب الوضعي في الجسمانيات
بل التعاقب في الحدوث الزماني يكفي للاجراء البرهان في المتعاقبات لاتصاف
بالتعاقب في الزمان وهي بعينها موجودة في الدهر فلا يرتفع عنها في الدهر
صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان فاذا كان وجود زيد مقدما على عمر في
الزمان فيقال له في الدهر انه مقدم عليه بحسب الزمان وهذا القدر يكفي
الترتب الذي يتم به اجراء البراهين ثم هذا الوجه يدل على امتناع التسلسل اللازم
من قدم العالم مطلقا سواء كان السابق معد اللاحق ام لا وان كان الوجهان

المذكوران مختصان بالابداء كما عرفت واما المتعاقبات الاستقبالية فلكونها
لا تقضيه بحسب هذا الوجود في الزمان المستقبل لان فعليته الاستقبال والاستقبال
بالتمام مستحيلة قطعا كما عرفت فهي متناهية ابدا لكن بلا وقوف عند حد فلا ينفع
اجراء البراهين فيها شيء واما اجراء البراهين بحسب الدهر في المستقبلات فصحيح
يبطل لا تناهي المتعاقبات بحسب الدهر ويلزم منه التناهي مع الوقوف على حد لا
يتجاوز عنه لاستحالة اللانفصاله في نحو الوجود الدهري وهو يوجب وقوف المتعاقبات
بحسب الزمان الاستقبالي الغير فيلزم منه بطلان القول بوجود الدهري على الحوادث
المستقبلة بما متناهيا او غير متناه وقد عرفت في البيان الاول فتذكره
برهان التطبيق وتقريره انه لو كانت سلسلة مرتبة غير متناهية موجودة بنحو من الوجود
في الآن او في الزمان المتناهي او غير المتناهي او في الدهر فرضناها مبدءا وهو
في المرتبة الاولى وبعده ب وهو في المرتبة الثانية من مراتب تلك السلسلة
وبعده ج وهو في المرتبة الثالثة من مراتب تلك السلسلة ولا شبهة ان احاد
تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق كل واحد منها مختصة
بمرتبة معينة لا يتجاوز عنها فكما ان مبدا وهذه السلسلة لا يكون في نائبة المراتب
حتى يكون في مرتبة ب كذلك ب في المرتبة الثانية لا يكون في مرتبة المراتب حتى
المبدا فيكون في حد آ ولا يكون في مرتبة الثالثة حتى يكون في رتبة ج
وهكذا كل واحد منها مختصة بدرجة خاصة له لا الى نهاية في الجانب الاخر المسمى
بجانب عدم التناهي وذلك بحكم الترتيب والاتساق المفروض في الاحاد
فان الترتيب يقتضي اختصاص كل واحد برتبة معينة من مراتب تلك السلسلة

فالارتباط لذاتها وكونها منتظمة متوالية على الاختصاص بدرجاتها بحيث لا يتجاوز
كل عن رتبته المخصوصة ما دامت تلك السلسلة على ذلك الترتيب والاتساق ثم
فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبتداة من ب فيكون ب مبدء لهذه السلسلة
الصغرى من الاولى الكبرى ثم استمر كما في باقي الاحاد الى الجانب عدم التناهي فلهذه الجملة
الصغرى ايضا احاد كل واحد منها مختصة برتبة معينة ودرجة خاصة لا تتجاوز عنها بمثل ما في الكبرى
فنقول كما ان با زاء مبداء الكبرى اعني امبد الصغرى اعني ب تلك با زاء ثانية الكبرى
اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى وذلك بحكم انتظام احاد السلسلتين
متوالية الى الجانب الاخر بالغة ما بلغت والمراد بالموازاة ليس ما عند المتعلمين
لانه لا حاجة اليه بل المعنى بها المضاهات والتماثل بين احاد الكبرى والصغرى
الواقعة في النظام المسوق من الجملتين وذلك التماثل والتضاهي في نفس
التصاف احاد بها برتبة معينة ودرجة مخصوصة على نمط التصاف احاد الاخرى
تلك الدرجة والرتبة من كون كل واحد في مرتبة كذا بتة كما شرحناه ولعل ذلك
لا يحتاج الى مزيد تفصيل فاذا كان با زاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من
الصغرى معينة بمثل تلك المرتبة لتساوي مراتب الاحاد بها ويلزم منه مساوات
احادها فيلزم مساوات الناقص مع الزايد وذلك بطل او تفاوتت فيكون
في احدهما مرتبة ليس في الاخرى با زائها فمثلها والا فيلزم المساوات ضرورة
وليس هذا التفاوت في جانب المبداء لان المبدء فيها على السواء وليس في
الارتباط لانقطاعها متوالية على نسق في كلتا السلسلتين بل في جانب عدم
النهاية فح يلزم انقطاع مراتب تلك الاخرى وهو يوجب التناهي في احدهما

ولا يزيد الاخرى الا بواحد فهما متناهيان ثم قولنا بازاء كل درجة من احديهما في النظام
درجة من الاخرى مثلها وبالعكس حكم اجمالي لا حاجة بنا الى تفصيل واحد من كل منهما فيعتبر
ازاء كل واحد من احديهما مع كل واحد من الاخرى مفصلة حتى نجد سبيلا لتعذر تحصيل الآحاد
الغير المتناهية فهو ان كان صادقا يلزم مساواة الكلين المتفاوتين والا يلزم العكس
كما مر بعد شرطية وجود احاد الجملتين في نفس الامر في درجة المحكي عنه والترتيب في تلك
الاحاد امتياز كل واحد من الكبرى بدرجة لا لزم وكذا امتياز كل واحد من الكبرى بدرجة
اخرى لازم فمغايرة الدرجات من احديهما للدرجات من الاخرى كل منظرة منخفضة في
مرتبة نفس الواقع المسمى بمرتبة المحكي عنه وهذا الحكم اي انما يفيدان محال لك في
الواقع فلا ينفع الا علمنا بتلك الموازاة فلنبرد ما قال السيد الباقر ان فيه
دليلا مغاطيا لان تحريك الامتناهيات بجملتها مستحيل فكيف يتم التطبيق فنظهر
انتاهي لما عرفت انه لا حاجة الى التفصيل الذهني والا الى التعرض لطرف الخارج
الذي هو درجة المحكي عنه بل الحكم الاجمالي كاشف عن حال واقعي ثابت
للاحاد نظرا الى الوجود الواقعي والترتيب المفروضين ثم هذا التمثيل والمضاهاة
لما كان عين الموازاة المذكورة والحاجة الى اعتبار امر زايد لان هذا
المعنى يفيدان درجات احاد الكبرى والصغرى الكلين متساوية لزم مساواة
الكلين المتفاوتين والا فالمطلوب واستحالة الاول لا يتوقف على كون تلك
الاحاد في الواقع من الوضعيات والا على كونها في الزمان المتناهي دون
الدهر فلا يبقى التخصيص بما عدا المجردات ولا بغير الوجود الدهري كيف واعتبار
انها تمثل والمضاهاة بين الجملتين من العدد المتناهي المرتب المنسق لا

لا يتوقف على كونهما وصفين ولا فرق في هذا بين المرتب المتناهي وبين
المرتب الغير المتناهي فان مساواة الكمين المتفاوتين مطرح فاذا بطل
الثاني لزم المطر ضرورة فالمعنى بالتطبيق في هذا المقام في قولهم اذا اعتبر
تطبيق الاحاد على الاحاد تم التطبيق بحكم الترتيب الواقعي ظهر المطر او الاستحالة
اي المساواة بين الكمين المتفاوتين وهي مطرح غير هذه المواراة بعدم
الحاجة الى الزايد وبهذا المعنى به ما عهد في العلوم التعليم من ايقاع المجاراة في
المتجانسين كما قال بعض الماهرين وبنى عليه نقوض البرهان فحكم بانه لا يجري
الاثبات الثاني في المجردات للاثبات المبدا الاول لعدم الحاجة اليه
والدليل يدل على التخصيص فهو حكم محض فانك قد عرفت ان الترتيب يوجب
المضايقة المذكورة في الواقع والتالي بين الكمين المتفاوتين مطرح بالحال
فلزم المطر قطعا ولما كان استحالة مساوات الكمين المتفاوتين حكما
شموليا بلا تخصيص بكونهما في الزمان او في الدهر كان الوجود الدهري نفس
الوجود الواقع وقد حكموا عليه بان الموجود فيه لا ينفك عن المجردات
في الواقع ولا ينفك بعض منه عن بعض فلا يخ ان الاحاد المرتبة الموجودة
فيه اما متساوية ام لا والاول محال لما مر والثاني يوجب المطر فبطل القدم الدهري
على الحوادث الغير المتناهية من جانبي الماضي والمستقبل ولا يبطل منه الوجود
الدهري مطرح بمعنى لا ينازع فيه المتكلم وهو ان كل موجود في الزمان فهو
موجود في الدهر الواقع فالدهر يقف ذلك الوجود الزماني الواقع ومع ذلك يجوز
ان ينفك عن الثباتيات وينفك بعض من عن بعض في نفس الواقع فالان

لتفكك الزماني عين ان تفكك الواقعي عندهم كما عرفت مفصلا فما سبق و
الحوادث الماضية عندهم متناهية في الزمان والواقع والحوادث المستقبلة البتة
كذلك الا انها لا تقضيه فاثبات التناهي الاستقبالي بحسب الزمان والدهر بعد لا معنى
له لا يفيد في شيء لانه ان اجري البرهان فيما يخرج الى الفعل فهو متناه ابدا وان
اجري في جملة ما يمكن خروجه الى الفعل بان يعتبر مجموع الامور الا تقضيه فقد
عرفت انه لا مجموع لتلك الامور فان اعتبار المجموعية ينافي الا تقضي والماضيات
لما كانت عند المتكلم متناهية بحدوث العالم فلا اشكال عليه نعم يجري البرهان
نظرا الى الوجود الزماني في الماضي على مذهب الحكماء فان الحوادث الغير المتناهية
لما خرجت من القوة الى الفعل في الزمان الماضي وهذا نحو من الوجود الواقعي
وقد ثبت الترتيب اما بالعلية او بنفس التعاقب الزماني فلا شبهة في اجراء
البرهان كيف ولما ثبت عندهم عدم تناهي الماضيات فيكون تلك الاجزاء
معروضة للعدد الغير المتناهي كما لا ان عدم معروضية اما لانه معدوم الان فيجب
ان لا يكون الحوادث المتناهي الماضية ايضا معروضة لمعدود اما لانه غير متناهية
فيلزم ان يكون عديم النهاية مجتمعا ايضا غير موصوف بالعدد الغير المتناهي:
ولا نقول ان تلك الماضيات معروضة للعدد الغير المتناهي في الان او في الزمان
المتناهي بل نقول انها كانت متصفة في الواقع كما ان الوجود بدلا وتعاقبا:
في الماضي نحو من انحاء الوجود الواقعي فلما ثبت كونها غير متناهية خارجة من القوة
الى الفعل مرتبة فحينئذ ينطبق المبدء من حدي السلسلتين على المبدء من الاخر
والاوساط على الاوساط لكونها منظمة متوالية ولو في حدود وجودها التعاقبي

ومارددنا بتطبيق الا المضاهاة والتماثل الكائنين بين احاد السلسلتين على نحو
وجود فكما ان الماضيات ليست في الآن ولم يوجد جملة معا في الزمان ومع
ذلك يحكم بانها وجدت في حدود ها بحسب الواقع لذلك يحكم بتعاقب وجودها الواقعي
الماضوي والترتب المفروض فيها بعد فرض المبدا من الحادث اليوم في احديهما
ومن امس في الاخرى وكذا سائر الاحاد من الجملتين المتماثل وجوب بازاء
كل مرتبة ودرجة بثبت للاحاد احدى الجملتين مرتبة ودرجة للاحاد الاخرى
مثلها وبالعكس ام للاول فقد تحققت المساوات بين الكمين المتفاوتين
في الزمان الماضي وهي باطلة مطلقا لان استحالتها ليست مختصة بطرف دون
طرف وعلى الثاني فالمطلوب حاصل فقد ظهر تناول البرهان للموجود في الدهر
سواء كان من قبيل الحوادث الماضية او المستقبلة وظهر تناوله للحوادث
الماضية بحسب الوجود الزماني وكذا تناوله للمجرد لا ان المراد بالتطبيق بينها مرة
وهو تناول المجرد لا بمعنى ايقاع المحاذاة لانه قد عرفت انه لا حاجة الى هذا
التخصيص فان اللازم من اعتبار التطبيق بالمعنى الذي مر امتناع المساوات
بين الزايد والناقص واستحالة غير مختصة بالموضعيات بل يشمل المجردات فان
مساوات الكمين المتفاوتين سواء كانت في المجرد او المادي مستحيلة مطلقا واما
المطر فالتخصيص بلا دليل وما قال المخصص ان اثرت تقليد الاموات على الاحياء
فقلد ما اسلفنا نقله عن الشيخ دون هو لا ومع انه لم ينقل عن الشيخ كلا ما يدل
على التخصيص بعد في خبر الخفاء لان الشيخ في النجاة بعد ما بين هذا البرهان قال
ان الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتيب اما اذا كانت مجتمعة غير مرتبة

او مرتبة غير مجتمعة فلا برهان على امتناعه بل ربما يوجد برهان على وجوده كالحركة
والزمان وضرب من الملائكة والشياطين بلا نهاية في العدد ما فاد كلامه
هذا انه لم يشترط الا الاجتماع والترتب دون الوضع والمقدار ثم ان
المخصص لم يات ببيان لامن عند نفسه ولا من عند غيره وحكم على البرهان بالتخصيص
وعدم تناوله للمجردات بلا دليل فكانه انقلب ريح لايمه التقليد الميت قال
انه لو كفى الاجتماع في الدهر او في الحضور عند الباري تعالى انتهض البرهان على
تناهيها في جانب الابد وهذا كما يخالف وصول الفلسفة تصادقوا بين الملة
وهذا عجيب جدا كيف واخراج البرهان في جانب الابد بالحسب الوجود
الزماني الاستقبالي فهو متناه ابدا لكن بلا وقوف عند حد واما بحسب
الوجود الدهري فكيف يصادقوا بين الملة فان اهل الملة لم يقولوا بالدهر
بمعنى زعمه الحكماء بل هم في صدد الرد على الحكماء في قولهم به وتفريقاتهم عليه
وقولهم بين الملة تم بحض الوجود الاستقبالي الذي تقضي وليس لها ابتناء
على وجود الابد في الدهر وقد عرفته من قبل فتذكره ثم لما كانت الحوادث
الابدية بل الازلية غير منعكسة في الدهر عنه بعد حاضرة بعد وجودا وعلما فبعد
تسليم ان اعتبار التطبيق فيها بالمعنى المعهود الكائن من المسبوقين بسبق
الزمان بالذات لانتاج المطلوب فصار اعتباره لغوا لكن لا تخلو تلك الحوادث
في الدهر بحسب وجودها الحاضر عنده تعالى مع ضيقة الترتب اما ان يكون بازاء
كل درجة لاحاد احد الجملتين درجة لاحاد الاخرى مثلها على السواء او بالعكس في
علمه تعالى فيلزم المساواة المستحيلة علما وعلمه تعالى كاشف عن حال الواقع واما

ان لا يكون بازاء كل درجة درجة مع تحقق الترتب الموجب لانتظام البدء و
الدوام على التوالي فوجب القطع باحدى الجملتين في علمه تعالى في الجانب
الآخر المسمى بجانب عدم التناهي كما مر مفصلا وعليه فنفس حال الحوادث الماضية
نظرا الى وجودها التعاقبي بحسب الزمان فانها بجملتها كما هي حاضرة عنده تعالى نظير
الى الدهر ككل بحسب الزمان فان مجموعها الزمانية لا تغيب عنه تعالى وان
لم يكن الواجب تعالى زمانيا بالمعنى المعهود عندهم وهو كون الشيء متغيرا بالذات
او بالعرض فالحوادث كما هي حاضرة عنده تعالى بحسب البرهان بقطع النظر
عن التجدد والزماني الذي فيها وهو تعالى مرئي بنفسه عنه وكفى هذا الحضور لاتمام
مقدمات البرهان كما مر فافهم حضورها عنده تعالى مع وصف تجددها كاف
فيه فيسر والمقدمات الى آخر البيان كيف واعتبار جهة التجدد في الحوادث
لا ينفي وجودها عن مخارج والواقع هي مع اعتبار اتصافها بها حاضرة عنده
تعالى فلا انفكاك فثبت عموم تناول البرهان لكل موجود مرتب غير متناه
واما استثناء المستقبلات بحسب الوجود الزماني الاستقبالي فلكونها لا تقتضي
لا وجود لجملتها الغير المتناهية في الكم بحسب الزمان فهو من قبيل الاستثناء
المنقطع دون المتصل وهذا البيان على التقرير الذي وان كان بحسب الكم
ايضا في المعدودات الغير المتناهية لكن لا فرق بين عديم النهاية فيها
وفي المتصلات قاره كانت او غير قاره كما على تقدير عدم تناهي الحركة والزمان
المتصلين في جريان البرهان اما بفرض قطعات متساوية فيها من مبدء
معين فيرجع الى حكم السلسلة الغير المتناهية من المعدودات او بلا فرض بعد

تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى بل عدم التناهي في المتصلات
يغني عن اشتراط الترتيب بالابتداء لان الامتداد الاتصالي يوجب ترتيبا ما في
كيفية يتعين المبدأ من حد معين وبعد ما تم تقرير البرهان على وجه لا يحتاج في قلبك
مرية في البيان ولا تطمع رتبة في الجنان لعي شيء لا بد من التنبيه عليه فنقول
سلمنا ان بازاء كل درجة من احد الجملتين اي الصغرى درجة في الكبرى مثلها
في الواقع من المبدأ الى الجانب الاخر لكون الاوساط منها منظمة متوالية
فلا تحتملها الزيادة من احديهما ولا يصح الحكم بالنقصان في الاخرى ما دام
الموازاة في الاوساط ولا شك انه لا يتعقل الزيادة بالتدريج الى الجانب
الاخر لان التدريج في انتقال الزيادة انما يتصور حقيقة اذا كان الموازاة
بالضرورة بحيث لو كان للان الموازاة التدريجية انما تعقل اذا كانت على
سبيل التفصيل في الذهن او الخارج وذلك محال وانما ذاك الحكم بالموازاة
اجمالا كليا بان كل درجة احديهما معادلة درجة من الاخرى اما لا في ظرف الوقوع
الذي هو نحو وجوده الذي يحسبه ينهض البرهان ثم كل درجة من الكبرى البتة
نازيها درجة من الصغرى في الواقع بحسب ذلك الطرف الا درجة واحدة
من الكبرى ليس نازيها في الصغرى مثلها وذلك في الجانب الاخر المسمى
بجانب عدم التناهي فلا يلزم مساواة الكلين المتفاوتين انما اللازم زيادة
درجة في الكبرى في نفس الامر والواقع الذي يحسبه ينهض البرهان وفقد ذلك
الا درجة في الصغرى في الواقع في مرتبة المحكي عنه لا في الحكم لانه قد عرفت انه
لا تفصيل في الذهن فحينئذ لا يلزم ان يكون احادي الصغرى فاقدة درجة ويكون

احاد الكبرى واحدة تلك الدرجة في جانب عدم التناهي فقد تحقق مطابقات
في نفس الامر بلا نهاية بالفعل ومع ذلك تحقق اختصاص درجة من الكبرى
بكونها لا مثل لها في الصغرى لكن لا يلزم منه انقطاع الجملة الصغرى بحيث
يوجب التناهي المطوفان التناهي المطرد هنا بمعنى كون الشئ بحيث اذا اعتبر له
عاد بعينه بايسقاط بمرات متناهية العدد فاذا اعتبر واحد من احاد تلك
الجملة عاد اليها الانسلم انه يعني تلك الجملة بمرات متناهية بل لا بعينه الا باسقاط
بمرات غير متناهية ولا ملازمة ضرورية بين كون الشئ فاقد درجة في الجانب
الاخر وبين كونه متناهيا بمعنى انه يجب فقداره بالاسقاط عاده بمرات
متناهية نعم يتعين درجة في الكبرى خاصة بانها ليس بازائها درجة في الصغرى
وتتعين في الصغرى درجة معينة وهو ما بازاء الدرجة المتقدمة على تلك
الدرجة الخاصة من الكبرى لكن لم يجز ان يكون بين المبدء من الكبرى
وبين الدرجة الخاصة المفروضة لها المذكورة احاد غير متناهية لا بعينها الا
اسقاط العاد بمرات غير متناهية وكذا بين مبدء الصغرى وبين درجة معينة
لها هي بازاء تلك الدرجة المتقدمة على الدرجة الخاصة المفروضة للكبرى احاد
غير متناهية لا يمكن فناءها الا باسقاط العاد بمرات غير متناهية فان قلت فلم
يكون احاد الكبرى محصورة بين محدد مبدائها وبين تلك الدرجة الخاصة لها وكذا احاد
الصغرى يكون محصورة بين محصورة بين مبدائها وبين تلك الدرجة المعينة
لها فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين معينين وذلك محال قلت
هذا الكلام رجوع عن البيان التطبيقي الى دليل الحصر فانه برهان على حدة للابطال

التسلسل مع ذلك يقبل المنع بحاله فان تقابل ان يقول سلمنا ان الاحاد
محصورة بين حاصرين لكن ليس هذا الحصر في اعتبار الذهن بان يعتبر الذهن
اولا المبدء ثم يعتبر اوساطه شيئا فشيئا حتى ينقطع الاعتبار الى واحد ليس بعده
واحد اخر فتكون الاوساط هنا محصورة بين ذلك المبدء وبين هذا الواحد
الاخير في اعتبار الذهن فلا محالة يكون تلك الاوساط متناهية بالمعنى المذكور
لان ما اعتبره الذهن شيئا فشيئا بعينه اسقاط عادة شيئا فشيئا بمرات
متناهية فان اختراع الذهن شيئا فشيئا لا تبلغ حد اللاتناهي وانما قلنا انه
ليس هذا في اعتبار الذهن فلما مر انه لا فصل في اعتبار التطبيق لانه متصور
انما هناك نفس حكم العقل حكما اجماليا بان في الواقع في نحو الوجود الذي
به ينهوض البرهان احاد مرتبة ولها حاضران المبدء وتلك المرتبة
فيجوز ان يكون الاوساط غير متناهية بذلك المعنى للذي بعينها اسقاط احاد
بمرات متناهية ومحصله ان فناء احاد الاوساط بالفناء والعاد في اعتبار
الذهن ممتنع لانه انما يفيد على اعتبار الذهن شيئا فشيئا وذا لا يكون
الا متناهيا فقط وفناء تلك الاحاد في نفس الامر في مرتبة المحكي عنها انما يكون
بفناء العاد بمرات غير متناهية في نفس الامر وللمساوقة بين الحصر الكذائي
وبين لزوم فناء تلك الاحاد في الواقع بفناء العاد بمرات متناهية حتى يلزم
المطلوب لا بد من البيان زايد ومحصل هذا المنع راجع الى ايمنع على برهان الحصر
وكيف فان كون الاحاد محصورة بين حاصرين لا يلزم منه انه اذا اعتبرنا
واحدا واحدا من جانب حاضر معين ينقطع الاعتبار الى الجانب الاخر فكما لا

يلزم انقطاع الاعتبار كذا لا يلزم فناءها فناء العاد في اعتبار الذهن
واما فناءها في نفس الامر فهو الضرورة لا يلزم فناء العاد بمرات متناهية في
نفس الامر بل يكون دايما مترددا في الاوساط ما دام الفناء متناهيا واذا كان
وقوع الفناء بقدر الاعداد الوجودة هناك فلا يتحقق الا يتحقق الفناء بقدر
الاحاد وذا غير متناه فيتوقف على الفناء كذا قال السيد الزاهد نعم ما قال
بعض المحققين هذه المغالطة اي توسط الكل بين البدار وواحد معين
بين اجلى من الشمس حتى يثبت بها ونشبهه به بل يكاد ان يكون عينه اذ لا معنى
للانتهاء الا احاطة النهاية وهذا عجب جدا فكانه ما فهم معنى عديم النهاية كما
ينبغي كيف ولم يفرق بين غير المتناهي بعدم احاطة النهاية كما ومعنى الانتهاء
كما ذكره معنى لغوي لا يكشف حاله الا بتتبع ما اصطلحوا عليه من معنى عديم النهاية
وهو كما عرفت كون الشيء بحيث اذا عد بواحد لم يتعد البته ومعنى التناهي
كون الشيء اذا عد بواحد ينفد فلا ينفع دعواه البديهية وقبل ان الى الحاضرين
اذا كانا من جنس السلسلة او كانا بحيث بعين واحد منهم واحد من جانب وكذلك
بعين واحد من الجانب الاخر فهو يوجب التناهي فذلك الضرورة لا يقطع المنع المذكور
لجواز ان يكون تعين واحد واحد هي من الجانبين لا ينقطع ان كان يجب
اعتبار الذهن وذلك الكان بحسب ظرف الوجود الواقعي له لجواز ان يكون
ذهاب التعينات في الاوساط بلا انقطاع في الواقع وبالجملة فرض الحاضرين
مطلقا لا يوجب الفناء بمرات متناهية نعم اذا كانت السلسلة مع حاضرين من الوضعيات
كالخط مع النقطتين او السطح مع الخطين فصحيح لشهادة البديهية والا فلا والفناء

اذا كانت السلسلة من الحوادث المتعاقبة وتعين الحاضر ان من زمان او رماني
محدود فالتناهي لازم وذلك لانه اذا اخذ الحوادث في الحدوث من ذلك
الحد المعين فبلغ بالتدريج الى الحد الاخير تعاقب الحوادث على الابد ليته فلا يزال
يزداد الحوادث في الحدوث بعد من ذلك الحد المعين فبلغ بالتدريج الى الحد الاشياء
فشيئا ولا يزيد بالبناء على القدر الاول الا بمرتبة اخرى متناهية وذلك بالثالث لا
يزيد على الثاني الا بمرتبة متناهية وهكذا في كل مرتبة الى ان يصل الى الحد الاخير
والزايد على المتناهي بقدر متناه لا يكون الا متناهيا دائما بل هذه المرتبة
الاخيرة ايضا مثل المراتب السابقة في انها زايدة على المتناهي بقدر متناه
فلما كان ذلك الحكم شموليا لكل مرتبة من مراتب التعاقب فليس مرتبة
تعاقب يحكم فيها بانها وصلت الى حد اللاتناهي وحال التعاقب الخارجي
بغير ما مر من حال اعتبار الذهن امورا شيئا فشيئا حتى وصل الى حد اخير لا يكون الا
متناهيا فليس لقايل ان يقول يجوز ان يكون جميع المراتب غير متناه لانه
لو كان الجميع غير متناه لم يبلغ بالتدريج الى الاخير كيف ولو جاز ذلك جاز خروج
المستقبل الغير المتناهي تمامه من القوة الى الفعل بالتدريج وانما قلنا بالاخير
مع الا اتناهي فيما سبق من محل المنع لتقدم التدريج هناك فذلك نظرا الى
نفس الواقع البحت فيما ليس فيه تدرج وتعاقب موصل الى حد اخير ثم انا للمستغل
في صدد دفع هذا المنع لانه لا ينافي المالحن فيه من حدوث العالم واول الحوادث
في المتعاقبات الماضية بحسب الزمان لابطال القدم الزماني والدهري على الحوادث
فلما عرفت ان البرهان جاري في المتعاقبات ويوجب التناهي

فيها البتة فلانه لما ثبت بهذا البرهان ان في السلسلة الغير المتناهية
الكبرى درجة معينة خاصة لا يعقبها درجة اخرى وليس من الحوادث بازاء
درجة في الصغرى فنقول اذا كانت تلك السلسلة من الماضيات من الحوادث
او لعارض الزمان فلا بد لهما ايضا من درجة كذائية في جانب الماضي اذا ابتدانا
التطبيق من الحادث في اليوم وسرونا الكلام الى الاخر فلا جرم لا يكون تلك
الدرجة من الاوساط لما مر في تقرير البرهان بل يكون آخر جانب عدم
التناهي ولا يكون فوقها درجة اخرى فوجب ان يكون هو اول الحوادث
ويكون وجوده بعد العدم الصريح وليس البحث وذلك لكونه حادثا لم
يكن قبل كل حادث حادث حتى يصح قدم العالم كما زعم الحكماء ولما ثبت
التناهي في الماضيات من الحوادث بحسب الزمان الماضي وجب تناهيها
بحسب الوجود الدهري لان الموجود في الدهر من الحوادث لا يكون الا
ما هو موجود في الزمان فالتناهي فيه يوجب التناهي في الدهر وقد عرفت
من قبل

وتقرير بعد تمهيد مقدمة وهي
ان نسبة التضايف بين شيئين قاض ضرورة باستحالة وجود احدهما
بدون الاخر فحيث يتعدد فيما حسب تعدد تلك النسبة فالاب الواحد
اذا كان له ابنان تعددت النسبة لتعدد واحد الطرفين فيجب اعتبار
التعدد بهذه الجهة في الطرف الاخر ايضا فلا يرد هذا نقضا على قولهم يجب
مساواة اعداد احد المتضايفين مع اعداد الاخر وايضا السلسلة المفروضة
هنا للجزاء البرهان محض سلسلة السابقيات واللاحقيات المتضايفة

سواء كانت السابقة والمسبوقية من حيث العلية والطبع او من حيث التعاقب
الزماني فلا ينعقد هذه السلسلة الا بما كان مسبوقا عن سابق وسابقا على
مسبوق كما اذا فرض ان ج سابق على ب وب على ا وهكذا فقد خلى السلسلة
ما كان موصوفا بالصفتين بل لم ينعقد السلسلة وما لا يكون كذلك لا يدخل
فيها فلا اعتداد له فاذا كان المضايف مضايفان مثل ب مضايف علة
لا الذي هو داخل السلسلة معلولية وعلة ومضايف ما بعده وهكذا فتنتهي بآخر بما
بعده السلسلة واذا كان ب علة شيء آخر ايضا كمثلا فيكون ومع الا
داخل السلسلة لانها تنتهي بما بعد ولا اعتداد بعدم الحاجة اليه فهو
لغو في الاعتبار بعدم كون وعلة لاحاد السلسلة كما فرض الكلام كما يجب
ان يكون بازاء كل مضايف بعين المضايف الآخر له يجب ان يكون
اعداد احدهما مادة لاعداد الآخر ضرورة والا لزم عدم وجود بعض احدهما
بدون الآخر فلا ينفع ايضا قول من قال ان التسلسل يطلق على معنيين احدهما
تطابق الحدين من الطرفين والثاني ذهاب الكمين حيث لا ينقطعان الاول ثم
والثاني لا يوجب التناهي لما عرفت ان مادة عدد بما ضرورية في نحو الوجود الذي
بحيث ينهض البرهان سواء قلت تطابق الحدين ام لا وقوله ذهاب الكمين حيث
لا ينقطعان ان اريد به عدم الانقطاع في اعتبار الذهن تفصيل احاد السلسلتين
لاعتبار اجراء حكم البرهان بل بين الاحكم واحد حملي كما عرفت في برهان التطبيق
وان اريد عدم الانقطاع في الواقع فيناقضه وجود الاحاد بالفعل مع نسبة
التضايف فنقول اذا وجدت سلسلة غير متناهية بحيث يكون كل واحد منها

سابقا

عن اللاحق واللاحق عن سابق والسبق واللحوق اعم من ان يكون بالعلية
او بالزمان فاذا فرضنا واحدا معينا مثل الحادث اليوم يكون مسبوقا
على سابق وذلك السابق عن سابق واخر وهلم الا الى نهاية فالمسبوقيات
من الحادث اليومي الى الجانب الاخر اي الجانب الماضي مثلا يكون
غير متناه كما فرض فيجب ان يكون عدد السابقيات ايضا كذلك لحكم
التضايف ويجب ان يكون مساويا للمسبوقيات كما مر والسلسلة من
الحادث اليومي كلواحد منها مسبوق حتى الحادث اليومي مسبوق داخل
فيها والسابق ليس الا ما فوق الحادث اليومي فاذا زاد عدد المسبوقيات
على السابقيات فهو خلف فيجب ان يكون في هذا الجانب عليه حرفة بتحصيل
المساوات فيجب التناهي ولا يصح تحلل العلية المحضة في الاوساط لكونها
منظمة متوالية على صفة واحدة مثل اركة في الكل ولا ينفع القول بان
الحادث والكائن معلول حدوثا بالقياس الى سابقاته لكنه علة لما بعده فيكون
العالم عند الحكماء ازليا وابديا وذلك لان المعلولية التي فيه وكذا سائر
المعلوليات التي في سابقاته بحسب ان يكون بازائها سابقيات في
جانب الازل كما يقتضيه حكم التضايف فالعلية التي في الحادث اليومي
بالقياس الى ما في الابد يقوى في اعتبار هذه السلسلة ثم اذا ثبت في جانب
الماضي التسلسل في علية حرفة لزم التناهي فيهم المطلوب ومع ذلك نقول ان كان
الواحد الذي فيه علة حرفة قديما فهو خلف لان العرض ان السلسلة
من الحوادث وفيها الكلام والكائن حادثا كان اول الحوادث ضرورة فثبت

المطلوب نحن بصدده وهو انه ليس قبل كل حادث حادث على ما هو مذهب الحكيم
القايل بالقدم استنبطها فاطري ولابد من تمهيد مقدمات اولا وهي
ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في الآن او في الزمان المتناهي او الزمان
الغير المتناهي الماضي او في نفس الواقع فالمجموع الحاصل من احاد تلك الجملة امر
معين بخصوصه سواء كان وجود احاده معا او لا معا كما ان كل خبر ومن اخباره لك
وما بينهما ان كونه متعينا لوجب ان يكون معروضا لعدد معين بحسب احاده
فان المتعين بحسب نفسه او بحسب اخباره التي هي احاده يستحيل ان يكون
معروضا لعدد مبهم كلي وثانيا ان كل عدد معين في الواقع لابد ان يكون في
الواقع زوجا او فردا الاثالث لهما وان لم تعلم بعينه فاذا تمهدت المقدمات
نقول اذا وجدت جملة من الغير المتناهي من مبدء معين الى الجانب الاخر
فاما ان لا يوجد الى مرت يجب ان يكون تلك متعينة بالمقدمة الاولى فيجب
ان يكون معروضة لعدد معين بالثانية ولابد ان يكون ذلك العدد زوجا
او فردا بالثالثة فان كان فردا فانا ننقاص واحد يصير زوجا واذا كان زوجا
صح قسمته الى متساويين ومورد القسمة يجب ان يكون هو احد من حدود
وسط السلسلة فمن هذا الحد الوسطاني الى مبدء تناهي وبينه وبين الجانب
الاخر بمثله متناه مع انهما متساويان وهو خلف وانما حكمنا بتناهي الاول
لانه محصورين حاصرين ومحصورة بغير المتناهي مطلقا كما هو مشهور ولانه انما فرض
هذه الجملة غير متناهية في الجانب الاخر دون الاوساط فهي انما يكون بحسب
العرض ولا يكون هذا البرهان الذي ما يكون كذلك فلا خير ولانه اذا كانت

تلك الامور على سبيل التوفي قلت في الماضي كما في ما نحن بصدده لا يكون الا متناهيا
لان الاوساط كلها يخرج من القوة الى الفعل بالتدريج وما يخرج بالتدريج الى
الفعل في زمنا كان او خارجيا يكون الله متناهيا كما عرفت سابقا دنيا :
نقرير آخر في ابطال عدم تناهي افراد الانواع المولدات على سبيل التعاقب
فنقول اذا فرضت انحاء او وجاجات غير متناهية في الماضي بان يكون قبل
كل شجر سجر وقبل كل وجاجة وجاجة فلا بد ان يكون قبل كل سجر بذر ولد له
وقبل كل وجاجة بيضة مولدة لها فقبل كل شجر بذر ويكون قبل كل بذر شجر
ايضا لما فرض من عدم تناهي المولدات فهو من الطرفين وكذا في الدجاجة
والبيضة بل في سائر المولدات فيقول اذا اخذت جملة من الاشجار الموجودة
في الدهر وفي الزمان الماضي الخارجة من القوة الى الفعل من اليوم الى الازل
لا بد ان يكون معروضة لعدد معين في نفس الامر ولو كان ذلك العدد
غير متناه في الكم بالفعل كيف والاشياء الخارجة من القوة الى الفعل لا بد
ان يكون معنيا له مجموع شخصي مشتمل على احاد مشخصة بحيث لا يزيد ولا
ينقص بخلاف ما بالقوة من الاشياء الا الهيولى فانها للمجموع لها لعدم
خروجها من القوة الى الفعل الى الابد وذلك ظاهر ويجب ان يكون بازاء
كل شجر بذر سابق عليه فالشجر اليومي بازائه بذر والشجر السابق عليه البذر
بازائه بذر وكذا والبذر الذي كان بازاء الشجر اليومي ايضا لا بد له من
شجر سابق لامس وكذا فكل بذر موقوف على شجر وهلم جرا وبالعكس واذا كان
قبل كل بذر شجر وبالعكس فالتوقف من الطرفين لازم وذلك باطل لاقتضائه

لاقتضائه في الدور وهذا خلاصة ما ذكره عبد الكريم الشهرستاني في مصارع
الحكماء راداً عليهم قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب احسنت
يا علامة الفضلاء فيما يسئل عنه العوام والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ
لان الشيء ان اذا توقف وجوده على ما يحتاج الى مثل ذلك الشيء لا يكون دور
اصلا بما تمسكتم فيها الشبهة الا ورد بانه على المضارع ولك ان تقول
لما كان جملة الاشجار الموجودة من الشجر النوعي الى الازل في الماضي او في الدهر
بحيث لا يشذ عنها واحد موصوفة بعدد معين ولو كان ذلك غير متناه
ولا معا كما مر ويكون كل واحد منها مولدا بالفتح فيكون بازاء احاد هذه الجملة
احاد جملة البذور المولدة لها وهو يحكم التضايف بين التوليد والتولد
ويكون هذه سابقة على تلك لما فرضت مولدة بالكسر وكما فرضت في
جملة الاشجار شجر هو مولد صرف بالفتح يكون في جملة البذور بذر هو مولد صرف
بالكسر يحصل التكافؤ بينهما والا لكان كل بذر مولدا ومولدا من حيث
التوليد يكون مساويا لجملة الاشجار المولدة بالفتح ومن حيث التولد لا يكون
مساويا الا لما سوى الشجر النوعي لانه مولد صرف بالفتح فليس بمولد بالكسر
احد لجملة واحدة من البذور ويكون ثمرة مساوية لجملة الاشجار بتمامها وثمار
مساوية لبعضها وهو مع ذلك البذر المعين الذي هو مولد بالكسر فقط
يكون سابقا على الاشجار بتمامها وان كانت بلا تناه لما فرض مولدا محضا
بالكسر ويكون البذر علة لما بعده من جملة الاشجار الغير المتناهية والبذور
الغير المتناهية فقد توقف جملة الاشجار بما جاوزها بتمامها بحيث لا يشذ

منها واحد

منها واحد من الاشجار على ذلك البذر المعروض فانقلت اذا ثبت بذر
معين فوق الكل بالبيان المذكور وهو بعينه مقدمات برهان التصانيف
ثبت التناهي فلا حاجة الى بيان زايد كما بقي قلت يجب انه لك لكن بعين
الطريق ليس من دأب المناظرة فايراد بيان واحد على طرق شتى صحيح عندهم
بل هو من اكمل طرق المناظرة ثم جملة البذور الغير المتناهية تولد من الشجر
اليومي الى مالا نهاية له في جانب الازل كلواحد منها مولد بالفتح لما فرض
كلا النوعين من انواع المولدات فيجب ان يكون بازائها احاد الاشجار
الغير المتناهية بحسب احاد البذور ويكون الكل شجر مولده لها فيجب ان يكون
في الاشجار البذر واحد معين منها يكون مولدا صرفا بالكسر ليحصل النكاح والمعلو
وبيانه بعينه ما من ويكون سابقا على جملة البذور وذلك لما عرفت بعينه
فيكون جملة البذور بحيث لا يشذ عنه بذر حتى البذر المعروض السابق والبذر
موقوفا على ذلك الشجر المولد بالكسر وقد كان جميع الاشجار بحيث لا يشذ
عنه واحد موقوفا على ذلك البذر المعروض ودخل فيه هذا الشجر المعروض
المعين فقد دار احتياج البذر المعروض الى الشجر المعروض وبالعكس ولعل
بذر هو مراد اسهم الستاني وما قال العلامة الشيرازي ومحصله انه لو لم يكن في الوجود
واجب لذاته بل ممكنات صرفة لتوقف كلوجود على ايجاد ما توقف كل
ايجاد على وجود ما ايجاد ما موقوف على وجود ما وبالعكس وهو يوجب الدور يحتاج
على ما قاسب بذا التقرير والافظهر انه انما يلزم الدور فقط دون الدور يتناول
الحاجة يتناول افراد النوعين واخر اذا كان افراد نوع موجودة في ازمنة على

على سبيل التعاقب ويجب ان يكون قبل كل فرد منها فرد من نوع آخر كما في الطيور
وبيضها مثلا فلا طيور الا زمنة وجود وقبل كل زمان طير معين زمان بيضه
مغتنة بادا، ذلك الطير المولد منها فنفرض سلسلة من ازمنة الطيور من الطير
اليومي الى ما لا نهاية له وايضا فرض سلسلة من ازمنة البيض من الطير
اليومي البيض المولده لها من بيضه مغتنة هي مولدة للطير اليومي ولا شك
ان زمان كل بيضة قبل زمان الطير الذي تولد منها فان كانت قد وجدت
السلسلة الاولى بلا تناه في جانب الماضي وكذلك وجدت السلسلة الثانية
بلا تناه في ذلك الجانب على هذه صورة فيجب ان يكون بعض سلسلة ازمنة
البيض قبلية انفكاكية محضة في جانب الازل في الماضي على سلسلة ازمنة الطيور
ان بعض سلسلة ازمنة الطير بعدية محضة انفكاكية عن سلسلة ازمنة البيض
وذلك يوجب انقطاع سلسلة الطير ومتناهيا في ذلك الجانب ويلزم منه تناهي
الاخرى ضرورة والمراد بالقبلية المحضة ان ليس للاخرى فرد سابق على حاله
قبلية محضة والمراد بالبعدية المحضة كذلك انه لم يسبق للاخرى فرد ملحق عما له البعدية
المحضة حتى يكون هذا بعد الكل وذلك قبل الكل ووجه الملازمة انا فرضنا زمان
وجود كل طير شهرا مثلا وزمان كل بيضة ايضا شهرا فشهور الطيور مبتدءة
من هذه الشهر الذي نحن فيه الى جانب الازل وشهور البيض مبتدءة من شهر سبق
هذا الشهر بدرجة واحدة وثمن شهر اي الطير شهر من البيض وبالعكس وهكذا :
فان كانت الشهور الاولى مبتدءة من هذا الشهر غير متناه في جانب الماضي فحصل
جملة من الشهور مختص كل واحد منها بطير معين وان كانت غير متناهية وذلك تحصلت

جملة اخرى من الشهور الثانية كلواحد منها مختص ببقعة معينة ولا شك انه
لا معنى بين شهر من احديها وشهر من الاخرى كما عرفت من التصوير
المفروض فتقدم شهور الثانية على شهور الاولى كل على نظيره ولما كان
بازاء كل شهر من النظير شهر سابق من البقعة من المبدء المفروض في الجانب
الاخر لان الاوساط لانطباقها يكون على هذا الحكم البتة فلو لم يكن شهر
من البيض سبقا محضا على جملة الشهور النظيرية لغات الموازاة كما عرفت
من قبل ثم المقصود من تعدد طرق البيان وان كان راجعا الى سبيل التلطف
ان قولهم بقدم المولدات مع شهادة نسبة التولد والتوليد على ان لها
مبدء معين وبدونه يمتنع التوليد رأسا تعسف بعيد عنهم وصل الاصول
لاثبات قدم العالم هو امتناع التخلف بين العلة التامة ومعلولها وقد عرف
حاله وبالجملة بين حدوث حادثة ما وامتناع التخلف الدهري منافاة فقد كر
ما اسلفناه ثم لما عرفنا من المقامين الموجودين وان كان قد عرفت في
اثناء الكلام ما ينبغي به صل المرام لكن لا بأس ان ننبهك تنبيها لما وعدناه
اولا ان نوضحك ما هو الحق في المقام فاعلم انك لما دريت الحال في ربط
الحادث بالقديم ان سبيل اعدادي سابق اللاحق سواء كانا امرين متصلين
او غير متصلين من المتصل الوحداني بان يكون الحادث على عدم صريح عدا فقيضها
في حاق الواقع لا اضافيا محضا فيوجد بموجوبه المستفاد من السابق الرابط
بلا مطل وقد سددنا طريق رجوعهم الى القول بالقدم الدهري الموجب لعدم التفكك
المتأخر عن المتقدم انفكاكا في حاق الواقع ولوح الدهر وهو الموجب لحضور

زمرة الحوادث عنده تعد حضورا موجبا لمعية الحوادث كلها معه تعد معية
غير انفكاكية في حاق الواقع ونفس الامر فكان الحوادث نظرا الى هذا النحو
بمنزلة الثابت فليس لها في ظرف الخارج الا الوجود ولا تصور هناك عدم
سابق ولا طار وقد عرفت مفصلا فقد لزم من هذين ومن بيانات اخر
مرت ان تسلسل الماضيات من الحوادث سواء كان زمانا او زمانيا اللازم
من قدم العالم على رأيهم وان كان ذلك التسلسل واقعا في المتعاقبات الغير القارة
بط فثبت تناهي المتعاقبات من ذلك الجانب ويكون وجودها بعد العدم
الصريح عدما حقيقيا يكون به كل واحد منها منفكا عن الثابت المحض معاوية
ايضا للاضافي محضا كما قد قالوا وان كانت المتعاقبات الاستقبالية
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حدود وجود المستقبلات بتمامها قد الطلنا
سابقا وبرهانا وزمانا بحيث لا يرتبك ريبة ولا يخلفك اضطراب ومرية
وتناهي المتعاقبات في الماضي لا يوجب امتدادا بهميا غير متناه واقعي بين
وجود الثابت المحض وبين اول الحوادث كما قد توهم لان توهمه كتوهم
امتداد الخلاء فيما وراء الفلك الاقصى كما عرفت فلا يفيد وان اضاف
ذلك الامتداد الوهمي مالية زايدة والنقصان كالضاف امتداد الخلاء
بغيبة ليس شيء في نفس الامر بل لا يتجاوز عن حد الوهم قط وانما ذلك
لقياس حاله على ما هو المعتاد عليه والالف به وهو وجود الحركة المتغيرة
وتعاقب الحوادث المشهود كقياس توهم الخلاء هنا على الامتدادات
المكانية ههنا وتوهم القبليات والبعديات هناك متناهية او غير متناهية ثمرة

ثبات ذلك ولا نعني بذلك ان تحقق القبليات والبعديات في وجود الموصوف
بهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض كان مستحيلا من قبل ثم تحقق امكانهما
فتحققنا فانه لا غرض لنا بعد بذلك حتى يتكلم فيه نعم لما بطل الاتصال الغير القار
الا في الغير المتناهي حقيقة بوجوه مذكورة من قبل فلزم منه عدم امكانه ايضا
فان الامكان الخ ممنوع قطعا فالموصوف بهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في
الثبوت والعروض امر اكيدا لاتصالها غير قار ومع ذلك فالمعنى الانتزاعي من
الحركات المقسومة الى الساعات والايام غير مستنكر لكن ليس في شيء قدم ثم
تحقق العدم السابق على حدوث اول الحوادث بحيث يكون مجامعا مع
الثابت المحض ثم تحقق وجود ذلك الحادث بلا لاحقة في حاق الواقع موجبا
تخلف المعلول عن موجبه لاقتضاء الارادة وجوده كذلك قد عرفت انه غير
مستحيل وذلك ان نقول انه ليس تخلف حقيقة بل الموجود مع الموجب بما
يوجب التخلف فتذكر ما سبق ولا يمكنك ان تقول قبلية العدم على الوجود
انفكاكية فلا يكون الا بالزمان فيجب وجوده عند عدمه لما ذكرت من قبل ان
الاتصاف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض راجع الى نفس الاشياء
من الحوادث والحركات وبمعنى عدم الواسطة مطلقا في الثبوت والافي العروض
ليس شيء متصل غير قار بل لا يلزم ذلك انما يلزم لو اتصاف ان يكون بالنظر
الى ذلك ذات الموصوف او بالنظر الى علة ما اما كون تلك العلة موصوفة
بتلك الصفة بالذات بذلك المعنى فلا موجب لاتصاف الاشياء بالقبليات
والبعديات بالواسطة في الثبوت بهما لكل تغير وتبدل في عالم الكون والفساد

بل عالم الامكان ليس الا نفس الارادة التامة الكاملة منه تعالى بوجود الا
شياء وخصوصياتها بالسلطان قضاء فيضه الاقدس وجوده المقدس على حسب
ما اقتضته نظام العالم باحكامه الغريب وترتيبه العجيب البديع الذي هو من جو
خصوصيات حق ما يليق الا شياء واحوالها اللازمة والمعارقة وللاخير في ضرورة
القبل بعدا وبالعكس نظرا الى ان المناط هو العناية الازلية وما يقال انه اذا
زيد امتداد الزمان الكمي من البين لم يبق في يد العقل ما يتاتى به الحكم بالقبلية
والبعدية فقد مر جوابه من انما يثبت به الملازمة بين فرض الامتداد الزماني
وبين اعتبار المتعاقبات من حيث التعاقب وذلك لا يجدي لما نحن فيه من
ثبوت الاتصاف في الزمان بالذات وللحصل للفرق بين اجتماع القبليات
والبعديات حتى يقتضي امتدادا كميا غير قار وبين قبلية واحدة وبعدية
كذلك فلذا يابا طباع الدهر ولحاق الواقع فلا حاجة بها الى تلك الكمية كما
قال السيد الباقر في كتبه كيف واذا جاءت القبلية الواحدة في حاق الوقع
مع قطع النظر عن الكمية الزمانية وقعت البعدية مدفعها كما افاده هو فلا يزيد
على القبلية الاولى قبلية اخرى ثانوية الا وهو قبلية واحدة فلا يستدعي امتدادا
او كمية لما وضع ان القبلية الواحدة لا يابا طبيعة الدهر فلا يزال يزداد القبليات
والبعديات شيئا فشيئا الى ما لا تقف وهي في كل مرتبة واحدة من القبلية
فينبغي ان لا يقتضي كمية زمانية اصلا واعجب من هذا القول ما زعم بعض الناس
ان الكمية الزمانية يعبر عنها بالفارسية بدرنگي ضرورة وان لم يوجد حركة او حادث
وبالجملة تغير احوال تلك الضرورة الى وجدانه الغير المشوب بالوهم وهو بعد

مشوب بالوهم والوهم ما قال من قال ليس كلما فرضه العقل مجردا عن غواشي الوهم
كان كذلك وقد مر فتذكر وان ثبت قلت ان اريد بقوله انه ضروري
بالذات يلزم كونه واجبا بالذات وان اريد انه ضروري في الخارج ولو لغير
فالامكانات الاستعدادية فائدة البتة وان اريد انه ضروري بحسب صحة الانتزاع
فمسلم لكن لا يصح انتزاعه من امر ثابت لا مزيل من التجدد والتصرم فلا بد ان يكون
له منشأ وانتزاع متجدد ومنصرم فكيف يتزع بدون تحقق متغير ما قبله في الخارج
وقد زعم ان الزمان مع قدمه متناه في جانب الماضي ولا ملازمة بين كون
الشيء قديما وبين كونه غير متناه كما في الفلك وذلك قياس مع الفارق فانه
فرق بين القدم في الامور القارة وفي الامور الغير القارة فالمتناهي مع
القدم في الاول معقول دون الثاني كيف وقدم المتناهي الغير عبارة عن نفس
عدم تناهيه في الماضي والا لكان بتغيره وتجدده اول حدوثه فيقول قبل اخذه
في احد الاول من التجدد لا بد من وجود ذلك الزمان تعرض قدمه فلا يكون
هناك تجدد والا لغير مع انه لا حقيقة له سوى التجدد والتصرم فلم يكن زمانا اصلا
وان لم يتصور على ذلك احد قبل وقبلته كما زعم مع انه معقول للان كل فرض
في الماضي معينا يمكن قبله حد سابق عليه تصورا بالضرورة يلزم ان يكون الثابت
المحض الغير الموجود الا في الخارج من ذلك احد لانه لا احد قبله يعقل وجود الثابت
فيه ثم يلحقه اول التجددات والا لكان معه الزمان في ذلك احد لقدمه فعاد
المحذور من وجود الزمان والفلك التجدد من فلم يكن زمانا وبالجملة حيثية
اول التجدد يجب ان تتاخر ويفك عن الثابت وان لم يكن ذات الزمان

متاخرا وفيه الخلف لانه راجع الى نفى القول بالزمان لانفكاك الازمنة ذات الى زمان
متاخر الذاتى نعم منها طور وراء العقل المتوسط وهو طور العرفاء قدس اسرارهم
وهو ان ذمرة الممكنات ماشمت رايحة الوجود وانما هى اعتبارات وانتزاعات
منتزع من ذات واحدة حقة حقيقة فلها الوجود بل هو الوجود المحض ليس الا هى
حقيقة الحقايق فى مرتبة وايضا لها براءة وتنزه منها فى مرتبة وهى منشاء
الانتزاع بنفس ذاتها جميع ما تصور وتعقل ولا اشكال فى كون شئ واحد
بذاته منشاء لانتزاعات امور كثيرة عند ارباب الظواهر ايضا كما فى انتزاعات
الصفات الكاملة عن الواجب تعالى فتلك الذات مع جمعيتها للمرتبين السابقين
جامعة للمراتب كلها فى كل مرتبة ولها كمون وبروز فى كل درجة وحسب كل
درجة ويقين قابل لحقايق منفرقات العالم كما نص عليه فى خصوص الحكم المشتملة
على الكل بالفعل وهو الكمون والبروز عندهم مولد القوله تعالى ايا ما تدعوا فله
الاسماء الحسنى كما نص عليه فى الفتوحات المكية فلما كانت ذاته بذاته
وكل درجة منها منشاء لانتزاع الحقايق كلها ومنها الحقيقة النرمانية منتزعة
منها على منوال سايرها وانما سميل لانتزاع عندهم حصته فانه بذاته او ذاته
مفيدة مخصصة بدرجة مخصوصة على حسب عنايته الازلية مطابقا لفيضه
الاقدس الذاتى مما اقتضته العناية انتزاعه فى ان ينتزع كك وما اقتضت
انتزاعه فى زمان يكون كك وليس الان والزمان مشيا غير ما شرع من الذات
على حسب العناية فبعد ما تم تناهى الماهيات بوجوه مذكورة من قبل فلفعل ذاته
تعلق بحسب عنايته لم يقبض الا كك سواء كان اللا تناهى ممكنا فى نفسه

ما قلنا تنزع قبض الزمان وبسطه على رأيهم قدس سرارهم فان الكمية الزمانية لما لم
يكن عندهم الا ما ينزع على حسب العناية عن ذاته تعز وذاته ليس الا نزاعات
على كل نحو تجعل او تصور ولو كان ذلك النحو خارجا عن حد العقل المتوسط فيمكن
ان ينزع توسعته الذاتية على حسب عنايته مدة معينة ليس حوادث معينة عند جماعة و
يمكن ان يسرع طرفا معها اخر اكثر منها من ذاته تعز ليس حوادث اكثر من ذلك
بحسب العناية الازلية بل يجوز على هذه الطريقة ان يوجد مدة واحدة بحيث تمر على احد
كمساعة تمر على اخر كسنة او الف سنة لكن الوصول الى هذه الرموز والعثور على
امثال هذا الكنوز لا تيسر لقوة الفكر وبمعونة العقال بل لا بد لمن في قوته احرز قصب
اجري وبيس الزمان والحوادث كلها غير ما ننزع منه تعز بالبيض الاقدس وهم
في قبض الزمان وبسطه شهود معاملات حقة صحيحة وشهد حادثة معراج النبي صلعم
كما هو مشهور وشرح امثل هذه الكلمات وان لم تنزع سمعك والبيد الا ميه ومراد
فيك ولذا الا طيل الكلام بيان اكثر من ذلك كان لها طور وراء الطور العقل
المتوسط لكنه الحق في الحقيقة ولا يسلك مسالكه الا ارباب الطريقة حض الله تعز
تعز هذا السلك بفضله بعباده المقدسين بين الاوهاس البشرية المتزقين عن
الكلكات الملكوتية الى رتبة غيب الاحدية رضوان الله تعز عليهم وبالله والفضل
والعناية وهو ولي التوفيق والهداية ومنها مسئلة وجود الهيولى والصورة الجسمية
وتركب الجسم الطبيعي منها والهولى عند المشائين جوهر بسيط في نفسه بمتصل ولا
ولا منفصل قابل لحلول الصورة الجسمية والصورة الجسمية عندهم جوهر غير في
الجهات الثلث وهي حال في الهيولى وتركب الجسم منهما وقد ذكر رأني وجه ان

الاستدلال عليه امور اقواها برهان الفصل والوصل ونقريره على ما ذكره يقتضي
تمهيد مقدمات الاولى ان الاتصال الثابت في الجسم المفروض ابطال الجزء الذي لا يتجزى
يجب ان يكون امرا جوهريا فانه لو كان عرضا سواء كان قايما بالجزء الاخر من الجسم
كما زعمه الشيخ شهاب الدين المقتول في التلويحات او يكون قايما بنفس الجسم
على التقديرين يجب ان يكون محلها مقدما عليها بالوجود من حيث الطبيعة لوجوب
تاخر المبنية العرضية عن طبايع محالها وكذا من حيث الشخصية لوجوب حاجة الشخص
الى المحل الشخصي في وجوده فيجب ان يكون ذلك المحل في مرتبة وجوده المتقدم
عاريا عن الاتصال لانه انما يحصل في مرتبة عروض العارض له فهو في تلك المرتبة
اما من المجردات ان لم يكن قابلا للاشارة الحسية او يكون من قبيل الجوهر الفرد ان
كان قابلا لها وكلاهما لا يصلحان ان يصير متصلين ممتدين وذلك بديهي
فوجب كون الاتصال امرا جوهريا غير متاخر عن محله بل يكون متقدما عليه حتى
لا يتصور وجوده بلا اتصال لا كما ذهب اليه الشيخ شهاب الدين المقتول في
التلويحات من عرضية الاتصال في الجسم ويدل عليه ان الطبيعة العرضية وان وجب
تاخرها من حيث المبنية عن مبنية المحل كما هو معتبر في تغير العرض وكذا تجب تاخرها
بشخصها عن شخصه المحل لان شخص الحال مطلقا انما يفاد من شخص المحل كما
ذكروا ولكن يجوز ان يكون طبيعة الحال العرضي من حيث المبنية متقدمة على
المحل المخصوص الشخصي وقد نص بجوازه وصرحوا بان الزمان وان كان محتاجا
الى المحل المطلق وهي الحركة المطلقة لكنه على المحل المخصوص وهي حركة الفلك
الاقصى فيجوز ان يكون المحل المخصوص للاتصال سواء كان نفس الجسم او جزءه

متاخر عن طبيعة الاتصال المطلق ويكون الاتصال المطلق محتاجا الى طبيعة المحل المطلق
كان الشخصية محتاجة الى المحل المخصوص ويكون الاتصال حينئذ امرا عرضيا ولا يلزم كونه
من المجردات عن الاحياز ولا كونه من قبيل الجوهر الفرد في مرتبة وجوده السابق
على الاتصال لما عرفت ان المحل المخصوص متاخر الوجود عن الطبيعة الاتصال فلا
يكون له في الخارج مرتبة وجود سابق على الاتصال حتى يكون من المجردات
او من قبيل الجواهر الفرد فان الشيء المتصل لو كان ذلك الاتصال معتبر الطبيعة
لا الشخصية لا يجري فيه هذا التقسيم الذي مر حتى يكون من قبيل احدهما فان الشيء
اذا كان متصلا والاتصال متقدم عليه لا يكون في الخارج مرتبة متقدمة مرتبة على
الاتصال حتى يكون مجردا في تلك المرتبة او من قبيل الجوهر الفرد كيف والامر
المنفصل عين اتصاله لا يجوز عند العقل ان يكون مجردا او جوهرا فردا نظرا الى
صحة الاشارة او عدم صحتها فان كون الشيء متصلا بذاته او بامر متقدم عليه
عالي عن ان يكون جوهرا فردا او جوهرا مجردا لما بين الاتصال والامتداد وبين
كون الشيء مجردا او جوهرا فردا من المنافات يكون ضرورة فان الاتصال
يقتضي الخير فكيف يكون مجردا او يقتضي الامتداد فكيف يكون جوهرا فردا
الثالثة ان الجسم المفرد المتصل قابل للانفصال الخارجي لكما ذهب اليه
بعض الحكيس من ان مبادي الاجسام صغار صلبة هي وان كان كل واحد
منها جسما مفردا متصلا بذاته لا يقبل الانفصال قطعا لكن اولا قطعا وان كان
قابلا للانفصال الوهمي الخيالي والعقلي الكلي والجسم المركب منها قابل للانفصال
بل منفصل بالفعل فالمتصل حقيقة غير قابل للانفصال والمنفصل لا يقبل الاتصال

عنده وهذا بطل لان الجسم المفروض وان لم يكن قابلا للانفصال الخارجي فلا شك
في انه يقبل القسمة الوهمية كما اعترفتم فالجزءان الوهميان منه متشابهان ومتشابهان
لكل ضرورة اتحادهما في الوجود والمعية بمعنى الاتصال والمتشابهان لا ينفصلان
والامور المتشابهة في الحقيقة متضايفة في الاحكام فلما جاز على الكل الانحياز يجب صحته
على الاجزاء الوهمية وما ذلك الا بانفكاك الخارجي فان قلت انما جاز على الكل
الانحياز الفطري فهو الامر للانفصال الحادث الطاري فليخرج مثل ذلك
الاجزاء الوهمية فليمكن كون الاجزاء في اصل الفطرة متحازة لكن لما وجدت متصلة
فمحال يمكن انفصالها غاب الاتصال فلا يقبل الانفصال الطاري وهو المطلوب انتهى في تمام البرهان
قلت فيما اعترفتم من جواز الانفصال الفطري على الاجزاء بدل الاتصال كفاية
فيما نحن فيه من تمام البرهان ونحن انما ناخذ في الاستدلال مطلق الانفصال
فطريا كان او بقصد كما ستطلع في نظم البرهان ويرد عليه انه ان اريد بقولكم
الامور المتشابهة الوهمية يكون متضايفة في الاحكام انه لا يجوز تلك الاحكام
على كل فرد من تلك الطبيعة بمعنى ان طبيعة كل فرد وهمية للاخر ما عنها فسلم
فان الطبيعة لو كانت آبية عنها بنفسها لما صحت على فرد منها لانها مشتركة
في جميع الافراد على السواء لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظرا الى
شخصية الطبيعة لما لم يكن مانعة عنها لكن يجوز منع الشخصية عنها كيف والطبيعة
الانسانية مثلا لا ابية عن التشخص المعين كشخص زيد مثلا والفصول لا ابية عن خواص
ذلك الشخص اللازمة له وكذلك كلي فرد من افراد الانسان لا ابية عن ذلك
نظرا الى الطبيعة المحضة ومع ذلك ابائه نظرا الى شخصية فلما لم يجز تلك

الاحكام

الاحكام نظرا الى فرديته ذلك الفرد فلا يمكن حصولها اصلا وعدم الابا نظر الى
الطبيعة لا لغى في شيء اذا منع عنه الشخصية فاذا لا يصح الحكم بجواز اتصاف كل فرد با
به فرد اخر من الطبيعة نظرا الى شخصه فيجوز ان يكون الكل موصوفا بالاختيار
الفطري ولا يمكن جواز اتصاف الجزئين الوهميين به لمصادمته شخصية
الجزئين فلا يكون الاستدلال بجواز الانفصال الفطري على المطلق وان اريد
كل فرد من الطبيعة نظرا الى فرديته يجوز عليه تلك الاحكام فهم كما عرفت فانقلت
الجواز نظرا الى الطبيعة كما اعترفتم يكفي لبيان المطلوب قلت ذلك ليس بشيء
لان مايه جواز ذلك الحكم على نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد
وفي ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد الذي نحن في اثبات جواز الخيار
اي الجزئين الموهومين فان جواز حكم على الطبيعة انما يفيد جوازه على بعض
الافراد كما عرفت في شخص زيد مثلا فاذا لم يجز ذلك الحكم على الفرد المطلوب
الماخوذ لاثبات اصل المقصد فلا عبرة به فيما نحن فيه كما يظهر لك من تقرير البرهان
كيف وبناء الكلام هناك على ان الامر المتصل لا يبقى شخصه بعد الانفصال
او بعد فرضه منفصلا في اصل الفطرة بدلا عن الاتصال فوجب ليتم البيان
ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا للانفصال الطاري او الفطري فقبول الطبيعة
الاختيار باعتبار فرد لا يكفي ما لم يثبت ان الجزئين الوهميين من الفرد المختار المنفصل
عن غيره بحسب الفطرة قابلان للاختيار الطاري او الفطري حتى يقال
ان الشخص المتصل بعينه لم يبق بعد طرو الاختيار والانفصال او فرضهما في اصل
الفطرة بدل اتصال الجزئين الوهميين فوجب اشتمال الجسم على امر اخر وهو الجزئي

واما قبول الجسم المفرد للانجبار الفطري الموجب للانفصال عما عداه لا يقتضي
وانكان يوجب قبول الطبيعة مطلق الفصل مالم يثبت جواز طرو الانجبار او فرضه
في اصل الفطرة بدل الاتصال الفطري على الجزئيين الوجهين الثالثة ان اللام
المتصل الشخصي هو الجسم المفرد الذي كلامنا فيه بعد طرو الانفصال او فرضه
ابتداء بدل الاتصال لا يبقى بعينه وشخصه وان بقي بحسب هيئته النوعية في ضمن
فردين او افراد اخر مثل تلك الاول وذلك لان الجسم المفرد المتصل بذاته له وجود
واحد وشخص واحد لعدم التعدد فيه لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء لانه لا جزء له
بالفعل لكونه جسما مفردا فلو كان له اجزاء بالفعل لكانت اما ممتدات منقسمات
في الجهات او لا على الاول لم يكن متفردا على الثاني يرجع الى القول بوجود الجوهر الفرد
او في حكمه وقد اسلفنا ان تعدد الوجود لا يتصور بدون تعدد ما يضاف اليه فاذا ثبت
توحد الوجود لزم منه توحد الشخص لما بينهما من المساوقة فيوجد الاتصال في الجسم
المفرد المتصل بالذات الذي هو جوهر ملازم لوحدة الوجود والشخص فاذا
طرء عليه الانفصال او وجد الانفصال بدل الاتصال ابتداء يكون جسمان
جوهريان متحاران متباينان في الشخص والوجود فمع الوحدة الاتصالية في
المتصل بالذات وحدة شخصية ووحدة وجود مع الكثرة الانفصالية كثرة
شخصية وكثرة وجود فالمتصل الواحد الموجود بوجود واحد المتشخص بشخص
واحد لا يصح ان يبقى بعد الانفصال بشخصه والا لزم كون شخص شخصا تارة
وشخصين اخرى وكون شيء واحد معين موجودا بوجود واحد تارة وبوجودين
اخرى وقد عرفت ان تبادل الوجود يوجب تبادل ما يضاف اليه وليس فهم

تبادل

تناول الشخص فيجب ان يعدم ذات المتصل الاول باسعفه وبحيث يتصلان
اخران بعدمهما حين الاتصال فليس يقابل ان يقول ان الاتصال حقيقي
وهو على نوعين الاول مبدء فصل الجسم الطبيعي وهو كون الشيء بذاته مصداق
حمل الممتد في الجهات الثلث والثاني مبدء الفصل المقسم للكم وهو كون الشيء في
ذاته بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهيئة متشاركة في الحدود المشتركة والمراد
بالحد المشترك ما يكون مبدء قسم وهو بعينه منتهى قسم اخر كالسطح والخط
والنقطة والآن واضافي وهو كون الشيء متحد النهاية مع اخر فالانفصال انما
يبطل الاتصال الاضافي دون الحقيقي فان الجسم بعد الفصل مصداق حمل
الممتد في الجهات كما كان قبله وذلك لانك قد عرفت ان الانفصال
بعدم ذات المتصل الحقيقي بالذات لانه يوجب بطلان الوجود الاول
والتشخص الاول للجوهر المتصل بالذات وحدوث شخصين منه جوهرين ممتدين
بوجودين متشخصين متشخصين الاول للجوهر المتصل بالذات وحدوث شخصين
منه جوهرين ممتدين حادثين سواء العدم معه اتصال اضافي ام لا ويرد عليه
ان الاتصال يبطل بالانفصال مسلم لكن هذا الاتصال غير الاتصال الحقيقي الذي
فسرتموه بكون الشيء بذاته مصداق حمل الممتد في الجهات الثلث فان
المعنى الذي هو مصداق الممتد في الجهات خفي الحسه الماهية ومجهول الكنه بعيد عنه
بلازمه وهو قبول الابعاد الثلث والممتد في الجهات وله تعينان تعين ذاتي
مستمر في حالتي الوصل والفصل ولا يزال كونه مصداق لحمل الممتد في
الجهات في تلك الحالتين وتعين وجوده الخاص والذي يبطل ذلك بالانفصال

وله وحدة ذاتية لا يتبدل في الحالتين وليصر له تعين عارضي ثابت له بالعرض
بواسطة اتصال اخر عارض للاول وهو بيض خفي المية ضروري الانية بجبر عنه
ملازمة وهو كون الاجزاء العرضية المقدارية بحيث اذا نسب بعضها الى بعض
يكون الحدود الفاصلة بينها بالقوة لا بالفعل ويلازمه عدم الانجاز بين تلك
الاجزاء بخلاف ما في صورة الانفصال فان الاجزاء المقدارية يمتاز بعضها
عن بعض ح ويكون لكل جزء منفصل عن اخر حد على حدة بالفعل فالانفصال
انما يعدم بهذا الاتصال دون الاول فثمرة الانفصال محض الانجاز بين الاجزاء
وفعلية الحدود التي كانت بالقوة وذلك عرض فيه فحين طريان الانفصال
اذ فرضه ابتداء بدل الاتصال انما تعدم الاتصال الذي يلازمه عدم تحقق الحد
المشترك بالفعل بين الاجزاء بمعنى عدم انجاز الاجزاء وهذا ايضا معنى اضافي
يلحق الشيء فانه نسبة الى شيء اخر ولا شك بكونه اضافيا انه ليس في الخارج بل
في الذهن بل المقصود انه يعبر عنه بمفهوم اضافي لا بد له من منشإين كما ان معنوية
الوضع عند من يعبر عنه بمفهوم اضافي هو انية الحاصلة بنسبة الاجزاء
بعضها الى بعض وبنسبتها الخارجات فيتعدد الاشخاص الحاصل بالانفصال
انما سيرجع اولا وبالذات الى هذا الاتصال وثانيا وبالعرض الى الاول فالكلام
هذا المعنى هو الذي سيتموه اتصالا اضافيا من قبل والكلام خلاف النظر فذلك
والكلام المراد عندكم بما ذكرتم من المعنى الاضافي بالعرض لحسمين بل المقدارين
المتجاورين حين مقارنة حدهما كما يفهم من كلام بعضهم في ما ذكرناه معنى آخر وان
لم يوافق اصطلاح المشائين المقابلين بالصوري الاول والبعض ما ذكرناه

ان كان

ان كان عين مرادكم بالاتصال الحقيقي الذي جعلتموه مبدء فصل الكم فذاك
وليس علينا نفيه لكن بالانفصال لا تعدم الا بعد الاتصال دون الاول كما عرفت
وان كان غيره فلا بد لكم من البيان عليه لان ذلك متصلكم ومع ذلك يجب
عليكم اثبات ان الانفصال كما يعدم بدون المتصلين كذلك يعدم ما يصدق عليه
الجوهر الممتد في الجهات بالمعنى الاول لتثبت مدعاكم بل العالم كلها يجوز ان
يكون جسما واحدا شخصيا بحسب نفسي حقيقته الجوهرية باعتبار تعينه الذاتي المستمر
ووجوده كذلك وان كانت ممتدة فطرية او حادثة بحسب الاتصال العارض فذاته
المستمرة الغير الممتدة ذاتيا كما كانت ممتدة فطرية او حادثة بحسب الاتصال
العارض فذاته المستمرة واحدا صارت ذات وصفين وحدة ذاتية ووحدة
عارضية وان لحقها انفصالات متعددة عارضة صارت ذات وحدات وشخصات
كثيرة بالعرض حسب تعدد العارض وان كانت في ذاتها ذات واحدة احدية مستمرة
والتثنية في بين الواحدة الذاتية والكثرة العارضة لان احديها اولا وبالذات
والاخرى ثانيا وبالعرض وهذا بعينه كما قالوا المشاؤون في هيولى العناصر ان لها
تعينا ذاتيا مستمرا في حالتين الكون والفساد وتعينات اخرى تابعة للصورة الجسمية
الشخصية فتتعدد اشخاص الصورة اولا وبالذات يوجب تعددا في الهيولى ثانيا
وبالعرض ولا ينافي ذلك التعدد العارض للواحدة الذاتية ومحصل ذلك كله
منع ان يكون للوحدة الشخصية في شيء ولو كان ذلك الشيء مصداقا لحمل الممتد
في الجهات ملازمة للوحدة الاتصالية العارضة حتى يزول بزوالها فالمد
انفصال انما ينافي الثانية فقط وذلك معنى آخر يوجب عدم الجزء الاخير

المقدارية وبطلانه بالانفصال يوجب الانحياز فيما مع حدود بالفعل وليس
تبادله الى ذات ما يصدق عليه انه ممتد جوهري في الجهات وذا لا يستبدل صدق
هذا المعنى عليه بعد الانفصال كما عرفت وانما يتبدل بعده الانفصال بمعنى آخر
قد شرحناه مرارا وبالجملة الانفصال لا يحدث الا انحياز الاجزاء الوهمية وانتزاع
بعض عن بعض ولا يعدم به الا شتراك تلك الاجزاء في حدود بالقوة لذات
ذات الممتد في الجهات او القابل للابعاد وقالوا ان الوحدة الاتصالية في
المتصل بالذات والوحدة الشخصية مشتركان فلما بطل وحدة الاتصالية بالا
نفصال بطل الوحدة الشخصية ان اريد بالاتصال ما يساوق الاتصال الاضافي
الذي ذكرناه وما لكون الاجزاء المقدارية بلا انحياز مع كونها مشتركة في
حدود مشتركة لا بالفعل بل بالقوة فلم انه يبطل بالانفصال كما قلتم ونحن ناعدكم
عليه وما بطل بوجه ما الاتصالية بطل الشخصية ايضا ويحدث ايضا لان اجزاء
اضافيان بالمعنى المعهود ولا يوجب تعدده تعددا في محله الا بالعرض لا با
بالذات لان هذا المعنى عرض زايد قايم بالمحل الممتد بذاته يتبدل بطريان الفصل
او لفرضه ابتداء بدل الوصل بالفصل والوصل عبارتان عن الانحياز بين الاجزاء
الوهمية وعدم الانحياز بينهما وكلاهما عرضيان متعاقبان على موضوع واحدي
الذات مستمر الوجود والشخصية يصدق عليه انه ممتد في الجهات او قابل لفرض
الابعاد الثلث المتقاطعة على زوايا قوايم وان اريد بالاتصال معنى يعبر عنه
بكون الشيء مصداق لحمل الممتد في الجهات او كون الشيء قابلا لفرض الابعاد
الثلث وان كان ذلك المعنى مجهول الهوية حتى الان كما نه قد يبطل وحدته الذاتية

بالانفصال

بالانفصال فبطل شخصية الذاتية لانك قد عرفت ان الانفصال انما يعدم
ذلك المعنى دون هذا فلو ادعى احد ان الانفصال يعدم وحدة الذاتية كان
يعدم ذلك فهو اول النزاع ممن قبل الرواتيين لا بد له من بيان فلا ينفع
ما قال الصدر الشيرازي انه لا شك ان الانفصال يعدم اتصالا فان كان
ذلك الاتصال حقيقيا فهو امر جوهري خصوصا عنده صاحب هذا المذهب
للخصار الاتصال عنده في الجوهر فثبت المطلوب وان كان امرا اضافيا
كالتثليث والتربيع يلزم ان يكون في الجسم اتصالات اضافية غير متناهية
بالفعل بحسب ما في الجسم من قوة الانفصالات الغير المتناهية لانك قد عرفت
ان الاتصال الاضافي الذي يقدم بالانفصال غير ما ذكرت هو ما ذكرناه فهو
واحد ما دام الجسم على الاتصال ويقدم بكل انفصال ورد عليه سواء كان
ورود على النصف او الثلث الى غير ذلك مما لا يتناهى من اتى والفصل
ومتعدد بحسب حدوث الانفصالات او بغرضه بدل الاتصال ابتداء
وان شئت قلت ان الاتصال الحقيقي هو المعدوم بالانفصال على اي
نحو ورد لكنه عرض من عوارض الجوهر القابل للابعاد الثلث والكان ما
يعبر معنى اضافيا كما عرفت وكذا لا ينفع ما قدم في الفرق بينه وبين الهيولى
بان الهيولى لما لم يكن متجزية بذاتها بل كان تجزيا تبعية الجسمية فلها وحدة
ذاتية مستمرة ووحدة عارضية من قبل الجسمية الموجبة لتجزيها متبدلة تبدلها
بخلاف الممتد الجوهري فانه متجز بذاته فلا يكون كذلك لما نقول ان ما يصدق
عليهم مفهوم الممتد في الجهات وان كان جوهرا متجزا بذاته فمع تجزيه يجوز ان يكون

له وحدة ذاتية ووحدة عارضية من قبل لازمة ثانيا وبالعرض ولا تنافي بين
كون الشيء متجزيا بذاته واحدا بالحب سواء بين كونه متعددا بحسب العوارض اللازمة
ثانيا وبالعرض فالجزء لا يبقى الا تصاف ثانيا وبالعرض فانفلت ان الجسم
المفرد لا شك انه جسم واحد بشخص فلما انفصل صار جسمين مشخصين فاشتغل
بقاء الاول لتناول الشخصيات عليه والا لزم ان يكون الجزء كليا وان شئت
قلت بعبارة اخرى لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات غير متناهية
في الخارج كما في الوهم فالانقسام الخارجية بالفعل بالقسمة الخارجية لا شك انها
اجسام متعددة فهل كانت موجودات بشخصيتها بالفعل قبل الانفكاك ام
لا على الاول يلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام من انها غير متناهية
حسب الانقسام وقد اعترفتم بانها كانت بالفعل قبل القسمة وعلى الثاني
فقد ثبت حدوثها بعد الفصل فلم يكن من قبل شخصها وتشخيصها ان يكون
الشخص الاول حاملا لهذه الشخصيات لما عرفت من لزوم صيرورة الجزء
كليا ولما عرفت من المساوقة بين الوجود والشخص فيلزم كون الشيء
بعينه موجودا بوجود مرة وبوجودات متعددة اخرى قلت في الجواب
عن الاول انه ان اردت بالجسم المفرد المجموع الحاصل من معنى يصدق
عليه انه ممتد جوهري ومن معنى الاتصال الاضافي الذي ذكرناه ومآله عدم
الانحياز الاضافي بذلك المعنى وان اردت به بعض ما يصدق عليه الممتد الجوهري
اخيرا انه باق بعينه كما كان بوحدته وشخصيته الذاتية المستمرة ولا يلزم صيرورة الجزء
كليا فان ذلك المعنى جزئي وكما كان من قبل وانما يتبدل عارضه اي الاتصال

الاضافي بذلك المعنى وان ارفت به نفس ما يصدق عليه الممتد الجوهري اختلفا انه
باق بعينه كما كان بوحدته وشخصيته الذاتية المستمرة ولا يلزم ضرورة الجزي
كليا فان هذا المعنى جزي كما كان من قبل وانما يتبدل عارضه اي الاتصال الا
ضافي بمعنى عرفته فيطل الشخص الاول منه وحدث اخران من نوعه اولا دمالذات
ويسري هذا التبدل ثانيا وبالعرض الي ما يصدق عليه انه ممتد جوهري وقابل
لفرض الابعاد الثلث فالتعدد في الجسم بهذا المعنى ثانيا وبالعرض فحسب
ولا يلزم من التعدد على التخصيص ضرورة الجزي كليا البتة والجواب عن الثاني على وفاق
جواب الاول ان قولكم لا شك انها اجسام مسلم ان اريد بالجسم المجموع من
الامر الجوهري الممتد ومعنى الاضافي لكن لم يكن حاصلة من قبل جسم واحد
بوحدته الذاتية والعارضية باتصاله على اتصال واحد اضافي وان اريد به ذلك
المعنى البسيط الجوهري فان اريد بقولكم انها اجسام بعد دة تعددها بالعارض
فمسلم وان اريد تعدد بعض الجوهر الممتد الي ضرورة جوهر وهو اتصال
بعض الاجزاء الوهمية ببعض ومحصله تحصيل الخيار لم يكن من قبل بين تلك
الاجزاء الوهمية وفعليته حد مشترك بينها كان بالقوة عند الاتصال والا بطل
الحقيقة الجوهرية ولا نبالي فيها فان التعدد الضروري اللازم للانفصال ليس الا
الخيار الاجزاء الوهمية فانما يبطل به معنى عارضي في الجسم واما التزام ان الانفصال
يلزم حدوث عينين من الممتد الجوهري حتى يصير جوهرين او ادعاء ان
الانفصال لا حقيقة له الا ذلك كما قد يشير اليه كلامهم فلا بد له من بيان اخر حتى
نبسط فيه وما قلتم من ان الموحدة الشخصية والوحدة الاتصالية في المتصل لا

بالذات متلازمتان فان اريد بالمتصل المعنى الاضافي الذي يوجب اتصال
الاجزاء بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها حد مشترك بالفعل بل بالقوة وهذا
المتبادر من لفظ الاتصال في العرف فمسلم لكن هذا المعنى عرض في الجسم انما
يتبدل ببطلان وحدته الاتصالية ووحدته الشخصية فحسب لا وحدة المعنى الجوهري وان
اريد بالمتصل معنى مجهول الكنه وهو الجوهر الذي يصدق عليه انه قابل لفرض
الابعاد الثلث فالملازمة ممنوعة كيف ولما تبين ان الاتصال انما تحدث
انحيازا بين تلك الاجزاء فلا يبطل بالمعنى الذي توجب عدم الانحياز
ويجوز ان يكون باطلا المعنى العارضي لذلك الجوهر القابل لفرض الابعاد ويجب
ان يكون له وحدة ودعوى ان الامر الشخصي القابل الابعاد يجب ان يكون
له وحدة اتصالية اضافية بمعنى عدم انحياز اجزائه الوهمية حتى يتعدم ذلك الامر
الشخصي ببطلان الوحدة الاتصالية الاضافية بالانفصال ليس بضروري الا
بدليل الا ترى ان هيئة القابل لفرض الابعاد الثلث وكيفيته شخصية ووحدة
الشخصي مجعولة بعد ولم يعلم ما مناط شخصيته ام الوحدة الاتصالية العارضة ام
غيرها بل لا يصح ذلك لان مناط الشخصية لا يكون عوارض الشيء فمن اين الحكم
ان ملازمة توحده الشخصي والتوحد الاتصالي الاضافي المذكور بديهية فيجوز ان يكون
هيئة القابل بحسب شخصيتها قابلة للاتصالات الاضافية الكثيرة وما يقال في
العرف من ان الجسم المفرد قبل ورود الفصل كان بعد واحد شخصا وبعده
بعدا ما كثيرة فمع ان تنقيح الحقايق لا ينبغي ان يقتنص من مجاري العرف
قد ذكرنا ما يفي بجوابه من ان مناط اعتبار التعدد في العرف هو التعدد الثالثي

الحاصل من قبل العارض ثم اعلم ان الجوهر القابل للابعاد الثلث حقيقة شخصية
موجود وهو بذاته مع قطع النظر عن المعنى العارضي الاضافي مصداق الكمية
بقبيل اعتبار الاجزاء المقدارية وهما وعقلا الى نهاية ذلك يقبلها
فكما في الخارج كيف ولو كانت كمية منوطة على العارض الاضافي الذي
مر لكان في المرتبة المقدمة بالوجود على وجود العارض اما من المجردات
ان لم يكن واوضح او من الجوهر العرد ان كان ذا وضع وكلهما باطلان
فثبت كمية بذاته الجوهرية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب لكن الاجزاء
المقدارية المنتزعة من ذاته الكمية المتمايزة بالفصل هي بعينها الاجزاء
الغير المتمايزة عند الوصل فالتوحد الحاصل قبيل الانحلال او التعدد الحاصل بعده
بالفصل راجعان الى نفس تلك العارض او بطلان ذلك فقط فلا
يؤثران في تبادل تلك الاجزاء حتى يحكم بان الاجزاء الوهمية المقدارية
التي كانت متمايزة عند الوصل غير الحاصلة بعد الفصل كما زعم المثابون
من ان الجوهر الممتد بطل بذاته وبطل ببطلانه تلك الاجزاء الوهمية ايضا
وجدت انفصالات جديدا ان بعد الفصل بل هي هي بعينها وانما التفاوت
في عارض الانحياز وعدمه وليس هذا العارض من مشخصات تلك الاجزاء
فان العرض المنضم للاوصل لم يكن مشخص المحل فلا يبطل تلك الاجزاء ببطلانه
كما لم يبطل به نفس ذات الجسم الجوهري الا ترى ان المجموع اي الجسم
نفس تلك الاجزاء سواء كان مع الوصل او مع الوصل او مع الفصل فهو هو
بعينه وان تبدل عارضه فلك ان تقول ان الذي من الجسم في حالة الفصل

والوصل نفس ذات الجوهر القابل وبقاؤه بعينه يوجب بقاء تلك الاخراء
وان تبدل عارض من العوارض سواء نسب ذلك العارض الى الاخراء او الى
نفس الجسم لكن ليس الجسم غير تلك الاخراء بل الجسم لما كان عندهم كما
بذاته ولا يعقل كميته الشيء بدون الاخراء المقدارية فالجسم عين تلك الاخراء
المقدارية ووجوده وجودها سواء كان بلا انحياز بين الاخراء كما في صورة الاتصال
او مع انحياز كما في الانفصال فالاخراء المقدارية انما هي الكمية الامتدادية
الجوهرية وهي بعينها الجسم الجوهري الكمي فكما ان الجسم الجوهري لم يبطل بالفصل
بل عارضه ذلك تلك الاخراء المقدارية الجوهرية لا تبطل به فان مقدارية تلك
الاخراء على ما كانت عليه قبل الفصل لا بغيرها وصل ولا يبطلها فصل فالانفصال
الوهمي انما ينافي اتصالا اضافيا بين تلك الاخراء والوهمية التي هي في الحقيقة
نفس الجوهر الجسمي الكمي لا نفس الاخراء فبقاء الجسم الجوهري الكمي بعد الفصل
بعينه بقاء تلك الاخراء لانها عينه فكما ان الانفصال لا يبطل ذات الجسم
بل عارضه ذلك لا يبطل ذات الاخراء بل عارضها ولعلك تقول عارضها بعينه
عارضه فكما ان تكثر الجسم بسبب الانفصال انما يكون ثانيا وبالعرض كما
عرفت ذلك تكثير الاخراء بسببه انما هو ثانيا وبالعرض باختلاف ذلك
العارض المسمى بالاتصال الاضافي ولا يوسوسك الوهم بان الاعتراف بوجود الا
خراء قبل الفصل كما هو بعده يوجب وجود اخراء غير متناهية حسب ما في قوة الجسم
من القسمة الى اخراء ذلك فليلزم المفاسد الواردة على الاطلاق ويلزم تناقض
البراهين المبطلة للتسلسل فانا ما اعترفنا بوجود الاخراء بالفعل متجاوزا عما

حين الوصل بل وجود ما هو وجود الجسم وهو متباعين هويته وكذا بعد الفصل الا
ان الفصل يوجب تمايزه والخبار افيما كما في الجسم لكن تمايزا و بالعرض كما مر
نعم يجب القول بان لها نطاقا من الوجود وهذا من خواص الكم بل من لوازم
بل من لوازم تشكيك المسية الكمية على ما زعم صاحب المذهب ولذا يكون
الاجزاء محلا للاعراض الغيبية كالسواد والبياض كما في الطبقة فان تلك الاجزاء
قبل الفصل وبعده تتصف بتلك الاعراض على شق واحد ويكون في
الحالتين موضوعات للقضايا الخارجية المتعددة من تلك الاعراض فليس
مثلها كمثل سائر الامتداد عيات سواء كانت اختراعية كالنيات الاغوال
الامتداد عية واقعية بان يكون لها منشأ وانتزاع كسوقية السماء فان
هذين القسمين لا يصلحان بان يصيرا موضوعين للقضايا الخارجية فلا يقال
فوقية السماء وكذا في الخارج بل بحسب الخارج فضلا من الاختراعي المحض
نعم يمكن جعل الثاني محمولا في القضية الخارجية لكن هذا بالنحو من وجود الاجزاء
هو بعينه وجود الجسم فلا تمايز بينهما الا بالاعتبار فمن حيث انه وجود جوهر
قابل لفرض الابعاد الثلث مطلقا فهو جوهر جسم مطلقا ولما كان كما بذاته
يصح تحليله الى اجزاء وهما وعقلية ويصح قسمة فكيته اليها الى نهاية يقف
عندها يلزمه اعتبار تلك الاجزاء فمن حيث تحقق تلك الاجزاء التي اعتبرت
فيه هو وجود الاجزاء له فالموجود حقيقة وبالذات هو الجوهر القابل للابعاد
ولذا لا يتغير قبوله الابعاد في الحالتين المذكورتين وهو كم بذاته قابل
بنفسه للقسمة الى الاجزاء المقدارية الا تفصيلية فكما في الخارج وهما وعقلا

الذهن ولذا لا يتبدل قبول تلك القسمة في الحالتين ويستحيل وجود جميعها:
متخارجة ومتمايزة بالفعل في الخارج فضلا عن الوجود الاخراري يجب من
مفاسد مذهب النظام ولا انتهاض حق البرهان المبطل لتلك التعدد العارض
بعد الفصل ليس لتعدد في ذاتها حتى يلزم تعدد الجوهر بل ثابتا وبالعرض
بعوارضها وبهذا التقرير لم يشعر عن القول بان للاخرار خطا من الوجود حتى
يصح كونها موضوعات للقصا بالمخارجة رادفع تشغب المستكين على الاتصال
بصورة البلقة بانه يلزم اتصاف موضع بعرضين متضادين والمشهور في
جوابه ان نفس الجسم باعتبار الجزئين يتصف بالضدين فلا منافاة
وذلك فاسد لان الجزئين من الجسم الكائنا انتزاعيين من القسم الاول
او الثاني فلا يصلحان موضوعين للقضية الخارجية فلا بد ان يلتزم ان الملحوظ
من الوجود اقوى مما في القسمين المذكورين من الانتزاعيات بل يصلح
موضوعات للخارجية دون الانتزاعيات من القسمين المذكورين فليس
سبيل الاخراء المقدار به سبيل الانتزاعيات المحضة سواء كانت مع
منشاء الانتزاع او لا ولا يخفى ان اللام الدال على بقاء امر من الجسم في
حالتي الفصل والوصل كما سنين بعد التسليم انما يدل على بقاء امر يبي الاستمرار
والاستمرار يلزمه ان يكون ذلك الامر بين الوجود في الحالتين فوجود الهيولى
وشتراكها وبقاءها غير معتوبها الانها بعد في حقاء لم تزد وجودها ولم تثبت
فالقول ببقاء ها في الحالتين والاكتفاء به يصادم دليل البقاء وكما سنكشف
هذا المعنى فلا محيص الا بالمصير الى القول ببقاء الامر المحتمل في الجهات الثلث

بنفسه وان تبدل عارضه الرابعة ان انفصال الجسم بعد اتصاله ليس اعداما له بالكلية
بجميع اجزائه وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم بذاته وكذا فرضه ابتداء
بدل الاتصال كيف والبداية شاهدة على ان الجسمين الحادثين بعد
الفصل ليس نسبتهما الى الجسم المتصل الاول كنسبتها الى الجسم الآخر غيره
ولذا يقال ان الجسم الاول المتصل صار جسمين منفصلين بالانفصال ولو
كانا حادثين من كتم العدم والعدم الاول بالمرة فالاصح ان يقال ان الجسم
الواحد صار جسمين بل يقال العدم الاول وحدث اخران من نوعه وكذا في
فرضه ابتداء بدل الاتصال لم يصح ان يقال وجد الاول منفصلا بدل الاتصال
الفطري بل يقال بوجد الاول ووجد اخران من نوعه وهذا بعينه كانعدام زيد
ووجود عمرو وبكر فلا يصح ان يقال في هذه الصورة ان زيدا صار عمرا وبكرا وهذه
المقدمة لكونها بديهية بعد الخصم البصير لا ينازع فيها فاذا تمهدت المقدمات
فنقول ان الجسم المفرد الجوهري المتصل في حد ذاته كما يثبت بالمقدمة الاولى
قابل للانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال بالمقدمة الثانية والجوهر المتصل
في حد ذاته لا يصح ان يبقى بعينه بعد الانفصال او فرضه ابتداء بدل
الاتصال بالمقدمة الثالثة مع انه لا بد من بقاء شيء من الجسم الاول
بالمقدمة الرابعة فما يثبت انعدام المتصل الجوهري لزم انعدام كل ما يكون
حالا فيه جوهرا كان او عرضا فلا بد من بقاء امر آخر جوهري يكون محلا
للاتصال حتى لا ينعدم بانعدامه اما جوهر نيه فلما عرفت انفادا ما كونه محلا
للاتصال فلانه لولاه وقد فرض انه لا يكون حالا فلم يصح ان يحصل منهما

الحقيقة الجسمية الوحدانية المنفصلة قطعا وهو المسمى بالهيولى الاولى هو المطلوب
وانت بعد ما دريت فساد المقدمات الممهدة سوى الرابعة عرفت فساد
الاشباح فلا نشتغل بذكره لكنه بحسب التنبيه على اختلال في المقدمة
الرابعة وذلك انا بعد تسليم انه لا بد ان يبقى من الجسم شئ بعد الانفصال
وقد اوعيتم الضرورة والبداهة فيه كما سيقول ذلك الامر حكمتم ببقاءه
اما ان يكون معلوما بالشهادة الضرورة بديهيا بالوجود عند الاتصال ذلك
يكون معلوما بالوجود ومشاهدا بالضرورة بعد الانفصال فيكون الحكم ببديهة
بقاءه بعد الانفصال صحيحا ولكن يخفى عليك ان المعلوم بالضرورة
والبديهي الوجود في الجسم ليس الا بعض اعراضه المحسوسة بالذات او
نفس الجوهر الممتد القابل للابعاد المحسوس بالعرض فنقول ان الامرين كانا
قابلين لحكم العقل بالبداهة ان صح لنا بديهيان عند الوصل وجودا فيحكم
ببقائهما ان صح لك عند الفصل وقد حكمتم بانعدام الجوهر الممتد المحسوس
المحسوس ويلزم منه انعدام تلك الاعراض المحسوسة بالذات لكونها
تابعة له في الوجود واما ان لا يكون معلوما بالضرورة بديهيا بالوجود
في تينك الحالتين بل يكون وجوده واما ان لا يكون معلوما بالضرورة
بديهيا بالوجود في حالة الوصل وذلك وجوده بعينه في حالة الفصل محتاجا الى
البرهان ولم نعلم بعد ما شان ذلك الامر وكيف هو الا بعد تمام البرهان
ولم يتم بعد الا بعد تسليم المقدمة الرابعة على حسب ما ادعاه المستدل وهو على
حسب ما ادعاه بعد في خبر الخفاء وذلك كالهيولى التي حكمتم ببقائها بعد الفصل

فاعلم

فالحكم ببداهة بقاءه وضرورة اشتراكه في الحالتين عجيب جدا فان الامر
الذي ليس وجوده بديهيا لا يصح ان يحكم ببداهة بقاءه الا بعد تمام البرهان
او لا على وجوده ولم يتم بعد فكيف يصح الاستدلال ببداهة بقاءه
على نفس وجوده فانه يفضي الى نوع من المصادرة الا ترى ان القدر
البديهي ليس الا ان نشاهد من الاجسام مثلا الاجسام التي بيننا كالكواكب
والارض مثلا اذا طرء عليها الانفصال نعلم قطعا بضرورة شهادة
البداهة ان الجسم المتصل الاول لم يبطل بالبرة بتمامه ولم يحدث الجسمان
الحادثان بعد الفصل بتمامهما من كتم العدم وذلك لما لهذا البداهة بين
المتصل الاول والمتصلين الاخرين الحادثين من اشتراك امر اكثر كما
نشاهده مشاهدة بالذات او بالعرض قبل الفصل ونعلم وجوده قطعا فنحكم
ببقاء امر بعينه واشتراكه الحالتين بالبداهة فنحن نساعدكم في دعوى البداهة
لبقاء شيء بعينه في الحالتين ان كان على هذا النحوى يكون دعوكم في الامر
المشهود المحسوس بالذات او بالعرض مما نعلم وجوده بالبداهة في الحالتين
وليس علينا ان نساعدكم اذا ادعيتم بداهة بقاء امر لا نعلم وجوده بعد لا
بالبداهة وهو ولا بالبرهان عليه لانه لم يتم بعد فالمقدمة الرابعة المأخوذة
عند الاستناح على خلاف ما اخذت عند التمهيد فانه اذا رجع حكم بديهة بقاء
امر اخر الى البديهي الاولي كما نظم عند الاستناح فكيف يسلم الخصم بداهة
بقاءه بهذا الوجه فان الخصم المتعرف بهذه المقدمة بالبداهة كما ذكرنا
انما كان معترفا على سبيل البداهة اذا كان حكم البقاء فيما شاهده بالبداهة

من الجوهر المتصل او بعض اعراضه سواء كانت المشاهدة بالذات او بالعرض
حين الاتصال وكذلك بعد ذلك بعد الانفصال وليس امر آخر فيه معلوما
بالبداهة حتى يحكم بغيره بالبداهة مما سميتموه بالهيولى وقد حكمتم الجوهر المتصل
مع اعراضه وانما نسبته الاتصالين الحادثين بالانفصال واعرضهما الى
الاتصال الاول واعراضه محض نسبة الاعداد عندكم فان الاتصال الاول
باطل بالانفصال وكذا ما فيه من الاعراض لحدث اتصالان آخران
مع اعراضهما بالاعداد السابق اللاحقين كما هو مذهبكم وما نجد من بقاء
الجوهر الممتد الاول واعراضه حكمتم عليه بانه من احكام الوهم لسبب تماثل
وتشابه بين الامتداد الاول واعراضه وبين الامتدادين الحادثين واعراضهما
فلما كان هذا الحكم الذي كان ضروريا عندنا من اغلاط الوهم عندكم فلقائل
ان يقول ان الجسم بعض الممتد الجوهري وليس معنى آخر فيه سواه وبطريان
الانفصال تيقدم الممتد الجوهري وليس معنى اخر فيه سواه وبطريان الانفصال
تيقدم الممتد الجوهري وتتبعه اعراضه وهو بعينه انعدام الجسم بالمرة:
وتتبعه اعراضه لان الجسم بعض الجوهر الممتد واعراضه هي اعراضه وما نجد من
بقاء شئ من الجسم الاول في الجسمين الحادثين بالانفصال انما هو من
اغلاط الوهم لسبب تماثل وتشابه بين الاول وهذين الحادثين وانما
بينهما نسبة الاعداد فقط كما قلتم في الاتصال الاول واعراضه بالنسبة الى
الاتصالين الحادثين واعراضهما بعينه وعلى الفارق وجه الفرق بين
الحملين لنتظر فيه فح لا حاجة الى امر آخر سوى الممتد الجوهري فيما سميتموه

بالهيولى الاولى كيف والحكم بوجودها وبقاء الابقى فى شئ لا نحن فيه من ان
نبنا وتسليم المقدمة الرابعة على البداهة وتلك البداهة انما تتاتى فيما يكون
بديهيا شاهدا معلوما بالضرورة حتى يقال ان ذلك الامر بديهى الوجود
بعينه فى حالتى الفصل والوصل فيكون بديهى الاشتراك والبقاء فى
الحالتين ووجود الهيولى التى عندهم ليس بديهيا اصلا فضلا عن بداهة
بقائه فى الحالتين فظهر ان استنباح بقاء الهيولى من المقدمات
المهدة بصادم تسليم الرابعة من تلك المقدمات واما قولكم البداهة
شاهدة على ان نسبة الجسمين الحادثين بعد الفصل الى الاول ليس
كنسبتها الى جسم آخر غيره الى اخر ما ذكر فمسلم لكن مال هذا ان الجسم
الاول بعد الجسمين الحادثين بالفصل دون الجسم الآخر غيره فلذا اختلف
نسبتها الى الجسم الاول والى جسم آخر غيره ثم ان هذا الذى ذكرناه كل
انما هو الزامات عليهم على طريق النقض او المعارضة بالقلب لا ان الحق
عندنا ان الجسم يبطل بالانفصال بالمرة فان ذلك لم
يذهب اليه ذاهب فان المادة الباقية بعد طرو الفصل بالمعنى الاعم لم ينكره
احد فعند المتكلمين الجواهر الفردة هى المادة بمعنى اعم وعند جمهور اهل
نفس الاجسام الصغار الصلبة وعند الاشراقيين نفس الجوهر الممتد الباقى
بعينه بوحدته وشخصيته الذاتية دون العارضية وعند المشائين نفس الهيولى
الاولى التى مر ذكرها نعم يلزم على مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى العدم
الجسم بالمرة فانه لما قال ان الجسم منقض بالفعل وهى القسمة اخرا الى

الجزء الذي لا يتجزى ولم يكن الجزء موجودا بالفعل حين الاتصال وليس في
الجسم امر سواه فيما الضرورة بيطل الجسم بالمرة بالانفصال لكونه نفس
الاتصال البحت فحدس مما ذكرنا ان الحق في هذا المقام مع الاشراقيين فان
المعنى الذي يصدق عليه انه ممتد قابل للابعاد الثلث مجانا بدو وجوده
بداهة فاقة بعينه بعد الفصل وانما بطل عارض من عوارض ذلك وهو
كون الاجزاء المقدارية منه بحيث ليس لها حد بالفعل بل بالقوة القريبة
اما بعد الفلك والفصل الخارجي او بعد اعتبار الاذهان حد مشترك فيه والحكم
ببداهة البقاء الباقي من الجسم كما في المقدمة الرابعة مقصور عليه واما ارجاع
حكم البقاء الى امر موجود في غير البقاء محتاج الى البرهان فكيف يحكم ببقاء
بداهة وكيف يصح استدلالهم بمعونة بداهة بقاءه على نفس وجوده :
فانه ضرب مصادرة وان شئت قلت تقرير اخصر على المقدمة الرابعة
ان قولكم انفصل الجسم بعد اتصاله ليس اعداما له بجميع اجزائه وايجاد
الجسمين آخرين من كتم العدم بداهة محصله دعوى البداهة في بقاء
جزء من الجسم المتصل بعد الانفصال فنقول ان اردت بالجزء الباقي بداهة
الامر الذي تشاهده بداهة فيه من معنى الممتد في الجهات الثلث الذي
كان معلوما بالضرورة حين الوصل فسلم لكنه خلاف مدعاكم فلا ينفع
المقدمة الرابعة في استدلالكم على الهيولى لان الكون ببقاء الجوهر الممتد
ينافي وجود الهيولى التي انتم في صدد اثباتها وان اردت بالجزء الباقي
بداهة امرا سوى ذلك المعنى الممتد في الجهات يكون داخلا في حقيقة

الجسم فلما لم يكن وجوده بديهيا كيف يحكم ببداهة بقاءه ثم كيف يستدل
به على نفس وجود ذلك المعنى ثم ه اشكال مشهور قوى على التقابلين با
الهيولى الاولى وتقدم مقدمات العقوا عليها الاولى ان الاتصال الذا
فى الجسم لما كان امرا جوهريا وهو المسمى بالصورة الجسمية كما مر يجب ان
يكون مقدما بالبية والوجود المطلق على بية المحل الذى هو الهيولى الاولى
بل على شخصه الهيولى ايضا لان مرتبة الطبيعة فى كل شئ مقدمة على
مرتبة الشخصية وذلك لما تقرر فى موضعه من ان المحال فى كل شئ الصور
مقدم بالبية والوجود على بية المحل كما ان المحال العرضى متاخر بمبية عن
المحل بل ذلك هو وجه الفرق بين المحال الجوهرى والعرضى والثانية ان
الصورة الجسمية لشخصها ووجود الفرق بين المحال الجوهرى والعرضى
والثانية الشخصى متاخرة عن شخص الهيولى لكونها حالا فيها محتاجا فى
شخصها ووجودها الى المحل المحضوض ويلزم من ثابتين ان وجود
طبيعة الصورة مقدمة على وجود شخصها بدرجتين لتقدمها اولا على
الهيولى وتقدم الهيولى الشخصية على شخصية الصورة وان شئت قلت
ثلثة درجات لما عرفت ان مرتبة الطبيعة على الشخصية فى كل شئ مقدمة
على شخصها فيكون وجود الصورة المطلقة مقدما على وجود الهيولى المطلقة
وهو على وجود الهيولى الشخصية وهو على وجود الصورة الشخصية والثالثة ان
حاجة الشئ فى مرتبة الطبيعة الى شئ آخر توجب حاجة جميع المراتب المتاخرة
الى ذلك الشئ والحاجة الثابتة فى شئ الى شئ آخر نظرا الى خصوصية مرتبة

متغنية متاخرة عن الطبيعة الغنية عن ذلك الامر لا نفضي الى ان يحل
نفس هيئة الشيء محتاجة الى الامر الرابعة ان الامر الحال بما هو حال في مرتبة
حلوله يجب ان يكون محتاجا الى المحل تعالى بمعنى ان الحلول ان كان في مرتبة
في مراتب الامر الحال يجب ان يكون ذلك الامر بحسب وجود تلك المرتبة
تعالى ومحتاجا اليه كيف ولما كان معنى الحلول عندهم كون وجود الشيء
في نفسه هو وجود لغيره او كون الشيء مختصا شيء ما عتاله يجب ان يكون
الامر الحال بما هو حال وجوده في نفسه هو لغيره ويكون هو ناعتا لمحله فلو كان
شيء في مرتبة ما من المراتب غنيا عن شيء ومستقلا عليه وفي بعض المراتب
المتاخرة عن تلك المرتبة لم يغنيا او المتقدمة يكون محتاجا اليه وتعالى
فنسبة الحلول الى تلك المرتبة المتقدمة او الغنية متاخرة انما يعقل الحلول
في المرتبة المتاخرة حقيقة لانها هي التابعة للمحل دون الاولى وبالجملة الامر
الدال على انه لا بد ان يكون الحال محتاجا الى المحل انما يدل على ان يكون
الحال بما هو حال وبحسب مرتبة حلوله محتاجا اليه ان يكون حالا في مرتبة
متقدمة وبناء الحاجة في مرتبة المتاخرة عنها بدرجتين او درجات وهل
يتدرج كما يقال ان الشيء فدخل في محله وهو غير محتاج اليه لكن سيكون
له حاجة من بعد واذا لم يكن له حاجة عند الحلول كيف يتصور حلوله مع
ان المعنى للحلول الا كون وجود الشيء في نفسه وجود الغيره وناعتا له وهذا
هو التبعية والحاجة في الوجود وليس مناط الحلول غير تلك التبعية واما حاجة
الشيء في التحيز والوضع تحقيقا او تقديرا كما قد يعتبر في الحلول فهو الذي لا يتصور

فيما نحن فيه فان الصورة الجسمية ليست محتاجة الى الهيولى فى الوضع والتحيز لا
بحسب شخصيتها ولا بحسب الطبيعة لانها مجردة بذاتها بل الامر بالعكس فلا تتصور
حصول الصورة بحسب الطبيعة المتقدمة الغنية عن الهيولى قبل مرتبة حلول
شخصية الصورة بل الحلول للطبيعة الا بعد اعتبار شخصها فاذا قطع النظر
عن مرتبة حلول شخصية الصورة بل الحلول فلنظر الى ذاتها بلا شخص فنى هذه
المرتبة علة لوجود المرتبة علة لوجود الهيولى متقدمة عليها فكيف يكون
حالها بحسب هذه المرتبة كونها محتاجة الا ترى انه يلزم كونه علة متقدمة بحسب
تلك المرتبة على الهيولى كما عرفت ويكون محتاجة اليها بحسب تلك
المرتبة ايضا لكونها حالة بحسب تلك المرتبة فما يكون علة بحسب مرتبة
يكون معلولا بحسب تلك المرتبة وهو خلف ومحصل ذلك كله ان الصورة
المطلقة قبل اعتبار الشخصية لا حلول لها سوى حلولها فى مرتبة الشخصية
ولما كان مرتبة الطبيعة تامة متقدمة على الشخصية بدرجتين او اكثر كما مر فليس
لتلك المرتبة خط من الحلول الا فى الدرجة المتاخرة الا لحقة نعم احكام الافراد
قد تنسب الى الطبيعة كما فى جملة المتقدمين لكن لا يلزم منه كون الطبيعة
فى مرتبة ذاتها متبالها فى تلك المرتبة بل يصح كونها محكوما عليها نظرا الى
اتحادها والطبيعة والفرد وفرق ما بين كون الشئ متبالا المحكوم عليه ولو كان
متبالا فى تلك المرتبة لكان جميع الاحوال الثابتة للفرد ثابتة للطبيعة بحسب
مرتبة الطبيعة من حيث هى فيكون الطبيعة هى الكلى الطبيعى بحسب نفسه كالانسان
مثلا متشخصا بشخص زيد فى مرتبة كونه كليا فيلزم كونه كليا وجزئيا بحسب مرتبة

واحدة وهم انما جوزوا كون الشيء واحدا كليا وجزئيا بحسب مرتبتين لا بحسب
مرتبة واحدة فالقيل يجوز ان يكون شيء واحد كليا وجزئيا في مرتبة واحدة
بحسب اعتبارين قلنا ذلك هو مقصودنا فانك لما اعترفت ان الكلية
انما يكون باعتبار والجزئية باعتبار اخر فكلامنا في ذلك الاعتبار وهو المسمى
بمرتبة الكلية عندنا فلا يكون لذلك الشيء ذلك الاعتبار جزئية وانما
ينالي له جزئية في اعتبار اخر فلك فيما نحن فيه طبيعة الصورة باعتبار ما لها
تقدم على الهيولى وغنى عنها لا يكون محتاجة بذلك الاعتبار يصح حلولها
في الهيولى في ذلك الاعتبار بل انما يكون محتاجة اليها في مرتبة متاخرة
بدرجتين وهو مرتبة الشخصية فيكون حلول الطبيعة بحسب هذه المرتبة
المتاخرة فالطبيعة منحلة للحكمين غير محتاجة وغير حالة بحسب احدهما
المتقدمة ومحتاجة وحالة بحسب الحكم المتاخرة وهو المطلوب هنا و
الخامسة ان الهيولى ليست في ذاتها متصل ولا منفصل ولا متحيز انما لها
هذه الاحوال من قبل الصورة الجسمية كما تقرر عندهم والسادسة ان
ما لا يكون متصلا وممتدا بذاته ولا متحيزا بذاته انما يكون له الاتصال والا
متداد والتحيز بواسطة حلوله في شيء متحيز متصل بالذات كالصور النوعية وسائر
اعراض الجسم او بحلول متحيز متصل بالذات في ذلك الشيء كما قالوا فيما نحن
فيه من ان الهيولى انما يصير متصلا وممتدا ومتحيزا بحلول الجسمية فيها فان
الامر الغير المتصل الغير المتحيز قائم قيامه ومقارنة بمتصل متحيز بالذات او قيام
متصل متحيز به كيف يتصور كونه متصلا به ومتحيزا فيه انما يكون بين وجودهما

اذن تفارق محض فكيف ناخذ الاتصال والتحيز فيقول الهيولى بحسب
وجودها سواء اخذ مطلقا او مخصوصا اذا انظر الى نفس ذاتها يكون بلا اتصال
وتحيز بالمقدمة الخامسة فانما ياخذ الاتصال والتحيز من قبل حلول الصورة
بالمقدمة السادسة فهو اما من الصورة الشخصية فهي متاخرة عن الهيولى
الشخصية والمطلقة بالمقدمة الثانية فكيف ياخذ منها وقد سبق ان
ما لا يكون متحيزا او متصلا في ذاته لا يكون متحيزا او متصلا في مرتبة متاخرة
واما من الصورة المطلقة وهي المطلقة وهي مقدمة على الهيولى بالمقدمة
الاولى في ذلك الاعتبار لا تصلح ان يكون حاملة الهيولى لان حلول شيء
باعتبار مرتبة لا تتصور بدون حاجة بحسب تلك المرتبة بالمقدمة
الرابعة وهي بحسب اعتبار تلك المرتبة علة للهيولى المطلقة والمخصوصة
فكيف تكون محتاجة اليها وحاجة مرتبة شخصية الصورة لا تسري الى
مرتبة طبيعة الصورة بالمقدمة الثالثة فاذن لم ياخذ الاتصال الا من امر
لم يعتبر حلولها فيه ولا حلولها فيها وذلك غير معقول كما ينهك عليه المقدمة
السادسة ولو جوز كون الهيولى لموجودها الشخصي غير متصل او غير متحيز بالذات
لكن يصح لها الاتصال والتحيز من قبل الصورة الشخصية المتاخرة عنها فيعارض
بمثل ما ورد على صاحب التلويحات فان الهيولى في مرتبة وجودها المتقدم
على الصورة الشخصية قابلة للاشارة الحسية فيكون من قبيل الجواهر الفرد اولا
فيكون من قبيل المجردات وكلاهما لا يصلحان ان يصيرا متصلين من بعد كما مر
من قبل فتذكره وبالجملة كما لم يصح اخذ الاتصال من شخصية الصورة لا يصح من

من طبيعتها ايضا لان الطبيعة بما هي هي لا حلول لها في تلك المرتبة لان حلول
مرتبة فرع حاجتها فاذا لم يكن في تلك المرتبة حلول لم يصح اخذ الاتصال
بحسب تلك المرتبة والقول بان المطلق حال ويكفي للحلول حاجة المطلق في
ضمن الشخصية المتاخرة عنه فهو قول بان الشيء قد حل في محل من قبل لنظرا
الى انه سيحتاج اليه بعد تحقق الحلول بدرجتين او اكثر وهذا كما ترى لذلك
قد عرفت انه لا معنى للحلول الا نفس الحاجة والتبعية فتاخر الحاجة عن الحلول
بدرجة غير معقول فضلا عن الدرجات ثم لما انجر الكلام الى الغنى الحلول فلا
باس بان نذكر ما ينكشف به حاله وما ينتفع عليه من بعض انواع الحمل
فاعلم انه قد ذكر في غير تعريفات ميس لبعض منها حالية عن الاحتمالات
فلا نشتغل بذكره وقد عرفت بالاختصاص الساعت وهذا التعريف ان
كان اولى من التعريفات الاخر لانه لا يرد عليه الكثير مما يرد على غيره لكن
يشكل عليه بانه لما كان الاختصاص الناعت للتابعية بعد مجهولا انما تعرف
بنفس الناعتة اي كون الشيء مجهولا على اخر وذلك بان كلما وجد فيه
صحة الحمل يحكم فيه بالحلول فهو لازم مساوٍ وعكسه فرجع تعريف الحلول
الى نفس المحمل المتعارف فكانه قيل الحلول هو ما به يصح الحمل فان اريد
مطلق الحمل المتعارف فيشتمل حمل الانواع على الاشخاص والمطلق على
المقيد وليس هناك حلول قطعا بل الموضوع بشرط شيء والمحمول لا بشرط
شيء فهناك ليس مناط الحمل سوى هذا المعنى فلا بد ان يراد حمل العوارض
على المعروضات ولا يعرف المعروض الا بالحلول وهذا دور صريح الا ان يراد

حمل الخارجيات بلا اعتبار تقييد العروض فحمل بعض الخارجيات على شيء دون
البعض لا يمتاز ولا يدرك الا بالحلول فرجع الدور ونعم ما قال ان معنى الحلول
هو الاختصاص الناعت لوجه يمتاز عما عداه معلوم لنا وان لم نعلم بكنهه لو
بين ذلك الوجه ولو على سبيل بيان الشيء بالخاصة من والرسوم لكن لم يبينه
ولم نطلب كنه هيئة الحلول والاختصاص بل انما نطلب خاصة من خواصه او
رسما من رسومه فلا ينفع قوله هذا فيما نحن بصدده ما لم يبين ذلك فان
قيل للام معرفة الحمل موقوف على معرفة الحلول فانهم ما عرفوه بالحلول
بل باتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود نعم قد يتوقف الحمل على نفس الحلول
وذلك في حمل العرضيات لكن لا يتوقف معرفة الحمل على معرفة الحلول فان
الحمل مما تعارف بين الكافة حتى البله والصبيان يحملون الذاتيات و
الخارجيات ولا يعرفون ان الحلول ما هو قلت ان اريد بالحمل في تعريف
الحلول مطلق الحمل بحيث يشمل حمل الانواع على الاشخاص فلا يطرد كما عرفت
انفا وان اريد حمل الخارجيات بالتعريف المذكور وان كان مطلق الحمل
لكن المراد في تعريف الحلول لما لم يكن مطلق الحمل بل بعض انواعه وهو حمل
الامر الخارج عن الموضوع عليه وما كان مناط الحمل في النوعين منه على اتحاد
في الوجود بين المتغايرين ذهنا كما يفيده التعريف المذكور فوجب معرفة كيفية
اتحاد الوجود المتغايرين حتى يعرف الحمل ثم يعرف الحلول فنقول اتحادهما
وجودا فيما يكون المحمول ذاتيا كما في الانواع بالنسبة الى الاشخاص معلوم لنا
فان وجود الشخص ليس شيء زايد على نفس طبيعة النوع بل الحق على تقدير وجود

الكلى الطبيعى ان الطبيعة من حيث هى هى الموجودة وليس للشخص وجود على حدة
فاذا اعتبرت مع بعض شخصاتها سميت شخصا واما اتحاد المتغايرين فى
الوجود اذا كان غير ما ذكر كالعوارض المحمولة بالنسبة الى الانواع المعروضة
او بعض الذاتيات كالنوع بالنسبة الى البعض الآخر منها كالفصل بالنسبة الى الجنس
فليس بيّن وانما الكلام ههنا فيه فلنتظر المحمول الابعد بيانه فان اريد
به الاتحاد حقيقة بين وجودى العارضة والمعروض ومن وجودى الفصل
والجنس فغير معقول فان تعدد الوجود ووحدته بالعيان مما رصيف البديهة
من البديهيات فاتحاد الوجود حقيقة غير متصور الا باتحاد المتباينين
او الهويتين واتحاد الاثنين مطلقا ممتنع لانهما ان بقيا مثنين وهويتين
اثنين كما كانا نظرا الى ذاتهما مع قطع النظر عن هذا الاتحاد العارضى
فبهما اثنان فلا اتحاد حقيقة وان لم يبق احدهما او كلاهما فقد العدم
احدهما او كليهما وبين العدم والملكة والطارئ وما قد يقال ان بجزء الجنسى
والفصلى اذا اخذ بشرط شئ كانا متحدين بالوجود بل عين حقيقة النوعية
المحصلة الموجودة بوجود واحد واذا اخذ بشرط لا شئ كانا متغايرين
بالوجود كسيمياى حمادة وصورة كاسيمان لا بشرط شئ جنس وفصل
وجزء عقليا محمولا كما زعمه القائلون بالتركيب الاتحادى فى المهيات الحقيقة
فذلك بطل ان اراد وا به الاتحاد حقيقة كما عرفت والا فيرجع الى المذاهب
الآخر على ان تعدد الاعتبارات فى شئ واحد خارجى او توحد اعتبارات فى اشياء خارجية
لا يوجب تعدد ا واختلافا فى وجودها الواقعى بحسب الواقع فى الخارج ولا يوجب

توجد فيها بحسب الخارج والتوحيد الاعتباري الطبيعي بحسب الذهن لا ينكره القائلون
بالتركيب الانضمامي ايضا فلا يصح ان يجعل عليه لانه يرتفع النزاع بين العرفين
على هذا التقدير وان اريد باتحاد الوجود في تعريف المحل هو الوحدة الطبيعية
المحاصلة بين اجزاء المتية في المركبات الطبيعية وبهذه الحيثية اخذ في المحلول فمنع
انها لا تشمل حمل العرضيات على الانواع وحمل العرضيات بعضها على بعض لا شك
ان الوحدة الطبيعية عبارة عن حاجة للاجزاء بعضها الى بعض ولا نعني مطلق
الحاجة لانها يوجد في كل معلول بالنسبة الى علته بل افتقار يتحقق به الحلول فرجع
الى الدور وان اريد باتحاد الوجود كون احدهما تابعا في الوجود للاخر فهذه التبعية
ليست في الوجود مطلقا لانها لا تشمل سائر المعلولات بل الافتقار في
الوجود مع كونه تابعا في الوضع ولو بتقدير لا تشمل حلول الصفات في المجردات
فهذا صحيح لو لم يلزم خروج احوال الهيولى الاولى بالصورة الجرمية فانها ذات
وضع بالذات للهيولى سواء اخذت مطلقة او مخصوصة اما الاولى فلما صرحوا
به من الصورة المطلقة هي التي تقيد التحيز والاتصال في الهيولى ولولاها لم يكن
الهيولى مستعدة للوضع والاتصال مما بعدها بعد مرتبة وجودها كما مر مفصلا
واما الثانية فلان المطر لما كان ذا وضع مستعدة بالطريق الاولى فلان
زيادة التشخص على الطبيعة المتحيزة بالذات لا يجعلها غير متحيزة بل يؤكد ذلك
كما يشهد به الضرورة فلم يكن من جانب الصورة الا الحاجة في الوجود الشخصي
فقط واما في التحيز والوضع فالامر بالعكس والحاجة في الوجود الشخصي بالفرد
لا يوجب الحلول كما مر انه لا يضر ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان ما اختاره

بعضهم في تعريف الحلول بكون وجود الشيء في نفسه وجوده لغيره تحرزا عن الاستكمالات
الواردة في تعريفاته ليس بسديد فان كون وجود الشيء في نفسه لغيره اما عبارة عن
مطلق حاجة ذلك الوجود الى الغير فكل معلول حاجة او عبارة عن التبعية في الوضع
مع حاجة الوجود الشخصي فالنقض بالصورة الجرمية وارد ويمكن ان يوجه لتصحيح التعريف
بان مالهما كون الشيء الشخصه محتاجا في الوجود الى شخصية الاخر مع اتحادهما في الوضع
بدون اخذ التبعية في الوضع من جانب المحال فيشتمل حلول الصورة الجرمية
لكن يرد عليه النقض بالعرضين القايمين بمحل واحد لكن احدهما محتاج بشخصه
الى شخصية الاخر كالضحك والتعجب مع اتحاد الوضع الذي لهما ولو بالعرض
فصدق التعريف عليه مع انه ليس بحلول بينهما ولو زيد في التعريف قيد اخر وهو
ان مع اتحادهما في الاشارة يكون احدهما اذا وضع بالذات سواء كان هو
المحل كما في سائر الاعراض او هو الحال كما في حلول الصورة الجرمية والعرضان
المذكوران اذا وضع لهما بالذات بل بالعرض نظرا الى ذلك المحل المشترك
اندفع هذا النقض لكن يرد عليه ان بعض الاعراض قد يحل في بعض كالسرعة في
الحركة وامثال ذلك والوضع لواحد منهما بالذات ولو عرف حلول شيء في
شيء بكون الاول محتاجا بشخصه في شخصيته مع اتحاد في الوضع اما بان
يكون الاول قد وضع بالذات كما في حلول الجسمية او الثاني كما في حلول بعض
الاعراض التي في المتحيزات او يكون كلاهما مستفيدين للوضع عن ثالث
لكن استفادة الاول للوضع من الثالث قبل استفادة الثاني بواسطة الاول
كما في حلول بعض الاعراض في بعض فلا يخلو عن حزازة الكلفات الزايدة

التي لا يتحملها التعريفات وبالجملة بمفتاح الحلول لا يخلو عن تعذر وظني ان كلية
بأس من قولهم بحلول الصورة الجرمية والسيولي والا لم يكن فيه كثير خلل ومن ههنا
ظهر ان معاد الحمل المتعارف في ما سوى حمل الانواع على الاشخاص ليس اتحاد الوجود
حقيقة بل المعنى به نفس الحلول فليس الحمل فيما سوى الانواع على الاشخاص
الا حكاية الحلول فما في الواقع من الحلول هو المطابق بالفتح وما في الذهن من
الحمل هو المطابق بالكسر لكن المعتبر في العرف والاطلاقات التوسع في الحلول
فيصح الحمل اذا كان المحمول نفسه حالا في شيء فيصدق منه اسم يحمل عليه كما في حمل
الاعراض المعقولة على الاجناس سيما اذ يكونا حالين في محل واحد كما في حمل بعض
الاعراض على بعض كالضاحك والكاتب او يكون احدهما حالا في جزء الآخر
او يكون محلا لجزء الآخر كما في حمل الفصول والاجناس على الانواع وهذا
هو مفاد الحمل في العلوم والمحاورات وما قالوا ان المحمول اذا اخذ بشرط
شيء كان متحدا حرفا مع الموضوع فلا يحمل وان اخذ بشرط لا شيء فهو
يتغاير محض فلا يحمل ايضا لان الحمل يوجب التغاير والاتحاد معا لكن بجهتين
فالصحيح للحمل هو اعتبار الشيء لا بشرط وهو بجميع وينك الاعتبارين فاعتبار
الشيء بلا بشرط قبل الحمل لانه منظر الى الاول ومعاير نظرا الى الثاني
فتعلم لكن ليس حال هذا الاتحاد الاتحاد في الوجود حقيقة كما عرفت ولو كان
كذلك فقد علمت ان تعدد الاعتبارات بحسب الذهن في شيء لا يجعل
الواحد متعددا في الحقيقة والوجود الحقيقي والا لانعكس بل المراد بالاتحاد وسيبه
هو الاتحاد مجازا وسببه كذلك وانما هو نفس الحلول واعتبار شيء لا بشرط شيء

وجوده هو اعتباره بشرط محمله وهو المعنى بالاتحاد المفاد من قولنا اذا اخذ
بشرط شئ فهو متحد واعتبار الشئ منفصلا عن المحل هو اعتباره بشرط لا شئ
فهذا الاعتبار ناف عن المحل وهو طرو واعتبار الشئ لا بشرط مطلقا معناه اعتباره
بحيث يصح الاعتباران المخصوصان فهذا الاعتبار الجامع بين الربط المحمول وسلبه
يصح للمحل ولعل هذا هو المقصود بهم من هذه الاعتبارات الثلث والا فلا دخل للاعتبارات
الذهنية في حمل الواحد الحقيقي متعددا لك او بالعكس وما يقوم من ان حمل الذاتيات
بعضها على بعض او حملها على الانواع حمل بالمواطاة بخلاف العرضيات فانها
محمولة بالاشتقاق فهو ايضا في حيز المنع فانه ما لم يحل التركيب الاتحادي في
الهويات الحقيقة كما عرفت ولا اعتداد بالاجزاء التحليلية ولا نها في حقيقة
عرضيات بالنسبة الى الهيئة التي هي اجزاؤها يبقى التركيب من الانضمامية وهو
الذهب الحضور وعليه بناء استلزام التركيب الذهني للخارجي حقيقة لبطلان
التركيب الاتحادي فاذن اجزاء الهيئة نسبة بعضها الى بعض هي نسبة
العرضيات الى معروضاتها فكيف يحمل مواطاة ولذا لا يصح ان يقال البياض
اتصال بل يتصل ولا يصح ان يحمل ان ينطق بل ناطق واللون ما قابض البصر
لا قابض وكذلك الحال بالنسبة الى هيئة المركب لانه لما لم يمكن مناط الحمل اتحاد الوجود
حقيقة بل نفس الحلول اما في نفس الموضوع كما في هذه الامثلة او في جزء
الموضوع كما يتهاك من قيل فلا يصح الحمل مواطاة كما لا يصح على نفس الاجزاء
ولو كان الحلول موجبا لحمل المواطاة كان حمل احد الجزئين على الاخر اولى
بالمواطاة لان الحلول حقيقة للاحد الجزئين في الاخر وانما نسب الى الكل

بواسطة جزئيه ولذا لا يقال الجسم اتصال على تقدير مركبه من جوهرين كما ذهب
اليه المشاؤن بل متصل والحكماء حملوا نفس الاتصال ضمنا على الجسم على مذهب
الاشراقيين وذلك لان الجسم نفس الاتصال عندهم لا متركب فيه ولذا
لا يقال الانسان ناطق بل ناطق الى غير ذلك نعم قد يحمل بعض الذاتيات
على الذات بالمواطاة فتطلق به ما تطلق كما يقال الجسم جوهر او السواد كيف
الى غير ذلك لكن ذلك بسبب ان معنى الجوهر الذي صرفوه عنوانا خاصا
للجواهر اخذوه بحيث يرجع مفهومه الى المفهومات الاشتقاقية وان لم يكن
نفس الصيغة من المشتقات لانهم فسروا الجوهر بالهيئة التي اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع فليس معناه معنى المبدئية وهكذا في الكيف
وامثال ذلك وههنا عدة مسائل من باب الحركة الاولى في وجودها تقول
الحركة تطلق عندهم على معنيين الاول التوسطية وهي حالة بسيطة غير قارة
مشتركة من المبدء الى المنتهى تابعة للمتحرك ما دام التحرك موجودة في كل
آن وفي كل جزء من زمان التحرك وهي الحركة المقسرة بالكمال الاول تارة
بالقوة من حيثية ما بالقوة وهذه هي التي ينبغي ان تطلق اسم الحركة عليها
بل هي الحركة حقيقة كما قد يشير اليه كلامهم والثاني القطعية وهي الامر الممتد
بامتداد المسافة او ما يجري اجراها المنطبق عليها بحيث ينقسم حسب
حسب الغير قارة وهي امر غير قار بالذات بحيث لا يجتمع اجزاؤه المفروضة معا
المتقدم فيها امر غير ثابت بثبات للمتحرك في نفس مجموع زمان الحركة ويمتد
ينقسم حسب انقسام الزمان كما ينقسم بانقسام المسافة وقسمة طواحد

من هذه الثلثة يوجب قسمة الاخر كذلك على حسب قبوله وذلك بحكم انطباق
بعضها وانما يتالى ذلك لسيلان التوسط على الامتداد والمسافة او ما يجري مجراها
فاما ان يعني بكونه ممتد الفعل امتداد المسافة مما تعلقت بالحركة التوسطية
فيكون القطعة مركبة من التوسطية والامتداد والمسافة ولذا لم يكن ح من الممتنع
الحقيقة لانتفاء الوحدة الطبيعية الطبيعية فان احد الجزئين منها قائمة بالمتحرك
والاخر بالمسافة او ما يجري مجراها كما ينطبق من كلام بعضهم فتبصر الا ذات
وحدة اعتبارية وان كانت موجودة بوجود حيزيها في الخارج واما ان يعني به امر
ممتد في الوهم ينتزع من التوسط لسيلانه على المسافة كما في القطعة الزمانية
والفعلية الحوالة كما هو المشهور فتي ح ليست من الموجودات الخارجية وذلك
ظاهر ثم انهم ادعوا الضرورة في كون التوسطية موجودة ويلزم منها وجود
القطعية على التقدير الاول ضرورة لما عرفت وذلك ما نعلم قطعا ان المتحرك
في زمان الحركة وفي كل ان منه يفرض بعد المفارقة عن المبدء قبل الوصول
الى المنتهى حالة لم يكن له في حال السكون ولا في الانات المفروضة في زمانه
وليست هي القطعية لانها لا يوجد هي والشيء من الجاعلها لكونها منفصلة
غير قارة في ان اصلا وهذه حالة بسيطة مستمرة غير متغيرة بذاتها نعم يتغير
حدودها بالعرض ويعبر عنها بكون الشيء بين المبدء والمنتهى بحيث يكون
في كل ان من زمانه في حد لم يكن فيه قبل ولا يكون فيه بعد فتفطن مفهوم
كون الشيء بين المبدء والمنتهى اه وان كان اعتباريا لكن لا شك
ان له منشأ الانتزاع في الخارج وليست ذات المتحرك منشأ لكونها موجودة

قبل المفارقة عن المبدء في زمان السكون وان لم يصح انتزاع ذلك المفهوم
دلا نفس المسافة التي اختلف نسبة المتحرك الى حدود لا مرتعشة بها بل معنى
حدوث بعد مفارقة المبدء وتستمر فاوجب اختلاف نسبة المتحرك الى حدودها
مادام بقاء العرض وصل المتحرك الى المنتهى ويرد عليه ان كون الشيء اوما له اختلاف
نسبة المتحرك في كل ان يفرض ممن زمان المتحرك في الحاجا ودو المسافة تا العرض
وهذا الاختلاف ليس امرا موجودا البتة فهو انتزاعي ولا بد له في الخارج من سبب
تحققه ومنشاء لانتزاعه فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الموجب لاختلاف
نسبة المتحرك وذلك هو الذي جعلوه موجبا بوجود الحركة الموجبة لاختلاف المذكور
يجوز ان يكون ليس نفسه موجبا لاختلاف المذكور فلا حاجة الى جعل التوسطية
موجودة في الخارج وهذا بعينه كما زعم المتكلمون فان الحركة عندهم ليست الا
الاختلاف وان كان حكمهم بتناهي الاختلافات اللازم من القول بالجزء
باطل لبطلان الجزء كيف ووجود الحركة التوسطية فرع الاتصال في المسافة
والزمان فمن انكره كيف يسلم وجودها وذلك لوجوه منها ان حدوث
الحركة التوسطية من القسم الثالث من انحاء الحدوث وهو ما لا يكون حدوثه
في ان ولا في زمان على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية بل يكون حدوثه
في الزمان بلا انطباق عليه ولا يتصور ذلك الا بالاتصال واما على تقدير
الخبر الذي لا يجري فلا حدوث للحادث الا في الآن فكيف يعقل وجود
التوسطية على رأيهم قال قلت الاختلاف المذكور امر غير قار فكيف يصح
انتزاعه من الميل فانه امر ثابت قلت الحركة التوسطية ايضا امر ثابت

بحسب نفسها فكيف يكون منشأ الانتزاع غير قار الا باعتبار سيلانها
على المسافة وحدودها اللازمة لذاتها بالذات وهذا السيلان مشتركة
بينها وبين الميل بل بين المتحرك الغير لكنهم عموا الحركة سيالة بمقتضى
ذاتها ذلك الاختلاف والمتحرك لو بسطتها فيجوز ان يكون الميل هو السيال
وان كان قارا بذاته كما توسطيه سيالا بحسب اقتضاء ذاته ذلك الاختلاف
فان قلت الحركة المحسوسة كما قالوا فكيف لا يكون موجودة فانا قد بينا
ان للمتحرك من حين المفارقة عن المبدء حالة لم يكن له من قبل بالضرورة
وهي مستمرة الى المنتهى في كل ان جزء من زمان حركته قلت نعم انما المحسوسة
بزعمهم لكنهم صرحوا بانها محسوسة بالعرض لا بالذات وذلك بمشاهدة اختلاف
نسبة المتحرك في حدود المسافة وسيلانه عليها فليس الامر الضروري قطعا
بالمشاهدة الا محض ذلك الاختلاف وهو يدل على وجود سبب مقتض
له بوجوده يوجب اختلافات النسب في المتحرك بالنسبة الى المسافة وجودها
فالكلام في نفس المقتضي ذلك الاختلاف فلم لا يجوز ان لا يكون
هناك غير الميل المذكور موجودا وهو يوجب ذلك الاختلاف المذكور فان
اردتم بالحركة نفس ذلك الاختلاف وهو ليس بموجود انما هو انتزاعي
وان اردتم بالسببية حصل الاختلاف فليس هناك غير الميل وهو المحسوس بالعرض
بمشاهدة الاختلافات وانتزاعه ولو قطع النظر عن دلالة الاختلافات
على وجود شيء هو مقتض لوجودها فدعوى وجود شيء اخر سواها ما لجس
والبداهة لا بد له من بيان الثانية انهم زعموا في انها من آثار مقولة فقالوا

الحق انها نفس مقولة ان ينفعل لان مقولة ان ينفعل انما نفس الحركة
اونسبة اليها على الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني فيلزم ان يكون واحد من
النسبة اليها مقولة واهملوا نفسها مع انها اثبت من مقولة فالانية متحصلة
موجودة حقيقة وليست غير ان ينفعل وهو ظاهر فاذا لم يكن ان ينفعل فيجب
ان يزاد الى عدد المقولات ويرد عليه بعد تسليم هذه المقدمات المذكورة
ان مقولة ان ينفعل وان يفعل كقوله متى مذ ريحة قطعا كما صرحوا به لايصح
ان يكون موجودة الا في هذه المقولة بل جرى البيان في امتناع الحركة
في مقولة ان ينفعل ان ويفعل ومتى بدليل واحد وهو ان هذه المقولات
لايصح وجودها في الان لكونها للان المعنى بالحركة ان يكون للمتحرك في
كل ان من زمان الحركة مزدوجا من مقولة ما فيه الحركة لم يكن قبل ولا يكون
بعد فيجب ان يكون تلك المقولة بافرادها موجودة في الان فاذا
ثبت كون مقولة ان ينفعل تدريجية فكيف يصح جعلها عين الحركة التوسطية
التي هي الحركة بالحقيقة لانها موجودة في كل ان من زمان الحركة وليست
تدريجية غير قارة بل اثر ثابت مستمر الوجود في ذاته وانكانت سيالة بحسب
عارض اختلاف نسبتها الى المسافة وذلك المقولة تدريجية بذاتها ولذلك
اي لكون التوسطية موجودة في الان انما تفوز الحركة فيها بدليل على حدة وهي
انها باقية مستمرة بشخصها من مبدء الحركة الى المنتهى فلا يصح الحركة فيها لانه
لابد للحركة من ان يبدل افراد ما فيه الحركة في كل ان فهذه الحركة لما كانت
ثابتة بشخصها فلا يصح الحركة فيها فمدار نفي الحركة في التوسطية على ثباتها

وبقائها بشخصها ومدار نفي الحركة في مقولة ان تنفعل وان ينفعل على كونها
تدريجية منطبقة على الزمان فلم يصح الحاد هما نم لم يكن التوسطية على مقولة
ان ينفعل فلا يكون القطعية الرضعين تلك المقولة لان القطعية ليست
الا التوسطية والامتداد المعي كما عرفت القطعية المتوهمة فلما لم يكن التوسطية
عين ان ينفعل فالامتداد المعاني الذي اوغيره من اية مقولة وقعت
الحركة فيها فلا يصح جعل القطعية الرضعين ان تنفعل على انه كما ثبت كون
القطعية حقيقة اعتبارية ليست لها توحد طبعي كما مر فلا يصح جعلها مقولة
اولى من مقولة والثالثة انهم تفوا الحركة في مقولة الجوهر واستدلوا لذلك بامرين
الاول ان معنى الحركة في مقولة كما عرفت انها ان يكون المتحرك في كل
ان من زمان حركة فرد من تلك المقولة لم يكن قبل ولا يكون بعد فلا
جرم فلا يكون تلك الافراد بالفعل متجازة والالزم اما الحضار غير
المتناهي بالفعل بين حاضرين او التسبيح بلا مرجح فلا تبقى الا في مقولة
لا يكون موضوع الحركة مقوما بها لان الموضوع للحركة يجب بقاءه
ما دام الحركة فاذا لم يكن فرد من افراد تلك المقولة بالفعل متحصلا في
الخارج كيف يتقوم لها والحال الجوهري اي الصورة الجسمية او
النوعية لما كان علة لتقوم مادته فلا يبقى عند فرض حركة مادته فيها فلا
يبقى مادته ولا يكون غير المادة متحركا فيه لان الحركة انما يكون بالذات
للمحل بالنسبة الى الحالة ويرد عليه انا سلمنا ان الموضوع باق بشخصه ما دام
الحركة دون افراد مقولة ما فيه لا يكون متحصلة موجودة في الآن بالفعل

حين الحركة لكن الموضوع ههنا اي الهيولى الاولى اذا فرضت الحركة في الجسم
او الجسم نفسه اذا فرضت في النوعية انما يتقوم بالصورة المطلقة دون
الشخصية كما عرفت سابقا والمسلم ان المطلق منهما منتف مطلقا اما في
مجموع زمان الحركة فظاهر لان الفرد التدريجي من تلك المقولة لا شبهة
في وجودها في مجموع زمان الحركة اذ الدليل لا يمنع الافراد الانية مطلقا فلا
يكون موجودة لا بالفعل وهو ظاهر ولا بالقوة لان وجودها بالقوة عبارة
عن كونها بحيث اذا فرض اي ان من آنات زمان وجوده يصح
انتزاع فرد من تلك المقولة غير ما يتنزع في الان اللاحق او السابق
منه للذكر انه لو انقطعت الحركة عنده يتحقق فرد منها فحسب ولو لم يكن
الفرد التدريجي الزماني موجودا فمن اي شيء ينتزع تلك الافراد الانية
دائما في آنات زمان الحركة فلا شك في وجود الافراد الانية التي هي
الحاصل ذلك الفرد التدريجي ووجود الاجزاء والابعاض من المتصلات
قارة كانت او غير قارة بعينه وجود الكل حتى موجودة بوجود وهو وجود
الكل بنفسه غاية الامر انه غير منحاز بالفعل وذلك غير لازم فان الثابت
في مقامه انه لا بد ان يكون لمحال الصور قابلة لمحله الذي هو المادة اعم
من ان يكون قابليته بوجوده المتحاز كما في حال السكون او بوجوده الغير
المتحاز كما في حالة الحركة فيه والدليل المذكور هناك انما يفيد مطلق القابلية
ولم يدل على انه لا بد من الانحياز في القابلية بل هذا النحو الضعيف من اتحاد القابلية
يفيد تقويم الوجود الشيء آخر فان الاجزاء المقدارية في المتصل قد يكون

علة لشيء مع عدم الانحياز كما عرفت في صورة البلعة ان محل كل واحد من اللونين
هي الاجزاء وانما نسب الى الكل بالعرض نعم الكل محل مجموع اللونين فلا يسلك
ان محل الاعراض علة لها ومعه متمة لوجودها والفرق بان تقويم الاجزاء
المقدارية مع عدم الانحياز صحيح اذا كان المتقوم من الاعراض اما تقويمها
للجواهر فلا يصح لان العلية لما خورت مع عدم الانحياز فلا وجه للتفرقة
فكما لا يصح علة الاعراض تصح للجواهر نعم لو كانت تلك الاجزاء من قبيل الا
عراض لم يصح كونها علة لمحلها وهنا بخلاف ذلك لما فرض من جوهرية
المحال فيجب عليها بأي نحو كان والفرق قد مر ان وجود الاجزاء المقدارية مع
عدم الانحياز ليس مثل وجود سائر الانتزاعيات ولو كانت كذلك فانتزاع
كالتقويمية بالنسبة الى السماء بل لها نحو خارجية ليست في الانتزاعيات وبهذا
صح جعلها موضوعا للقضايا الخارجية دون سائر الانتزاعيات وبما صح هذا
النحو من التقويم في تلك الاجزاء بالنسبة الى ما حل فيها فليحر تقويمها لما حلت
تلك الاجزاء فيه ولا بد للفرق من بيان كيف وقد التزم ان المحال الجوهري
الصوري لا يكون مقوما لمحله الا بشرط الانحياز فيلزم ان يزاد في تقسيم
المحال الجوهري الصوري لا يكون مقوما لمحله قسم ثالث وهو ما يكون علة
موجودة في ضمن الكل على الاتصال فانه لا يكون عرضا لانه لا يكون علة
للمحل اصلا متحازا كان او غير متحاز ولا يكون جوهرا صوريا لما ذكرنا من اشتراط
الانحياز فيكون قسما ثالثا ولو قيل ان العلية على هذا الوجه غير معقول فلا بد له
من دليل والذي له انه لو فرضت الحركة في الجوهر لانتقال فيه اما من نوع الى نوع

اي يكون في كل ان من زمان الحركة فرد غير ما في الان الاخر مغايرة نوعية
مغايرة نوعية او من فرد الى فرد بحيث يكون الفردان من نوع واحد على
الاول يلزم وجود الافراد الانية بالفعل لاستحالة الاتصال بين الانواع المباينة
ضرورة ووجود الافراد الانية بالفعل محال كما مر وعلى الثاني يلزم نفي
الحركة في الجوهر لانه انما يتبدل عارض من عوارض النوع الاول بعدم فتبدل
تلك الحقيقة النوعية الجوهرية بل التبدل راجع الى تشخصها العارض لافراد
تلك الحقيقة النوعية ويرد عليه ان البيان لو تم لدل على نفي الحركة مطلقا
انية مفعولة فرضت لان يقال ان يقول لو فرضت حركة في مفعولة
فيجب تبدل افراد تلك المفعولة في كل ان من زمان الحركة فالانتقال
من فرد من تلك المفعولة الى فرد مغاير للاول واجب فالمغايرة بينهما
اما نوعية فيلزم وجود الافراد الانية بالفعل لامتناع الاتصال بين النوعين
او شخصية فانما يتبدل الشخص افراد نوع من تلك المفعولة لا نفس تلك
الحقيقة النوعية كما ذكرتم في الدليل والحال ان تبادل التشخصات لا يكون بحيث
يزول تشخص فرد من النوع ويبقى ذلك الفرد نفسه اي تلك الحصة في النوع و
يتشخص بتشخص اخر من حتى يرجع التبدل الى التشخص فقط بل عند تبدل
التشخصات كما يبطل التشخص الاول يبطل تلك الحصة من النوع ايضا فيرجع
التبادل الى الحقيقة النوعية لتبادل افراد النوع وهذا كما في الاجناس بالنسبة
الى الفصول فان عند تبدل الفصل بالاخر يتبدل حصة الجنس الخاص لا ان يتبدل
الفصل بفصل اخر ويبقى حصة الجنس مستمرا باقيا ببقاء فصل ما من الفصول ثم

انهم مع تعنيهم الاتصال بين المتباينات قد قالوا ان الاتصال في الحركة
قد يكون من فرد الى فرد وقد يكون من نوع الى نوع وهل هذا الا تناقض
ثم انهم قد ذكروا ان الطبقات المتقاربة من السواد مثلا مختلفات بالنوع
فان الطبيعة السوادية يقبل الشدة والضعف فكلما يضعف يميل الى البياض
ثم وثم حتى يصير بياضا صرفا فلو لم يكن مختلفات بالنوع للزم اتحاد السواد
المحض والبياض المحق لان نسبة مراتب الشدة والضعف بعضها الى
بعض على نسق واحد ثم قولهم في بيان نفي التشكيك في الهيئة يدل
على ان الشديد والضعيف متباينان نوعا مختلفان بفصول ذاتية مع
ان تجويزهم الحركة في معروضية الكيف يتناول افراده بحيث ينتقل المتحرك
من الشديد الاشد الى الضعيف الاضعف او بالعكس بصيادم ذلك لانه
يقتضي توحد وجود الافراد الآنية واتصالها والتباين بالهيئة يمنع ثم الدليل
الذي يدل على التباين النوعي بين الشديد والضعيف من الكيف كما
يأتي فتمسكوا به على نفي التشكيك في الهيئة يوشك ان يدل على تباين الزايد والناقص
من الكم المتصل مع انهم لا يمكنهم القول بالتباين فيه للاتصال الثابت
في الاجزاء المقدارية التحليلية للكم وذلك على التقرير الموجود مما قرروه به
ان يقال ان الشديد والضعيف اما ان يختلفا بميتهما بنحو ما او لا يكون بينهما
اختلاف اصلا والثاني باطل قطعا ومع ذلك يجب نفي التشكيك على تقدير
التسليم وعلى الاول لا بد ان يكون مابه الاختلاف غير مابه الاشتراك
ضرورة فهو اما داخل في هذا او خارج عن الهيئة على الثاني مع انه يلزم بطلان

التشكيك الذي زعمه القايلون به في الهيئة رجع الاختلاف الى الامر الخارجي لا الى
الهيئة نفسها بقي في نفسه لنا نعلم قطعا ان السواد الشديد مثلا انما امتاز عن
الضعيف في نفس كماله في معنى السوادية بالقياس الى الضعيف لان نفس
سواديهما في معنى السوادية وبان انما اختلفا بما عارض اخر وهو غير معنى
السواد وذلك ظاهر لمن له ادنى تامل الا ترى ان في صورة زيادة مقدار
لا يصح ان المقدارين متساويان في المقدارية وانما اختلفا في معنى اخر وهو
غير المعنى الكمي المقداري وكذلك في الكيف وعلى الاول يلزم تباين مبنيها
بذلك الامر الداخل وهو المطلوب ويلزم منه بطلان التشكيك في الهيئة على مايحكم
القدماء من المشائين لان الهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض
بالتشكيك فان اجرى هذا التقرير بعينه في الكم الزايد والناقص فذلك ما قلت
لو لم لدل اه وان لم يجر فيه فيلزم التشكيك في الهيئة قطعا وهو خلاف
مذهبهم واجيب عن هذا الدليل ولا بالنقض بالعارض فان خلاصة الدليل
جار فيه مع انهم قايلون بتشكيك في الهيئة قطعا وهو خلاف مذهبهم واجيب
عن هذا في العوارض وثانيا بالحل بان اختلاف امرين في نفس الهيئة مع
قطع النظر عن العوارض كما يجوز باختلاف الذاتيات وذلك يوجب تباينهما
كذلك ممكن باختلاف ذينك الامرين المشتركين في الهيئة باختلاف واقع
في نفس تلك الهيئة بزيادة تامة في احديهما ونقصانها في الاخرى وذلك يكون بنفس
تلك الهيئة اريد باعتبار نفس حقيقتها بالقياس الى الاخرى كما اومانا اليه من
قبل ان المقدار الزايد انما اختلف مع الناقص منه في نفس الحقيقة المقدارية

بمعنى ان الحقيقة المقدارية بنفس مع المقدار زايدة في احدهما دون الاخر
كالك في الشدة والضعف من معقولة الكيف وهذا النحو من الاختلاف في
نفس الهيئة وهو المعنى بالتشكيك وغيره هذا النحو من الاختلاف ليس تشكيك
اصلا الا ترى انهم انما فسروا التشكيك الهيئة باختلاف الهيئة بالزيادة و
النقصان في نفس تلك الهيئة لا في ذاتي او عرضي وبالجملة اختلاف حقيقة
الشيئين في ذاتي كما في الانسان والفرس مثلا ليس بالاستداد والا
زيادة في تلك الحقيقة المشتركة بينهما وهي الحيوانية مثلا والا في الحقيقة
المختصة وهو ظاهر كذلك اختلفا في العوارض ليس بالاستداد وكذا الزيادة
في تلك الحقيقة المشتركة الا ترى ان السواد الشديد تكمل الهيئة في نفس
معنى السواد به وكذا الخط الاطول انما يتبالى طوله بنفس ازدياد المقدار الخطي
لا بازدياد واختلاف في صفة اخرى غير تلك الهيئة الموجودة فيهما وما قال
بعض الشيخ الرئيس ان ليست زيادة المقدار كالخط على اخر بنفس المقدارية
فان المقدار الذي هو هيئة الخطين امر حقيقي مشترك بينهما على السواء
بلا اختلاف في حقيقة هذا المقدار بل انما زيادة احدهما على الاخر بمعنى عرضي
كما ضاف مطلقا بحسبه صفة التفضيل والمبالغة وهذا المعنى ليس بذاتي
ولذا يختلف بالاضافة الى المنسبين فان الخط اذا كان ذراعا فهو اطول
من نصف الذراع واقصر من ذراعين فلو كان هذا المعنى ذاتيا كيف
يختلف باختلاف المنسبين فجوابه ان هذا الكم الاضافي الذي حقيقته مناط
الاختلاف انما هو وجود الخارج ينضم مع المقدار الخطي الحقيقي فمع انه بديهي

البطلان لانه لا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط اختلاف
في الزيادة والنقص فيلزم ان يكون في الخط خط اخر ثم ينقل الكلام
الى ذلك الخط العارض الاول في صورة الخط الزايد بالاضافة الى الخط العارض
الاول في صورة الخط الناقص فلا يكون مساويا له بل ازيد منه لانه فرض
انه مناط التفاوت فان كان اختلافهما في الزيادة والنقص بنفس
المهية فلزم التشكيك فيما وان كان بعارض كمي اخر ينقل الكلام اليه
حتى يلزم التسلسل في الكميات الموجودة في الخارج وهو باطل على ان قولكم
لو كان ذاتيا كيف يختلف مسلم لكن مناط عدم الاختلاف ليس
كون الشيء ذاتيا بل كون الشيء موجودا حقيقيا في الخارج متحصلا بنفسه
بلا اضافة وما اعتبرتم يكون هذا المقدار موجودا حقيقة متضمنا في الخارج
مع المقدار الاول فيجب ان لا يختلف هو ايضا مثل الاول سواء
كان ذاتيا او متضمنا او يكون هذا المقدار العارض امرا انتزاعيا فلا يكون
منشاء انتزاعيه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي لا يصح لانتزاع
الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه فيحصل ان الكمية الموجودة في الخارج
هي منشاء الزيادة والنقص بنفس المهية الكمية وذلك هو الموجب
للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يضر كون الزيادة والنقص معنى اضافيا وكذا
شدة والضعف لانا انما عنينا بالتشكيك في المهية ان يكون المهية بذاتها
زايدة في معنى لفظ تلك المهية في فرد دون اخر بلا اعتبار خارج او اخر
او عارض خارج ويلزمها كونها زايدة وناقصة ايضا اذا قيست الى اخرى

فالزيادة الحاصلة في فرد نفس الهيئة كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال
الهيئة في نفسها لكن ذاتها لا يلزمها الزيادة او النقصان اذا قيست الى
فرد آخر من تلك الهيئة واظن انه لو لم يكن التشكيك في الهيئة لم يصح حركة
في مقولة اصلا صفي التشكيك في الهيئة مع القول بالحركة في المقولات تناقض
من امثال هذين وذلك لما عرفت انه لا بد للمتحرك في المقولة ان يكون له في
كل ان فرد مما فيه الحركة متغايرا لما في الان السابق واللاحق ولا يتأتى
ذلك الا بوجود الفرد التدريجي من المقولة في مجموع زمان الحركة كما مر
وذلك الفرد التدريجي لاتصاله يقتضي ان يكون جميع الافراد المنتزعة
منه آنية كانت او زمانية متشابهة في نفسها ومتشابهة له في الحقيقة النوعية
ومتحدة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكم او الكيف من الكمال الى
النقص او بالعكس فيجب ان يكون سائر الافراد المتوسطة آنية كانت او زمانية
متحدة الهيئة والوجود مع الفرد التدريجي وليست تلك الافراد الا المراتب
المختلفة بالدرجات من الشدة والضعف والزيادة والنقص فاتحاد تلك
الافراد في الهيئة النوعية مع التفاوت بالشدة والزيادة ينافيها وهو التشكيك
المطلوب بالجملة كما ان الاتصال القار في الجسم والسطح والخط يدل على اتحاد
الزايد والناقص تمام الهيئة وشتركهما فيها كذلك الاتصال الغير القار في المقولة
التدريجي يدل عليه وعلى الاتحاد بين الشديد والضعيف في الكيف فان
الافراد التحليلية اذا كانت متمايزة في الوضع في الافراد المقدارية الكمية
والا ففي الافراد الضعيفة من الشديدة في الكيف لا فرق بين الشدة و

والزيادة ومقابليهما متحدات بالنوع فهو يغيره التشكيك لان صاحب المذهب
انما عنى به هذا التفاوت مع اتحاد الهيئة والمخالف ايضا انما نفى التشكيك
بناء على اثباته التباين بالهيئة والاختلاف بالفصول الذاتية بين الشديد
والضعيف فلما بطل الاختلاف بالفصول كما عرفت فالتفاوت بالزيادة
والنقص على ما لابد للتشكيك منه ايضا لا يحتاج الى البيان لانه بين بنفسه
وحاصله ان التشكيك عبارة عن التفاوت المذكور مع اتحاد الحقيقة و
الهيئة وكلاهما حاصل في صورة الحركة في المقولتين المذكورتين فانفلت
اتحاد الهيئة سلم لكن التفاوت المذكور ان كان بحسب نفس الهيئة
كما بينتم من قبل فهو يوجب التشكيك لكنه مم فيما نحن فيه لانه وان لم
يكن راجعا الى الفصول الذاتية كما زعم المشاؤن يجوز رجوعه الى العوارض
فلم يلزم تشكيك الهيئة قلت قد سبق مرارا ان شدة السواد وزيادة
المقدار بالنسبة الى الاخر كالتباين بلحوق الاعراض الخارجية التي هي غير نفس
السواد فان شدة السواد هي ازدياد في المعنى السوادين دون العرضي
وكذلك ازدياد المقدار ليس الا الزيادة في المعنى المقداري لان المقدار
بحاله وانما زاد فيه معنى غير المقدار الا ترى ان زيادة معنى غير المقدار عليه
لا يوجب زيادة في المقدار والكمية فان الكمية هي الموجبة لزيادة المقدار
لا غير وليس التبدل والاختلاف الحاصل اولا وبالذات للمتحرك في المقولة
انما هو التبدل في افراد نوع تلك المقولة بالذات او في عوارض نوع
تلك المقولة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحركة اولا في العوارض ثم في

نوع المقولة التي فرضت الحركة فيه وهو فلان ما فيه التبدل اولا وبالذات
هو ما فيه الحركة بالذات وقد فرض الحركة في نفس المقولة دون عارضها
وعلى الاول فلما كان تبدل افراد نوع تلك المقولة للمتحرك اولا
وبالذات قبل اعتبار عروض عوارض افرادها وذلك التبدل والتفاوت
في افراد نوع المقولة ليس الا تفاوت درجات الشدة والضعف
فالاختلاف الحاصل بتفاوت الدرجات من الشدة والضعف والنقص والكمال
يحصل للمتحرك قبل حصول التفاوت في عارض افراد المقولة فلا يكون
اختلاف مراتب الشدة والضعف لغير ذلك راجعا الى العوارض المتاخرة
عنه وقد بينا من قبل ان نسبة اختلاف الاجزاء المقدارية للمتصل الى اعراضها
للاستقيم اصلا فان تلك الاعراض اذا كانت على الاتصال بالقوة ففي
فحالها حال الاجزاء المقدارية للمتصل الاول المفروض لا بد لها من الانتساب
الى الآخر مثلا واذا كانت بالفعل على الانحناء فيكون بالفعل حسب ما في
قوة المتصل المتناهي المقادير من الاجزاء الغير المتناهية المتناقضة فيلزم
مفاسد لا تخفى مما يرد على النظام فقد تقرر ان الاختلاف بالزيادة والنقصان
وبالشدة والضعف انما يتحقق سواء كانت بالحركة او بدونها تحقق السكنات
واما الحركة في مقولة الاين على ما قالوا فاعلم اولا ان مقولة الاين مما لا يثبت
وجودها في الخارج لانها عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب حصوله في
المكان ولم يعلم بعد الحال السكون والحال الحركة ان تلك الهيئة امر موجود
في الخارج وليس هناك ما يقطع الا وجود جسم مع وجود سطح الجاوي المماس

لسطح الظاهر وليس واما وجوديته اخرى للجسم بسبب حصوله في السطح
فيشبهه ان يكون امرا انتزاعيا محضا وقد مران الحركة القطعية ليست
امرا محصلا انما هو التوسط بعد تسليم وجوده في عدوده من حركة الجسم بالحقيقة
في صورة انتقاليته ليس الا سيلان التوسطية على سطح الحاوي بالذات
وسيلان الجسم المتحرك عليه بالعرض فليس هناك امر ممتد تدريجا
في المقدار حتى يكون فرد تدريجي في مجموع زمان الحركة من مقولة الاين حتى يثبت
انه حركة فيه نعم هناك امر تدريجي وهو السطح التدريجي الحاصل من مبدء المسافة
الى منتهاها في زمان الحركة فحينئذ يكون لذلك السطح الخاص زمانيه وافراد انيته
مختلفة بالزيادة والنقصان الكميين فالحركة هناك ايضا توجب التشكيك
بالزيادة والنقص في السطح الذي هو من المقولة الكم ونسلم وجود الاين في
الخارج فلا شك ان الفرد التدريجي منه تتبع الفرد التدريجي من السطح
فانه مالم يحدث هناك في زمان الحركة سطح تدريجي كيف يحصل الاين
تدريجا لما عرفت عبارة عن هيئة حاصلة بسبب حصول الجسم في المكان
الذي هو السطح من الحاوي فلا يتشكك الحركة في الاين من التشكيك
في الهيئة في مقولة الكم واما الحركة في الوضع كما عرفوها فالكلام فيها كلا كما
الكلام في الاين فان الوضع عندهم عبارة عن هيئة حاصلة للشيء بسبب
نسبة بعض اجزاءه الى بعض الامور الخارجية سواء كانت في جوفه او مما يحويه
او لا هذا ولذلك قسمت الهيئة اليوم بعلم وجودها بعد بل يشبه ان يكون
امرا انتزاعيا محضا كما ان النسبة التي هي سببها كذلك وعلى التقديرين

فلا بد للحركة في الموضع من اختلاف نسبة اجزاء سطح المتحرك الى سطح الجادي
له او سطح المحوي له لما ان المجموع منه يلازم كله وليس ذلك الا اختلاف
الا سيلان اجزاء المتحرك بسبب التوسط على اجزاء سطح الجادي او سطح المحوي
بان يقطع بعض من السطح ثم بعضا آخر منه وهو بعينه زيادة السطح ونقصانه في
في الكمية الذاتية فيجب القول بالتسكيك في هيئة الكمية هذا في الحركة الوضعية
الصرفة واما اذا قارنت الاينية فالامر واضح اذ البقعة انهم جعلوا الحركة الكمية
قسمين الاولى ان يزداد مقدار الجسم او ينقص بالانضمام جسم آخر الى الاول
وهذا هي التخلخل والتكاثف الحقيقيان عندهم والثانية ان يزداد مقدار
الجسم بسبب انضمام الجسم اليه او ينقص بانفصال جسم عنه وهذه قد يسميها بالنمو
والذبول فالقسم الاول منها لا شك انها حركة حقيقة بعد ثبوت التخلخل و
والتكاثف الحقيقيين لكن لما كان ثبوتهما من فروع وجود الهيولى الاولى وايضا
من فروع ان الزيادة والنقصان ليس الا من خواص المعنى العرضي ولا يكون
الا بالامتداد والاتصال الجوهري بما يعرض له الزيادة والنقص لذاته واثبات
هذين الاصلين قد مر انه عسير الدليل بدليل على حدة فما لم يثبت الدليل الدال
على وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين مقدوحة مجروحة كما ذكر في موضعه واما
القسم الثاني منها فهو مما لا يخفى على احد وان وجوده بتوجيهات كلية غير
نافعة الا بعد ان اثبات مقدار الجسم بانضمام جسم آخر اما بان يكون الانضمام
الثاني موجبا للاتصال الحقيقي مع الجسم الاول فقد بطل الموضوع فكيف
الحركة وان لم يكن فما ازداد مقدار الجسم الاول هو على حاله ولا بد للحركة في

مقولة ان يكون لها موضوع باق ما دام الحركة وافراد المقولة تتوارد عليه
لا ان يتوارد بعض افراد المقولة على موضوع وبعض اخر على موضوع آخر
فيسمى مجموع ذلك حركة في مقولة وذلك ط الامري ان الحركة لا بد لها من
ان يكون للمتحرك ما دامت الحركة في كل ان من زمانها فرد من تلك
المقولة غير ما في الان السابق واللاحق ما زاد ما دام المقدار الباقية انضمام جسم
بحيث يكون للمتحرك في كل ان مقدار آخر ازيد من الآن السابق عليه
لا يتصور الا اذا تحقق انضمامات الاجسام الاخر في كل ان ولا يكون انضمامات
الاجسام في كل ان بالفعل ممنوعة كما لا يكون ثبوت افراد المقولة للمتحرك
في كل ان بالفعل لما يلزم منه بالفعل محصورة بين حاضرين كما عرفت
فيجب ان يكون انضمامات جسمية على سبيل الاتصال بحيث يمكن في كل
ان من آنات زمان الحركة تصقع جسم اخر بالجسم الاول ويكون حدوث
كل على سبيل الاتصال ونفرض هنا الافراد الانية بالفعل في الان ثم يتبع
تصوق الجسمانيات ازدياد المقدار على حسبه كما هو شان الحركة وذلك يوجب
حركة في نفس الجسم او الجسمية ويلزم حركة في الجوهر وقد اكذبوها كما مر فلا
ينفع قولهم بان موضوع الحركة هو الصورة النوعية الشخصية وهي باقية ما دامت
الحركة وتتبدل مقدارها بتوارد الاجسام اولم يعلموا ان النوعية ليست
مستكملة بالذات ولا يتبدل كميتها بل لا تتصف الا بالعرض بواسطة كمية
محلها وهو الجسم فلما لم يصح الاتصاف بهذه الحركة ولا بالكمية الحاصلة
بهذه الحركة لما لها بالذات فكيف تتصف النوعية بها ثانيا وبالعرض

وايضا النوعية الشخصية الاولى كانت قائمة بالجسم الاول فعند انضمام
الجسمية اليه بل بقي قائمة بالاول فمازاد ومقدارها غاير الحركة وان لم
يبق قائمة بالاول بل قامت بالاجسام الزايدة المنضمة اما بها فقط او مع الاول
فارقت عن المحل المعوض واللازم المحال سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن
بقاءه بعد ما فارق محله وكل ذلك مباحث مسايل متعلقة بالوجود والعدم
وسيقدم الكلام في تقرير محل النزاع في هذا المقام فاعلم انهم قد اختلفوا فيه
اختلافا كثيرا الاول وهو اصحها انه بديهي ام نظري. الثاني بديهي او لا الثالث بل هو
ممتنع التصور والثاني في ان له معنى واحدا مشتركا بين جميع الموجودات ام
هو في كل موجود معنى اخر غيره او زايد مختص به والثالث في انه عين الهويات الخارجية
والذهنية او جزء لها او زايد عليها سواء كان انضماميا كما قد ينسب الى
المشائين او انتزاعيا كما هو المشهور من مذهب الفريقين من المتكلمين
والحكماء او امرا سلبيا حقيقيا كما قد ينزع او نسبة ارابطية مع الامر الحقيقي
كما هو ذوق جماعة والرابع في انه هو الموجود حقيقة في الخارج والذهن والهويات
منتزعات عقلية ومراتب ذهنية فحسب لاحظ لها من الانسية الخارجية ام على
العكس او كلاهما واحد في طرف الخارج والذهن وهو وجود بحتة وهمية بحيه اخرى
ويتبع بعض هذه الاختلاف اختلافات اخرى منها انه اثر الجعل بالذات ام
فعاد الهوية التركيبية الحاصلة منه او جعل محمولا على الهوية او لا بل او لا ذاك
بل نفس الهوية هو المجعول بالذات وانما هو من مستتبعات الهوية المجعولة وهنان
يحتاج الى العلة في الممكن بل هي الماهية نفسها او الوجود نفسه او النسبة التي بينهما

والعيني

والغنى عن العلة في الواجب تبع اي من هذه الثلثة فهم مع كثرة اختلاط فانهم
فيه لم ياتوا بجد له كاشف عن حقيقته ولم يرشد وا برسم له مطرد منعكس
بحيث يتبين به انه ما هو مل هو امر غير حقيقي ام حقيقي موجود حي بحيث
عن اعراضه الذاتية كما هو شان موضوع الفن وموضوع الملة فانه
عالم يتقدر بر سمه النام ومالم يصدق بوجوده في نفسه ثم بموضوعيته للصح
ان يبحث عن اعراضه الذاتيه كما تقرر في موضعه وطني انه هو الباعث
على ان الفريقين من الحكماء والمتكلمين قد دونوا في البحث عن احواله
زيدا مع اشهادات سفارا مع اطناب ولم ياتوا بشي يتبين به ظلمة الليالي
عن ضوء النهار مما يستقر عليه القلب بالاطمينان ويحكم على ما وراية :
بالبطلان فرمز الدقيقه وسر الحقيقه في كل مسئلة من مسائله مستور
بعد مستور بعد بحث حجب الاستار تري فيها ثبات الفريقين مفيضة الى
نتايجهم ثم اذا نظرت حقه وجدتها غير موصلة الى مقاصدهم ولم تزل الحال
ما نعنوا عليه من القبل والقال اري كله خلافا بلا ثمر وجد الا بلا اثر على
انهم قد صرحوا في غير موضع ان كون الوجود معنى اخر حقيقيا او غير حقيقي
سوى معناه المصدري المتخصص حصصه بالاضافات مما لا سبيل اليه
ولا دليل يدل عليه ومع ذلك يحكمون عليه احكاما يابى المعنى المصدري عن ان
يكون موضوعا لها ويمتنع ان يكون مناطا لتلك الاحكام بل للايصح تلك
الاحكام الا اذا اسندت الى امر حقيقي لا يكون تابعا لاعتبار الذهن و
انتزاعه ومع الاغماض عن هذا الاضطراب الواقع في كلامهم موجبا للتدافع

عليهم لما لم يتعين محل النزاع بان الوجود ما هو وای شئ هو ولم يتقرر بعد بليته
البسيطة ولا المركبة وكان المعنى المصدري من اجلى البديهيات بحيث لم
يكن قابلا للخلاف ومحلا لانكار العقلاء وكذا اشتراكه وزيادة كلها من
الاوليات لا يقبل محلا للنزاع المعنوي بين العقلاء صرح بعضهم بان
النزاع ههنا لفظي فمن زعم ان الوجود بمعنى مصدري ذهب الى بداهته ومن
زعم انه عين الهوية فذهب الى نظريته ومن زعم انه عين الواجب تعالى ذهب
الى امتناع التصور وهكذا في المنازعات الاخر وهذا القيد عن التحصيل فان
النزاع اللفظي مبني على انه لم يتبين مراد كل من المتخاصمين على الاخر
فيكون كل منهما في غلط وخطاء عن فهم مراد الاخر فمحل هذا النزاع الشائع
بين الحكماء والمتكلمين بل بين طائفتين من الحكماء وبين طائفة
من المتكلمين ايضا على النزاع اللفظي ليست خطاء فاش اليهم وكيف
يتصور ان النزاع المستمر من القدم الى الان كان منشاه سوء فهم كل عما
اراد الاخر ولم ينفتح احد المتخاصمين المناظرين الطالبين لظهور الحق
من الباطل عما قصد الاخر مع انه من مبادي آداب المناظرة والمباحثة
وقال بعضهم انه نزاع معنوي والوجود عندهم مصدر الاثار اما يترتب
به الاثار المطلوبة فمن قال انه هذا المعنى يصدق على المفهوم المصدري
ذهب الى بداهته وهكذا الى اخر ما قرر به من قبل وهذا ايضا عجيب فانه مما زاد
على الاول الا انه ذكر رسما من مرسوم الوجود فقط وهو لا يفيد في
شئ وذلك لانه غير الاسلوب عن النزاع اللفظي الى المعنوي فنقول

لا تصور النزاع في نفس بداهة هذا المفهوم الرسمي ونظريته فانه كالوجود المصدري
لا يصح ان يكون لاحد خلاف فيه كما لم يكن الخلاف في المعنى المصدري
بل تصور بتهانزاعان الاول في ان مصداق هذا المفهوم ما قام المعنى المصدري
او المبهمة نفسها او غيرها فلا شك انه نزاع معنوي فان في معاد كون المعنى
المصدري مصداق هذا المفهوم وفي معاد كون المبهمة مصداقه بون كثير معنوي
بلا شبهة فيصير به النزاع معنويا قال محصل النزاع المعنوي وحدة ذات
الموضوع مع اختلاف المحمول وهو ذلك فكانه قيل مصداق هذا المفهوم
المعنى المصدري ام المبهمة نفسها او لا هذا ولا ذاك بل امر ثالث والثاني بعد
تعيين المصداق يقع النزاع في ان ذلك المعين بديهي ام للمشترك
او مختص بغير ذلك فهذا ايضا نزاع معنوي لكن شرط تعيين المصداق
وتقرره في زعم المتخاصمين والا فهو ايضا راجع الى اللفظ لكنهم لم يحيثوا في
تعيين المصداق ولم تتوارد ادلة المعرفين عليه وكما لم يتعين المصداق
لا يصح الثاني ايضا لانهم استدلوا على بداهة الوجود بان تصور وجوده
بداهة وبداهة المقيد بوجب بداهة المطلق مع اغماض عن تعيين مصداقه
وكذا الدليل الاخر فانها استدلالات قبل تعيين المصداق كما يظهر بالرجوع
اليها فكون هذين النزاعين معنويين لا يحتاج الى طايل فلم يبق سبيل النزاع
الا انه زعم كل واحد مصداقا لهذا المفهوم غير ما زعمه الاخر فوقع النزاع في بداهة
المصداق ونظريته وبكذا مع جهل كل عما اراده الاخر من المصداق الخاص فقد
استمر النزاع من القديم الى الان بين العقلاء من الحكماء والمتكلمين

مع غفلة كل عما قصد الاخر ولا يخفى بعده ثم اعلم ان الوجود له معنى
مصدري انتزاعي يلابسه شيء هو الكون والثبوت من المعقولات
والثبوت هو الثانية عند هم مثل الشيئية والمفهومية كما ذكروه غير مرة
وايضا لا بد له من منشاء الانتزاع ومصداق الحمل ولا شك ان المعاني
الذهنية والمفهومات العقلية ولو من المعقولات الثانية قد يكون بها
آثار واحكام يتعلق بها المفهومات العقلية الغرض العلمي بها بحيث يصح
ان يكون من المقاصد العلمية فيجعل موضوعات مسايل الفن وتلك
الآثار والاحكام من محمولاتها فيعقد بها مسايل يطلب بالدليل اذ البتة
في فن من الفنون ثم للاشياء في ان الآثار والاحكام المطلوبة اذا كانت
امورا واقعية بحيث بل بمنشاء انتزاعها ومصداق حملها للان تلك
الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض فانما هي
بالذات احكام الاشياء الواقعية التي ليس تحققها تابعا لفرض
الفارض واعتبار المعتبر وان كانت تلك الآثار والاحكام ليست في
الاعيان بل بحسب الاعيان وانما يتسبب الى تلك المفهومات العقلية ثانيا
وبالعرض وذلك كما ذكرناه من قبل في تنقيح حال الامكان مثلا ان
الاحكام الثابتة له راجعة الى نفس الممكن بما هو ممكن لا يتوقف على
ان يعتبر معتبر مفهوم الامكان فالحاجة الى العلة الفاعلية مثلا من احكام
الامكان لكن الهيئة الممكنة بنفسها محتاجة اليها لا يتوقف على اعتبار المفهوم
وحاجة الاعراض الى المحل المقوم لصدق مفهوم العرض عليها لكن لما كان

مفهوم

مفهوم العرض عليها لكن لما كان مفهوم العرض عرضا انتزاعيا لهيات
الاعراض لا يتوقف حاجة الهيئة العرضية على اعتبار ذلك المفهوم بل الهيئة
العرضية بنفسها محتاجة الى المحل لا بالنظر الى الصفات الزائدة حتى يلزم
انه لو لم يعتبر لها معتبر لم تحتج الهيئة العرضية الى محل نعم قد يكون بعض
الصفات الاعتبارية سببا لبعض الاخر وذلك الامر راجع الى سببية
منشأ انتزاع احدهما لمنشأ انتزاع الاخر لا ان يكون سببا لمحض
الانتزاع وهو ظاهر ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يكون سببا لاتصاف
الموصوف بها وقد يكون لتلك الاعتباريات احكام راجعة الى نفس مفهومها
ولا يكون راجعة الى منشأ ومصداقها وذلك كما يقال ان السببية والمسببية
امور كلية ومعان ذهنية او ان الامكان مفهوم سلبي فهذا القسم لا يجعل
من مقاصد الفن ولا يطلب بالدليل او ان الامكان مفهوم والهيئة في فن
من القبول لانها في الاغلب من الاوليات ولعدم تعلق الاعراض المحضة
المفهومات وما يبحث في الفنون من بعض الاعتباريات فمن جهة رجوع
ذلك البحث الى المنشأ والمصداق فالمتعلقة بالوجود لشمل كونه بديهيا
او زايدا على المهيات او مشتركا فيها مما يذكر في العلم الكلي ان كان من
قبل المثالي فلا ينبغي ان يجعل من مقاصد الفن وان كان من قبل الدول
فيجب ان يكون منشأ ومصداق يرجع اليه الاثار فينبغي ان يكون ذلك
المنشأ والمصداق هو الوجود وحقيقته بمعنى ما به الموجودية لرجوع الاثار
اليه بالذات ولذا عرض الوجود بما يكون منشأ الاثار والتعريفات

الاخر مثل ما امكن الفعل والانفعال وغير ذلك والكان في ارض تعريفا
للموجود نظرا الى انه محمول عليه لكن القصد تعريف الوجود فالوجود
ما امكن به والانفعال ولا كعلد ان المفهوم المصدري لما كان تابعا
لاعتبار المعتبر ليس بنفسه مصحح للفاعلية والمفعولية بل بحسب مصداقه
ومنشاءه وهو الوجود حقيقة وله الاثار والاحكام وهو المقصود بالبحث
في الفنون وهذه التعريفات وبالحقيقة للمعنى المصدري الا بالمسامحة
تعبيرا عن الشيء بلازمه فينبغي ان يرجع المحمولات العلمية اليه فلا يصح ان
يقال من زعم ان الوجود هو المعنى المصدري وانه هو مصداق ومنشاء
للاثار قال الوجود بديهي او مشترك او فاسد كما زعم من جعل النزاع لفظيا
او معنويا لكنه ظر الاول الى اللفظي لانه يقتضي ان يكون رجوع تلك
الاثار والاحكام مقصورا على المفهوم المصدري وهو لا يناسب البحث
على انا سلمنا رجوعها الى المعنى الانتزاعي فقط عند ارادة البحث دون
المنشاء والمصداق الواقعي الذي هو المناط فهو تعسف بجيانة لانه
يلزم ترك البحث عن الامر الحقيقي الذي هو المنشاء للاثار المطلوبة
في المقاصد العلمية الى اختيار البحث عن الاعتبارات التي لا اعتداد بها
بما هي غير معتد بها اي من حيث قصر البحث عليها من غير ارجاعها الى الامور
الواقعية التي لا يتوقف على اعتبار المعتبر وان شئت قلت ان التعريفات
المذكورة للوجود في اول مباحث العلم الكلي على نوعين منها ما يراد كما
لثبوت والكون وانما هي تعريفات لفظية لا يفيد تصور الوجود فلا اعتداد بها

وانما فايدتها التصديق الذي وهو من مطالب متن اللغة وما قالوا انه قد يعبد
به التصور الظاهر من حيث احضار الصورة من الخزانة الى المدركة فخطاء لان
الاحضار ليس تصورا عندهم نعم يحقق الاحضار مسلم لكن لا يكشف به شيء
لم يكن معلوما من قبل وانما يكشف بغيره وذلك مثل قولهم الوجود ما يترتب
عليه الآثار او ما امكن به الفعل والانفعال الى غير ذلك وفي القسم كما عرفت
ليس تعريفا للمعنى المصدري لان الاعتباريات لا دخل لها في ترتب الآثار
وصحة الفعل والانفعال وانما هي تعريفات للوجود بمعنى آخر حقيقي فوجب
ذلك والا فلا لهذا ولا لذلك وهو فاسد ولا شك ان المقصد بما
لتعريفات في اول مباحث العلم هو المقصد بالبحث في ضمن المسايل فلا
ارجاع المباحث الى الغير المصدري حتى يكون النزاع لفظيا ثم ان النوع
الاول من التعريف لما لم يكن منه الا احضار ما كان حاصلا من قبل
فلا يفيد امرا زايدا على ما عرف من قبل بدون التعريف اللفظي وانما افاد
ما افاد ويفيد الوجود من المعنى المصدري الاعتباري فلا اعتداد به والنوع
الثاني منه محصله ان الوجود ما يترتب عليه الآثار وبالشيء صحة الفعل والانفعال
وقد عرفت ان نفس المفهوم المصدري الاعتباري لا يكون منشاء لهذه
الامور فلا يكون هذا النوع تعريفا له فيكون المصدري البتة تعريفا للوجود
بمعنى آخر حقيقي كما مر فنقول انه ما ذا اراد ان عد ازيد ما يكون موجبا
للآثار المطلوبة وغيرها من الفعل والانفعال فذلك اما العلة الموجبة
فيكون الوجود نفس العلة وهو كما ترى او نفس الهيئة الموجودة عن جاعله

التام بعد تمام الجعل عليها لكون المهية اذن موجبة لاثارها فيكون الوجود نفس
المهية المجعولة فعلى طور الجعل البسيط نفس المهية فقط بشرط المجعولية فقد
عرف الوجود بنفس المهية فيكون عينيا فينبغي ان يرتفع النزاع في العينية
والزيادة وكذا في الاشتراك من الاصل وطول البحث بعد التعريف
نعوكله وعلى المؤلف نفس المهية الموجودة للان الايجاب على طور الجعل المؤلف
انما يسند الى مفاد الهية التركيبية فمع انه خلاف المذهب البتة يلزم ان
يكون الوجود عبارة عن مفاد الهية التركيبية وهو ظاهر الفساد والبطلان كما قيل
الوجود الحقيقي هو المهية الموجودة ولم يعرف بعد ان الوجود ما هو حتى يعرف
بمفاد الهية التركيبية وان اريد غير ذلك فلا بد من بيانه وهذا النحو من استياه
المراد بعيد من شان التعريف كما لا يشتبه عليه كلامهم في موضعه فهو بمعزل عن
تعريف فلا محصل اصلا بحكم نوعي التعريف وجملة الامر في هذا المبحث
ان ههنا مقامان الاول بيان ان الوجود اي شيء هو حتى يتقرر الامر
فيصح ان يبحث عن اعراضه واحواله وفي دليله تسمح حال النزاع بانه لفظي
او معنوي والثاني مربط الدليل من الجانبين على نتايج المتخاصمين تجلى
ضوء الحق عن افق البرهان من سماء البيان فنقول في الاول لا شك ان
للوجود معنى مصدريا انتزاعيا وهو المتبادر من اطلاقه بحسب اللغة والعرف
سواء كان نسبيته والمفهومية من قبيل المعقولات الثانية غنى عن التعريف
والبيان لكونه اوليا لا يتعلق بنفسه اعراض علمية ومقاصد حكمية كسائر
المعقولات الثانية الشاملة بحسب مفهومها لكل موجود الا ان يعتبر اسناد

احواله الى امر حقيقي واقعي قابل لان يكون متعلق الاغراض الحكمية فحينئذ يرجع
الكلام الى هذا الامر ما يجب الحجية الاولى فلا ينبغي ان يكون من مطارح
افكارهم ومصارع انظارهم كما يشهد به كثرة جدالهم وطول مباحثاتهم فيه
وهذا كله قد عرفت من قبل والبضاعة مزجاة انتزاع ومصداق حمل سواء
كان بفض المبدء كما قالوا في الواجب بقيد او من حيث استناده الى الجاعل
التام كما قالوا في الممكن ولا بعد في اطلاق الانتزاعيات على منشأ
انتزاعها ومصداقها فح قد يطلق ويراد به المفهوم المذكور وقد يطلق ويراد
به منشأ ومصداقه فانه هو مصداقه ولعل هذا هو الوجود بمعنى ما به الموجودية كما
مر لا بمعنى ان المفهوم معنى على ح للوجود وهذا معنى برأسه حتى يلزم له وضعان
ويكون مشتركا لفظيا بل بمعنى ان معناه حقيقة هو المفهوم المصدري
الاعتباري لكن قد يطلق الاعتباريات على منشأها لان الاحكام المتوجهة
الى المصداق والمنشأ اولا ينسب اليه ثانيا تعبيرا عن الشيء بلازمه فاذا
قيل الوجود من المعقولات الثانية او من الامور العامة او يقال ان الوجود
والعدم متناقضان بالذات لا يعني ذلك سوى المفهوم فلا يكون
هذه المباحث راجعة الى امر حقيقي ولا يكون مفقدانها الا الاثر رجع اليه بنحو
من الانحاء واذا قيل شخص الشيء بنحو وجوده الخاص يراد به مصداقه لا المفهوم
لانه لكونه انتزاعيا مصدريا انما يتخصص بالاضافة فالكلي منه لا يكون منشأ
لشخص اصلا وبنحو اولى منه انما يتحصل بعد تخصص ما يضاف اليه فكيف يكون
منشأ لشخصه لانه يوجب الدور فيراد به هو المنشأ والمصداق لم ومن ههنا

ظهر ان ما قالوا ان الوجود مساوق للتشخص او هما واحد ان لا يصح في الوجود المصدري
الا ان يكون للوجود نحو اخر وان لم يكن ذلك النحو معتبرا بل ربما قد
يطلق ويراد به ذلك النحو وكذا اذا قيل وجود الشيء في نفسه وجوده لمحله كما
في الاعراض وفروعه الحلول فلا يراد به المفهوم الاعتباري منه فان وجود
العرض لما كان من عوارض العرض المحال ومحمولا له انما يتبع له خارجا في مرتبة
المحكي عنه وذهنا في الحكاية فلا يكون تابعا لمحل العرض حتى يكون مفهوم
الوجود في نفسه لمحله اي تابعا له واذا لم يكن الشيء في نفسه محتاجا الى
شيء كيف يحتاج ويتبع احواله ومحمولاته لذلك الشيء فان المحال انما هو
حال انما يتبع محله لا محل محله الا بالعرض فانما يراد به هو المنشاء والمصداق
وله نظاير لا تحصى ثم ان هذا معنى ضروري قطعا لانه لو لم يكن هناك منشاء
انتزاع ومناط صدق كيف يصدق المفهوم الانتزاعي على شيء بل هذا
لا يختص بمفهوم الوجود فان كل صفة لا بد له من منشاء انتزاع الوجود
وهو معنى تقعنا وهو الوجود بمعنى مايه الموجودية والجهة التي بها يكون الشيء
منشاء لانتزاع المفهوم المصدري يكون بها مناط الاثار ومورد ها وبها
يصح في ذلك الشيء معنى الفاعلية المنفعلية وذلك الضروري لان صحة
حمل الوجود على شيء بجهة وانتزاعه منه بتلك الجهة لا ينفك عنه عند العقل بديهة
الاثار وصحة الفعل والانفعال بل الجهة الموجبة للاثار في الحقيقة هي المصححة للانتزاع
والحمل فلذلك قد عرفوه بما يترتب عليه الاثار وامثاله وقد عرفوا بالكون والحصول
تعبيرا عن الشيء بلازمه اذ كان هذا تعريفا مايه الموجودية وعلى تقدير ان يكون

تعريفا

تعريف لنفس المعنى المصدري وان كان عبارته فهو تعريف بالمرادف كما مر ثم تظن
ان الوجود الحقيقي عندهم غير ما ذكر ما في بيان الاطلاقين حتى يكون له مفهوم
مصدري ومنشأ الصدقة ومعنى حقيقي سواهما فانه لو كان للوجود معنى
ثالث حقيقي فاما بحسب اللغة والعرف فقط الخ بطله لان اهل المحاورات
وان كان بحسب الاصطلاح فهم انما عرفوه تارة بالمرادف للافادة مرة
معنى محصل وتارة بما يصدر عنه الآثار او يصح به الفعل والانفعال وامثالها
وما لها واحد ولم يجعلوا كل تعريف لمعنى اخر على حدة بل جعلوها تعريفات
لشئ واحد كالرسوم المتواردة على مرسوم واحد ومع ذلك قد نصوا
على ان اثبات ان للوجود معنى او حقيقة اخرى سوى المعنى المصدري
الانتزاعي مما لا سبيل اليه لاحد كما مر فكيف يصح ارجاع الاحكام والمباحث
وانما يصح الايقاع الا الى معنى اتفقوا عليه سواء كان نفس ذلك
المفهوم المتفق عليه او منشاءه ومصداقه ولو كان هناك المبحوث
عنه الامر المختلف في نفس ثبوته لوقع النزاع اولا في تحققه ثم في البحث
عن احواله مع انه لم يقع البحث والنزاع كلك نعم قد ذكر في الوجود طرف
انها يصح ان يكون راجعا الى الوجودية على النحو الذي عرفته من ان منشاء
الانتزاع ومصداق الحمل هو عين ماهية الموجودية ويعبر عنه بالوجود تعبيرا عن
الشئ بلازمه لا انه معنى على حدة منها ما قال بعضهم ونسب الى المتأخرين
من الحكماء من ان الوجود هو الموجود حقيقة في الخارج وهو امر واحد مشترك
بين جميع الموجودات مختلف بالشدة والضعف والكمال والنقص والغنى

والحاجة بحسب المراتب فالغنى عن الكمال بحيث لا يلحقه حاجة في ذاته ولا بالنسبة
اليه فاقة في صفاته بل اليه ينسب رجوع فاقة كل شيء وهو اكد واقوى من
كل مرتبة له هو الواجب تعالى على حسب تفاوت درجات الغنى والكمال
والحاجة والنقص تترتب عالم العقول والنفوس والملائكة المجردة والبشر
والاجسام العلوية والسفلية الى غير ذلك وبهذا على سبيل بين الدول ان
يكون الوجود عين الهيئة الامكانية في الخارج بلا تغاير بينهما الا باعتبار فمن
حيث انه يترتب عليه الاثار وجود ومن حيث انه يعقل ويوصف بالعموم و
الخصوص والجوهرية والعرضية الى غير ذلك مما عدوها من خواص الهيات هيئة
سواء اخذت مطلقة او مخصوصة والثاني ان ما في الخارج هو الوجود حقيقة
وليس الهيئة امرا محصلا في الاعيان انما هي عبارة عن مفهومات كلية او معان
جزئية يوخذ في الذهن وليس لها خطا من الوجود اصلا انما ليس بالهيئة ما يفعله
الذهن فيصير صورة ذهنية وهي غير ما في الاعيان انما هي ظلال ما في الاعيان
واي جعل الله تعالى للقوة العاقلة على مثال المرايا التي يتجلى فيها صور المحسوسات
وهي تباين المحسوسات كما على راي كثيرين لتلك القوة العاقلة جعلها الله تعالى
مرايا الموجودات محسوساتها ومعقولاتها فما في تلك القوة مباين ما في
الاعيان هو المسمى بالهيئة فما في الخارج هو المفاد بذاته المحتاجة الى العلة
بافاضتها التامة وهو الاثر المجعول جعلا بسيطا كما هو راي المثبتين من
الحكماء وعلى هذين السبيلين ما في الخارج هو بنفسه مصداق الموجودية المصدرية
ومنشاء انتزاعه سواء كان مشروطا في تاليه في نفسه بجعل جاعل كما في

فی الموجودات الامکانیة اولا کما فی الوجود الحق الاکدجل ذکره فلم یکن
هذان السبیلان علی خلاف ما کنا بصدده من ان منشاء الانتزاع هو
الوجود بمعنی ما به الموجودیة ولیس لمعنی اخر سوی ما ذکرتم یجب البنیة علی
علی ان هذا الاشتراط لیس باشتراط فی نفس الاخذ والانتزاع حتی یجب
ان لایصح الانتزاع بدون اعتبار جعل الجاعل فیکون هذا الاشتراط
معتبرا عند الاخذ فی ذهن الاخذ کانه حقیقة لحاظیة الاتری انه لو صح
وجود الممکن بلا علة کما قد یزعم علی القول بالبخت والاتفاق علی رأی
وکما قد یزعم عند طایفة من سفهاء السوفسطائیة وبالجملة عند مجوزی الترجیح
بلا مرجح لایکون فی صحة انتزاع الوجود اختلال فضلا بل هذا الاشتراط حیثیة
تعلیلیة لمصداقیة المصداق وکونه مصححا للانتزاع فی نفس الامر لانه
تعلیل للانتزاع ثم ان هذه الطریقة وان کانت اقرب من طریقة اهل
الحق وهم ارباب الکشف والشهود قدس الله اسرارهم لکن بنیامها بعد بعید
نعم لو کانوا یترکون العقیدة الاکدیة فی الوجود الحق وهو علی ما هو علیه من
ان یحیط احاطة صوریة جسمانیة وان یخصه تخصیصات معنویة تنزیهیة
بل اجل من ان یسعه اطلاق ولذا قد یقال انه لیس بکلی ولا جزئی
بل هو فوق انیتک المرتبتین وللمسامحة ولایجوز فیه علی ما سینکشف
علیک غطاره بفضله العمیم لکانوا علی خیر کثیر وخط وافر ولما کان علی
هذه الطریقة مع توحد الوجود المطلق فی الموجودات بارها کثرة حقیقیة
وتعدد خارجی کما یکون فی المشکک من الکلی کثرة اتی فراده واشخاصه فلیس

لجملة الموجودات بتمامها في هذا العالم من العقول والنفوس والاجرام الكلية
والعنصرية وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض الفلاسفة القدماء في
التحصيل واخوان الصفا وقال ان هذا هو ما زعمه المتألهون من الحكماء مطلقا.
لما ذهب اليه محققو الصوفية رضوان الله تعالى عليهم كما نقل عنهم قال سيما رئي في
التحصيل والبيان الاجمالي لطريقتهم التي هي الطريقة الاشرقي في الحقيقة
انهم ليس في الخارج الا حقيقة احدية ذوات واحدة بسيطة موجودة
بوجود واحد بل ليست تلك الحقيقة الا نفس الوجود بمعنى ما به الموجودية
الذي يصير سببا لانتزاع المفهوم المصدري فان الوجود هو الوجود بمعنى
ما به الموجودية الذي حقيقة ولا حظ لغير الوجود ان يسمى رائحة الوجود
بل لغيرية الحقيقة للاعيان والاذهان من الاذهان لا بالفعل
ولا بالقوة فان ما في الخارج ليس الا نفس تلك الحقيقة الاحدية البسيطة
التي هي المسماة بالوجود المطلق لكنها بذاتها منشأ لانتزاع تخصيصات
وتقييدات كلية وجزئية جوهرية او عرضية متشابهة وغير متشابهة الى ما لا يتناهى
مما يصح ان يحكم بتحققه في عالم الاعيان او يدرك بصورته في ذهن من
الاذهان العالية او السافلة لا على ان يكون هذه التخصيصات والتقييدات
امورا حقيقية في الاعيان غير ذلك الوجود المطلق او صورا ذهنية تباين
ذلك بل نفس الوجود بذاته منشأ لانتزاع كل حال تقيد وتخصص
عيني او ذهني وصحة انتزاع كل حال وكل شان من لوازم ذاته الحقة
الحقيقة ومن خواص كماله الذاتية وجميع الاحوال والشئونات ليست زائدة

على الذات بمباينة لها بل كل منها نحو من انحاء الذات و مرتبة من
مراتبها و هي في الحقيقة حقيقة الحقايق فتوجد الحقيقة في ضمن
بعددها بل عين بعددها و بعددها في ضمن توحدها بل عينها و بعددها
ليس الا نزاع نفس تلك الشيون اللازمة الناشية عن الذات
فكل منها كامن في ذاته بعد و ينزع بحسب عنايته تبعا على ما اقتضاه فيضه
الاقدس ثم بتبعيه فيضه المقدس و ان شئت قلت ليس فيه شيء
كامن و ذلك نظرا الى نفس ذاته المخصة و يكون الشيون نظرا الى
ما اقتضاه ذاته من صحة انتزاع كل منها من نفس ذاته و ما اقتضاه غنايته
فعليه ان ينزع منه فهو شان البارز منها و هو عين وجوده بافاضته
الوجود على عالم الامكان و انزال الخيرات على الاكوان و ليس العدم
و الوجود مما يشاهد نحوقها للاكوان العالم شيئا غير الكون و البروز عند
هولاء و ببيانه عرض عريض ليس هذا الموضع من مواضع تبيانه فذاته
بذاته بلا اعتبار تقييد اصلا هو المسمى بالوجود المطلق و ليس هذا الاسم
طلاق كاطلاق الكلي بالنسبة الى جزئياته و عمومه بالقياس اليها لان
عموم الكلي بالنسبة اليها يقتضي تعددا حقيقيا في افراد الكلي اذ فرض
له افراد و لا تصور مثل ذلك ههنا فانه لا افراد له تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا بل هذا نحو اطلاق له بالنسبة الى صحة انتزاع جميع الشيون منه بحسب
تعلق عنايته و هذا هو المراد من قولنا انه فوق رتبة الكلية و التخصيص
له بحال دون حال و شان دون شان و هذا معنى انه فوق مرتبة الخيرية و ذلك

الشيون والاحوال المنزعة منها لم يكن غيرها تها الحقة الحقيقة المساة بالوجود
المحض بل انما هي مراتب تلك الحقيقة ودرجاتها من اقتضاء ذاتها
بحسب عباينتها المساة بالجود المطلق هي الكثرة المساة بعالم الامكان
عندهم مجردا كان او مادياً جوهرا كان او عرضا قديما كان او حادثا وقد قال
ارسطو في كتابه المسمى بالثيولوجيا الحق بسيط منبسط على جميع الموجودات
ثم قال فانقلت لما كان بسيطا فكيف ينبسط على جميع العالم قلت كما ينبسط
الضياء لما كان بسيطا ولم يكن بسيطا بل مركبا لم يصح ثم لما كان نسبة
الشيون اليه ما عرفت ولم يكن الممكنات غيرها فكما يتصور بداهة او ممكنة
فكر من حقائق الاكوان وصورها وهيات الاعيان واشباحها لا يزيد
على ذات الحق المطلق شيء مغايرة على ذاته بل انما هي مرتبة من مراتبه ودرجة
من درجاته وهو تعالى بري عن كل رتبة ودرجة وعن كل تقييد وتخصيص
كلي او جزئي ومع ذلك كل التخصيصات راجعة اليه لان كل ما سواه في
حيز الهلاك والبطلان وله السلطنة الكبرى بالجود والوجود وما ينسب اليه
الوجود مما يعقل سواه من الجواهر والاعراض فليس عبارة عن حقيقة متصلة
ومبتدئة محصلة بالاستقلال بل انما هي شان من شيوناته فان شئت قلت
انه نسبة مجازية فلها وجه وهو ان يعقله ونزعمه مغايرا وبهذا المعنى والا
فلا وجود له حقيقة بل في الوهم فقط وان كان هذا النحو من الاوهام
ايضا نحوا من الشيونات النسوية اليه تعالى فالباطل بهذه النظر ليس
باطلا اصلا وان شئت قلت انه نسبة حقيقة لان الوجود هالة نسبة

الى الوجود الحق ويكون شانا من شيونه وهذا اقصر شان منها وانما اخطأ
فيما فهم من الخبر ته معه ومن ههنا قال اهل الحق ان المقصد من الرياضات
وصفاء القلوب ليس الامران يرتفع من البين ما يدركه بنا من الهيات
والصور في عالم الوجود ومعاني عالم الوجود معاني الجواهر والاعراض ويعرف ان
كل ذلك انما هو شان من شيون الوجود الحق المطلق المنزه عن كل حلية وصفة
فيشهد هذا في هذا وهذا في شهود علم اي الحق المطلق في المقيد والمقيد
في المطلق ويطرق حدة بصره وصفاء نظره بين الرتبتين فلا يلتبس
الامر عليه فيستقيم على حاله وعليه فلا يقع فيما وقع بعضهم بالرجوع منه اليه
ولكون هذه الطريقة الفوقية خارجة عن احاطة العقول المتوسطة لا يليق
سرحها الا بمن هذا اعداد واليه الهادي الى الطريق الرشاد والمعطي العباده
السلوك في المسالك الداذفاون قد تعرض صحة ما افاده بعض المحققين من
ان قدماء الفلاسفة قالوا ان الموجود حقيقة وهو امر واحد مشترك بين
جميع الموجودات وما به الاختلاف ما يدرك بالحس والمشاهدة عين ما به الاشتراك
فالوجود حقيقة واحدة بسيطة مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف
وسائر انحاء الاختلاف التي تعدها من وجوه التمايز والتباين وان كان نحو
التباين الذي الموجب لاختلاف الحقايق بالهية باطلا اصلا عند السالكين
بهذين المسلكين والخلاف في هذا الاصل طايفة اخرى من الفلاسفة لم
تتبعهم سلوك احد هذين المسلكين فلم يقولوا ان الوجود حقيقة واحدة
مشتركة بين جميع الموجودات كما زعموا تباين الحقايق تباينا ذاتيا

ذاتيا بالبديهة ولم يتفقهوا ان العالم كله ذو وحدة طبيعية كما نص هيمنارس في التحصيل
وشبه طائفة من مثالهي الحكما والصوفية فضلا عن ان يدركوا حقيقة
الحال فكيف يعلموا ان ما في الوجود الاحقيقة واحدة احدية بسيطة من
كل وجه ومع ذلك منشأ هذا التعددات الكثرات اللامتناهية وهو عين
الوجود الحق ثم طائفة اخرى من متفلسفة المتاخرين قد خلطوا في تقرير
المذاهب كلام يبلغوا ذلك البلغ ولم يقفوا على مقاصدهم وهم قد قنعوا عن
اللالي بالاصداف فقد وقع خبط واضطراب في كلامهم وتركز قام في
بيان منازعاتهم ومباحثاتهم فيرجعون مسئلة وحدة الوجود واشتراكه
التي هي من اهم مسايل الالهي ومن هم مقاصد العلم الكلي الى انها بحث عن مفهوم
مصدري يعرف في حدته واشتراكه كل من يعرف اللغة حتى الطفل والصبيان
كل كما يعرف كلواحد معنى النسبة والمفهومية وسايرالمعقولات الثانية
ويعرف احوالها من الوحدة والاشتراك الى غير ذلك وما هذا الا كما نة سور
ظن بقدماء الفلاسفة فانه ليس من شان المتالهين الراسخين في العلم ان
يبحثوا عن حوال امثال هذه الاوليات دون توافيه برا واسعارا وبعيد وهنا من
اهم المطالب الحكمية وكل ذلك ظاهر على من له ادنى مسكة ثم تذت ::
تنقطت من هذا التفصيل ان النزاع بين قدماء الفلاسفة في امثال هذه
المسايل نزاع معنوي كانه نزاع في ان حقايق الاشياء هل هي واحدة انما
الاختلاف هنيا بالكمال والنقص وغير ذلك مما لا يوجب تباينا ذاتيا بالمشه
كافرا والملك من الكلي الواحد الذي يتفق فيه افراده وذلك الكلي المشترك

فيه اعيان العالم فيما نحن فيه حقيقة احدية مسماة بالوجود ثم بينما سمائية وانما
فليس الوجود حقيقة واحدة يشترك فيه العوالم وهذا هو خلاصة تقرير محل
النزاع بين القدماء وكلامهم حال عن شوب نقض واختلال انما وقع
الاختلال في فهم مرادهم وهم براء عما فهم المتفلسفة كما عرفت وان نوقش
في ان ربط الدلائل بالمقاصد على هذه الطريقة لائح عن صفوته ما فاعلم ان
قدماء الفلاسفة لا اعتماد لهم في تتميم هذه المسائل وعلى امثال هذه الدلائل
الواهية الدكوزة في كتبهم بل المعتمد عندهم رياضات القلوب وتصفية الباطن
والتخلق باخلاق الكونية والتحقق بالحق المطلق والانسلاخ عن الكدورات
الشهوية والغضبية وبالجملة التجرد عن كثير من خواص البشرية والعنصرية
فيقع عليه ظل من كلام سيد البشر صلوة الله تعم عليه وعلى آله اني ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني وقوله عليه الصلوة والسلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه رمز اليه وقال بعض العرفاء انسلخت عن جلدي فرايت من
انا صيح فيما ذكرناه الى ترى الى المعلم الاول من المشائين كيف حكم بانه
ليس بساط الحق على هياكل الموجودات كما نقل كلامه من كتابه الموسوم
مع براءته وتنزيهه عن التمسك بالسنة الاتهام التي هي اوهن من بيت العنكبوت
واما تقرير محل النزاع على ما هو رأي المتفلسفة الذين بنوا اساس اصولهم وقوانينهم
على مقدمات واهية واني لاراها الا كانها اعجاز نخل خاوية او اعجاز نخل منقعر
فهو ما اشرنا اليه من قبل انه لا تقرر ان النزاع راجع الى منشاء انتزاع
معنى المصدر الذي قد يعبر عنه فهو الوجود بمعنى ما به الموجودية المصدرية فالوجود

بهذا المعنى قبل ان يتقرر له مصداق انه كيف هو وما هو حتى يرجع محصله الى
النزاع اللفظي على ما مر من قبل قد يزعم انه معنى واحد بديهي مشترك في كل
موجود وزايد عليه حتى على الموجود الاول تعالى كما ذهب اليه جمهور المتكلمين
وقد يزعم انه زايد مشترك في الممكن فقط دون الواجب تعرفان وجوده
عينه كما ذهب اليه الحكماء ويلزم عليهم ضروره الاشتراك اللفظي نظرا الى ان
ما يكون في الممكن اصلا مع كمال الخر افتم عن الاشتراك اللفظي وما استدلوا
به على نفي الاشتراك اللفظي غير اللفظي غير مختص بخود دون نحو ليس المشترك
اصلا كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري فالبداهة بان وجود كل شيء عينه مع تباين
الهويات وتعددها ومحصله ان الامر الذي هو وجود بمعنى ما به الموجودية و
منشاء ومصداق للمعنى المصدري قبل ان يتقرر حقيقة وانه ما هو صرحوا
فيه فقال بعضهم يجب ان يكون ذلك الامر واحدا مشتركا وزايدا وقال
بعضهم بخلاف ذلك الى اخر المذاهب وليس هذا الخلاف عن تعيين نفس
المصداق بما هو بحيث عن الاعراض الذاتية للوجود بمعنى ما به الموجودية سواء
اتفق كون المصداق هذا او ذاك اي شيء كان من دون النظر الى
تعينه فيكون النزاع راجعا الى اللفظ وقد سبق فساده نعم في ربط بعض
دلايلهم على مدعاهم نوع صعوبة لكن لا اشكال فيه وذلك لا يمكن ان اردت
بربط الدلايل مع دعواهم اتمام الدليل بحيث لا يبقى عليه نوع اشكال من
اقسام المنع فغير لازم كيف وهو مخ حين ما الى كل من المتخاصمين بدلايله
على انه لو فرض النزاع لفظيا ايضا اتمام الدليل مبنى النحو متعذر قطعا وان

اردت مطلق ربط الدليل بدعواه ولم يتم بفساد يلحقه لورود نوع من
النوع فتامل ولله در من نبه على تنقيح الكلام وتحقيق المقام وانا فصلنا
تفصيلا في هذا المرام الذي هو من مهمات مسائل الفلسفة واهم مقاصد اهل
الفلسفة اليونانيين والاسلاميين ليحيط الناظر على ما له وعليه سواء
كان من قبيل الجدليات او كالخطابيات في الزوايا وفي المقام الثاني الموعود انا
نتذكر ههنا هنداً مما ذكره هؤلاء المتفلسفة للان طريق الفلاسفة على من
ان نمسك عليها بالمقدمات التي ذكروها في بيان مرامهم فنقول انهم
استدلوا على بداهة الوجود اولا بان وجودي متصور بالبديهة والوجود
جزء منه فيلزم بداهة تصوره وثانيا ببيان الجزم بالثاني في قولنا الشيء
اما موجود او معدوم بديهي وذلك موقوف على تصور الوجود والعدم
فهما بديهيان للان السابق على البديهي وهو الجزم بان يكون بديهيا وثالثا بان
الوجود متصور قطعا فهو اما بالحد فيلزم كونه مركبا فاجزاءه اما نفس الوجود
او غيره او منهما على الاول والثالث يلزم توقف الشيء على نفسه وعلى
الثاني فلا وجود هناك الا ان يحصل عند الاجتماع امر زايد فيكون هو الوجود
فيلزم ان يكون التركيب في معروضه لا فيه للان الظرف ان هذا الامر الزايد عارض
لها واما بالرسم فهو يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالاسم وهو
يتوقف على العلم بالرسوم فيلزم الدور ويرد على الاولين انه ان اريد با
لوجود المعنى المصدري الانتزاعي فهو غني عن البيان لانه بين بمرتبة وان اريد
بمعنى ما به الموجودية او الوجود الحقيقي بالمعنى الاخر لو ثبت فبعد تسليمه وتسليم

صحة مقدمات الدليلين انما يفيد التصور بالمعنى الاعم من التصور بالوجه و
النزاع في تصور الكنه ويرد على الثالث اولا النقض بسائر المركبات:
فان اجزاء سائر المركبات لا يكون عين المركب ولا يحصل عند الاجتماع امر
زايد مغاير لسائر الاجزاء يكون هو عين المركب فكيف التركيب وثانيا
بالحل وهو ان قولكم فلا وجود هناك اه مم بل الوجود نفس تلك الاجزاء
لكن لها اعتبارين الاول الاجزاء من حيث الانفراد وهي مرتبة الاخرية
فيها وبهذه الحيثية يكون لكل واحد منها تقدم على المركب والثاني بما هي مجموع
وجملة اي الاجزاء من حيث الاجمال والتوحد اطبعي ان كانت هيئة المركب
ذات وحدة طبيعية او التوحد الاعتباري ان كانت ذات وحدة اعتبارية
فالفرق بالاعتبار فقط واليه يمتنع قوله الوجود متصور ان اريد بها كنه
الوجود بمعنى ما به الموجودية او الوجود الحقيقي وان اريد المعنى المصدري
فلا حاجة اليه الى البيان كما عرفت وما ذكره في ابطال الترسيم من لزوم
الدور فظاهر البطلان لان بعد تسليم توقف الترسيم على العلم بالمرسوم
مختص بكيفية علم المرسوم بوجه ما ولا يلزم ان يكون ذلك رسما من رسومه
حتى يلزم ان يكون قبل كل رسم رسم وذلك كالعلم بالخاصة فانه يكفي للترسيم
بعده بخاصة اخرى ولا يجب ان يكون الاولى المسبوقة بالعلم بخاصة اخرى
وقد يمكن الترسيم بعد التحديد ولا استحالة فيه لكن لا ينفع في هذا المقام ولقد
اعجب السيد الزاهد انه منع الترسيم بعد معرفة الشيء بالكنه لان المقصود بالترسيم
الكان نفس الشيء فقد تم بحصول الكنه والكان غيره وليس الامر

الشئ من حيث العوارض فيكون نفس الشئ غير مقصود فلا يكون المرسوم
مرسوما بل شئ اخر وهذا التقرير لو صح ان لا يصح الترسيم اصلا لامتثل العلم
والابعد وكما ذكر لان المقصود بالرسم قبل الكنه اذا كان نفس الشئ فظاهر انه
لا يحصل بالرسم قط كما قال في موضع اخر واذا كان نفس الشئ من حيث العوارض
فلم يكن المرسوم مرسوما كما بينه وان فرق بان المقصود بواسطة الرسم الا
التفات اليه دون الحصول فيصح الترسيم قبل الكنه للابعد فنقول كما ان المقصود
الالتفات الى نفس الشئ هناك بواسطة الرسم وينبغي المرسوم مرسوما
كذلك بعد العلم بالكنه يمكن الالتفات بواسطة الرسم الى نفس الشئ مع
قطع النظر عن حيثية العوارض نعم سهنا طريق اقوى للالتفات الى ذلك
الشئ ارتماما وهو الكنه اي حاصل لكن ذلك لا يمنع الالتفات بواسطة الاضعف
العوارض الا ترى ان الرسم يكون مسبوقا بالعلم بخاصة ما ولا يكون المقصود
الالتفات فيه الى الشئ من حيث العارض الاخرى غير الخاصة الاولى وبالجملة
جهة الربط اي المراة لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه ثم انه قد عرض في
مواضع ان في صورة التحديد انما يحصل في الذهن نفس الصورة التفصيلية الحدية
لا المحدود اي الصورة الاجمالية وانما يكون بالتحديد الالتفات بواسطة
الحد اليه فالحاصل هو الحد فحسب والمحدود فانما يقال انه حاصل مجازا وكذا زعم
في كلما يكون علمه بواسطة المراة وهذا مع انه يحكم سما في صورة التحديد فانه
مخالف الظاهر من كلامهم يلزم عليه ان يكون المرتب على الكتسب اي التحديد
هو الالتفات الى المحدود مع انه ليس المكتسب حقيقة الا ما يترتب عليه فلزم

كون المكتسب هو الالتفات دون الحصول فلم يكن الامر الكسبي في التصور من
اقسام العلم لان العلم من مقولة الكيف والالتفات فعل من افعال
النفس وايضا لو لم يكن المحدود حاصلا في الذهن وانما الحاصل فيه الحد فقط
واللحظ للمحدود من الوجود في الذهن وانما اليه الالتفات بالذات فتقول
الالتفات بالذات للذهن لا يمكن ان يتعلق بشيء ما لم يكن لذلك
الشيء نحو تحقق بالجهة التي تعلق الالتفات به بتلك الجهة وذلك
ضروري لان تعلق الربط بين شيئين بدون وجودهما من جهة كونهما
متعلقين للربط غير معقول وقد فرض ان المجمل المحدود الذي هو متعلق
الالتفات بالذات بجهة الاجمال لا وجود له في الذهن وقد لا يكون
المحدود موجودا خارجيا ففي هذه الصورة الحدية ان المحدود من حيث
الاجمال حتى يتعلق به الالتفات بالذات فان قبل ان وجود الصورة
الحدية التفصيلية وجود له ولو بالمجاز نظرا الى اتحادهما بحسب الحقيقة
فنقول الالتفات اولا وبالذات اما ان يتعلق بالجهة التي فرضت
موجودة وهي الصورة المفصلة فقد صار الالتفات اليه بالذات هو الحد
وذلك خلف واما ان يتعلق اولا وبالذات بالصورة الاجمالية التي
فرضت معدومة في الذهن والخارج فذلك باطل لان تعلق الالتفات
بالذات لشيء بدون تحقق ذلك الشيء بما هو متعلق الالتفات غير
معقول وان قيل انه يتعلق بالذات بواسطة وجود مرآته التي هي الصورة
المفصلة فما ذا اريد به ان اريد انه تعلق اولا بالصورة المفصلة ثم بواسطة

بدي الصورة اي المجمل المحدود فلم يكن المحدود متعلق الالتفات اولا د
بالذات وان اريد تعلقه اولا د بالمحدود فما معنى توسط الصورة للمفصل
فان قيل انه علة التعلق اذ لولا حصول المفصل في الذهن لم يصح الانتقال
اليه فالمفصل انما هو حيثية تعليلية لتعلق الالتفات بالمجمل لا انه متعلق
الالتفات قلنا لم نجد ما دعانا من الضرورة يقتضي لوجود متعلق الربط
بما هو متعلق الربط لا لوجود الحيثية التعليلية نعم كون المفصل حيثية تعليلية
للالتفات الى المجمل على تقدير القول بوجوده في الذهن كما يشير اليه كلام
القوم صحيح والا فوجود الحيثية التعليلية لا يجدي في شيء ما لم يكن المعلل بها
اي متعلق الالتفات بما هو متعلق موجودا لغرض ههنا على التقديرين
بحصول المحل المحدود اليضا عند التحديد اشكال آخر وهو ان الفرق بين
الصورة الاجمالية التي للمحدود والصورة التفصيلية التي للمحدد يس الا بحسب
تعدد الالتفات في الثاني وتوحد الالتفات في الاول لا بان يكون
الصورتان في المحد موجودتان في الذهن بوجودين حقيقة وفي المجمل المحدود
بوجود واحد فان اتحاد الوجود حقيقة بين المتغايرين محال مطلق كما عرفت
سابقا فعند حصول الحد لما حصل صورة الجنس والفصل ملتفتين بالتفاتين
فلا يترتب عليه الا التفات واحد الى تلك الصورتين ولا حاجة الى حصولها
مرة اخرى لتعلق الالتفات الواحد الى فالموجودين في الذهن صورتان
اذ لتعلق بهما التفاتان فهو مرتبة الحدية واذا تعلق بهما التفات واحد
فهو مرتبة المجمل المحدود الا ترى انه لو كان للمجمل المحدود بما هو محدود حصول

اخر لكان لكل واحد من الجنس والفصل حصولان احدهما في ضمن المحدود والثاني
في ضمن الحد والطابع الكلي وان جاز حصولها مرتين بل مرات لكن باعتبار
وجودها في ضمن الاشخاص والجزئيات وللغير مرتبة الشخصية والجزئية
والجزئية ههنا فانه اذا فرض حصول الجنس والفصل مرة في ضمن الحد فلا شك
انه نحو وجود لصير موجودا معينا ذهنيا ثم اذا فرض انهما حصلا مرة اخرى المحل
المحدود فذلك ايضا نحو اخر من الوجود لها ذهنيا متعينا اخر ذهنيا في الذهن
فالمعتبر في مرتبة المحدودية وكذا في مرتبة الحدية ليس الا نفس الطبيعة لا الوجود
من حيث التعين الاول او من حيث التعين الثاني لان مرتبة المحدودية
مرتبة الطبيعة لا مرتبة تعينها فان مرتبة تعينها بمعزل ههنا في هذا الحكم
فيكفي نفس حصول الطبيعة مرة لكن يتعلق الالتفات الواحد بها مرة
فالتفاتان اخريان فبالنظر الى التعاين يسمى حدا وبالنظر الى الالتفات
واحد يسمى محدودا ولا تفاوت في الامر الحاصل بل حصول الجنس والفصل
مرة كاف لهما فعلى هذا المسلك الضابط يرجع محصل الاكتسابي الى ان الترتيب
بعده ليس الا الالتفات واحدا فاحدا ولا يكون المكتسب من قسم العلم ولذا
اظن ان الحق في باب التصور ما قال باب التصور ما قال الامام الرازي
من انه لا كسب فيه بل التصورات كلها بديهيات ولا سبيل للاكتساب فيه
لان المترتب على الكسب انما الالتفات فليس بعلم واما حصول المحل وليس
الا جمال الالتفات واحدا بصورتين وهما الجنس والفصل وقد
حصل بحصول الحد قبل تمام الاكتساب بل حصولهما عين حصوله فلا يفيد بعده

تحصيل صورة لم يكن بل التفات وجداني لم يكن فلم يترتب على الكسب الا
الالتفات الواحد على كل تقدير لا تحصل الصورة وقد يقال في هذا المقام
ان الشيء اذا حصل بالبداهة كما قالوا في الوجود فكلما التفت الذهن الى
كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه بغير كسب فما حاجة له الى الاستدلال
على بداهته ودفع بانه قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها انه
بالكسب او بغيره ثم اذا تكثرت الصور وتطاولت المدة فاتس الامر
فقد يحتاج الى الاستدلال على انه بأي نحو حصل وقال السيد انار الله برهانه لا شبهة
في ان في صورة التعريف تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات
اي بالصورة المفصلة بحيث يكون مرآة وبالمعرف بالفتح بالعرض بحيث
يكون مرئيا فاذا التفت النفس الى الصورة الحاضرة فلا يشتبه
الامر عليه لانه ان وجد فيه صورة مجملة هي بديهة قطعا والا فلا وهذا بعد
تسليم ان في التعريف تصورا واحدا مما يقتضي منه العجب اما اذا قلنا قد
يحصل صورة في النفس مفصلة تخيل مرآة لغيرها فيكون تعريفا وقد
لا يجعل فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات الى الصورة الحاصلة
وحدها مفصلة فقد يخوان ان يشتبه الحال عليه بانه في اول الوهلة هل هي كانت
مرآة ام لا وتفصيل الصورة وان لم يغب عن النفس لكن كونها مرآة
مما يقبل طريان النسيان فاذا وجد النفس صورة مفصلة لا يقطع بنظريتها
الامر الاخير وانما الكلام فيه فان المعترض انما زعم ان الوجود لما كان حاصلا
بلا كسب فما الحاجة الى الدليل فاجيب بان سبب الحاجة استيلاء دفع

وقع فی کیفیه حصول صورته وللاستباه فیها یوجب استباها فی بدیهه فی
الصوره ای الوجود ونعم یعلم بدیهه الصوره المفصله لحصولها بکنهها وهی
غیر محل النزاع وثانیا سلمنا عدم طریان النسیان علی کونها مراة لکن
لیس کلما یکون الصوره مراة یکون تعریفا لانه لابد یکون المراة تعریفا
ان یکون مع حرکة تابعة بمیوله باختیار وقصد لئلا یکون من قبیل الحجر
وعدم الاستباه فیهم واستدلوا علی ان الوجود معنی واحد مشترک بین
الکل بوجوده اما اولا وثانیا فلانه یلزم بوجود شیء کوجود العلة بوجود معلولها
وتتردد فی خصوصیتها ای جوهرام عرض واجب ممکن حتی فی انها غیر
الوجود او غیره فیلزم اشتراک الوجود بین جمیع الخصوصات حتی بین
نفسه وغیره فان الخصوصیات تتبدل ولا یتبدل الجزم بالوجود اصلا
فلم یکن الوجود عین الخصوصیات ومختصا بل مشترکا بینها والمحصل
ان التردد فی الخصوصیات تنافی استمرار الجزم الشیء اذا کان عینا او مختصا بها
لان تبدل الخصوصیه عین تبدل الشیء او مستلزم له علی التقدیرین ویرد
علیه انا نمانع فیه لو کانت العینیه والاختصاص معلومین اما اذا کانا
مشکوکین فلا یجوز ان یکون الشیء مختصا او عینا شیء فی نفس الامر
ولا نعلم العینیه والاختصاص فیجزم باحدهما ویتردد فی الاخر وقال السید الزاهد
فالمحصل ان التردد فی الخصوصیه وان لم یمنع الجزم بالشیء من حیث انه
یحتمل عدم العینیه وعدم الاختصاص لکن لما کان الکلام فی صوره الشک
فیحتمل العینیه والاختصاص الغیر عنده فبالنظر الی هذا الاحتمال العینیه والاختصاص

يصح ويمكن وقوع التردد في الجزم ماشي عند التردد في الخصوصية فانه لما صح
كونه عينا او مختصا عنده فيصح تبدل جزمه عند تردده ما صح عينيته او اختصاصه
معه عنده وقد فرض ان الجزم بوجود الشئ لا يصلح التبدل اصلا هذا وذلك
منقوض بصور كثيرة الاولى اما الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفس
الاتصال الجوهري كما زعم الاشراقيون او هو عبارة عن مجموع الهيولي
والصورة ثابت فقد يزعم ان الموجود في الجسم نفس الاتصال فقط وقد
ينقلب هذا الزعم الى ان يتردد في انه يجوز ان يكون الموجود فيه المجموع
المذكور فيمكن ان يقال لما صح كون الجسم عين الاتصال فيصح التبدل
في جزمه تبدل جزم الاتصال نظرا الى شق العينية مع ان جزم وجود
الجسم لا يصح التبدل اصلا وانما ساء ذلك التردد لسبب كون عينية
الجسم مع الاتصال الجوهري او مع مجموع الهيولي والصورة مكوكة بعد
والثانية ان الجزم بوجود الواجب تعم محقق لا يصلح التبدل اصلا
ويتردد في انه عالم بذاته ام بصفة زايدة على ذاته فتردد في انه عين
الحقيقة الجليلة او غيرها وامثال هذا اكثر من ان يحصى فيلزم من الشك
في العلم التردد في وجود ذاته تعم والحل لان النظر الى احتمال العينية الذي
هو في صورة الشك لا يوجب صحة انقلاب الجزم تردد ايل قد يوجب
انقلاب التردد جزما ان تم ذلك الاحتمال عند الجازم ماشي المفروض
الا ترى ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولي والصورة مع التردد
في وجود هذا المجموع لا يوجب انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل يوجب

انه تم الغيبة بين الجسم والمجموع المذكور لانقلب التردد الواقع في هذا المجموع
الى الجزم به وما دام لم تتم الغيبة بينهما عند الجازم الوجود الجسم ينفي تردد في
وجود ذلك المجموع دون الجسم اصلا واما ثانيا فبان الوجود ينقسم الى وجود
الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود العرض الى غير ذلك ومورد القسم
مشترك واما ثالثا فبان بمعنى الورم واحدا ومضاف لجميع الوجودات فلو لم
يكن الوجود واحدا لارتفع التناقض والحصر العقلي بينهما ولا يخفى عليك
ان هذه الادلة ان اجريت في الوجود المصدري فاشتراكه ووحدته
غني عن البيان بهذه وان اجريت في الوجود بمعنى آخر فلا يتم المطلوب
لما ثبت اشتراكه ووحدته فكونه مغايرا للممكنة ضروري والالزم اتحاد
الممكنات مع ان بينهما تغاير قطعا والا يكون جزءا لها فيكون زائدا
عليها وانما قلنا انه لا يكون هذا الوجود ايضا جزءا لها لانه لو كان جزءا
للممكنة لكان لها جزء آخر موجود الوجود ويكون هذا الوجود ايضا جزءا له
على هذا التقدير فيكون له طرف آخر وهكذا حتى يلزم التسلسل الى جزء
بسيط مع ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لانه مبدء
المركب فقد يقال هذا انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية فلا يجوز ان يكون لكل جزء جزء عقلي بعد الانتزاع لا
بالفعل فيدفع بانه ان اريد بالاجزاء العقلية الاجزاء التحليلية التي
ليست باجزاء على الحقيقة بل المجاز فلا نزاع فيه وان اريد بها الاجزاء
المحمولة التي تكون اجزاء على الحقيقة بل على المجاز فلا نزاع فيه وان

اريد بها الاجزاء المحمولة التي تكون اجزاء على الحقيقة ذهنا وخارجا فيم المطر
لانه لما يطل التي في الاجزاء الخارجة الحقيقة وثبت انتهاء المركب
الى البسيط الخارجي حقيقة بطل التي في الاجزاء العقلية وثبت
انتهاء الى البسيط العقلي ايضا وذلك بناء على الملازمة بين التركيب
العقلي والتركيب الخارجي كما هو المذهب المنصور على تقدير وجود الكلي
الطبيعي وقد يقرر انتهاء المركب مطلقا الى البسيط فان اريد بالبسيط
البسيط الحقيقي وان اريد الاضافي فغير مفيد وقوله البسيط مبدأ المركب
ان اريد الاضافي فغير مفيد وقوله الاعم فمسلم وان اريد به البسيط الحقيقي
فمم فلا بد من التمسك ببرهان البطيق او غيره من البراهين وانت
تعلم ان المركب الحقيقي ليس له وجود سوى وجودي الجزئين لان
الجزئين لا يتحدان بحيث يفيض عليهما وجود واحد ثالث غيرهما لهما من
حيث الانفراد كما مر انما الفرق بين الاجزاء والمركب بمحض التفصيل
والاجمال فالنظر الى الملاحظة لا تغاير في الوجود حقيقة فوجودات
الاجزاء اذا قطع النظر عن تكثر الملاحظة ولوحظت بملاحظة واحدة
يسمى وجود المجموع وقد مر فالموجودات المنسوبة الى الاجزاء اولا وبالذات
اي من حيث التفصيل يصح انتسابها الى المركب ثانيا وبالعرض ايضا
واذا كان له نحو وجود اجمالي بحيث يكون وجود المركب معلولا عن وجودات
الاجزاء وايضا وجود كل مركب بما هو مركب معلول لوجود الجزء بما هو جزء
فلو كان كل جزء مركبا ولم يكن له انتهاء الى البسيط الحقيقي يلزم وجود

مابالعرض بدون مابالذات سواء نظر الى مابالعرض من الجهة الاولى او
من الجهة الثانية وقد اشرنا الى استحالة من قبل فتذكره فح لا حاجة الى
التمسك ببرهان التطبيق او غيره وقال السيد الزاهد ان المركب لابد له من
جزء صوري وهو مابه المركب بالفعل فلا يكون البسيط حقيقيا والا
لكان جزء مادي وصوري فلم يكن مابه المركب بالفعل وهو فلا يخفى عليك
ان هذا التقرير مبني على امور الاول ان الهيات انما يتركب من الجنس
والفصل فيكون ماهذيهما مادة وصورة والثاني ان مابه الشيء بالفعل يجب
ان لا يكون مستلزما على شيء مالم القوة ولو كانت القوة لامر غير ذلك
الشيء والثالث ان كل جزء مادي يجب ان يكون له امكان استعدادي
حتى يكون منافيا لجهة الفعل كما ذكر في موضعه مع ان المادة المأخوذة ههنا
اي في تركيب الهيئة عن المادة والصورة بمعنى اعم حتى تشمل المركبات
الغير الهيئية والمادة الحاملة للاستعداد امر جوهري عندهم وكل من الامور
الثلثة غير مسلم عند الخصم فلا ينفع هذا التقرير وقد يستدل على زيادة
الوجود على الهيات بانه لو كان عينا لها او جزءا لما امكن تعلقها دون تعلقه
ولم يكن لنا حاجة الى الاستدلال عند حمل الوجود على الهيئة ضرورة ان حمل
الذات والذاتي غني عن البيان وايضا يلزم انتفاء الامكان لذاته بكيفية
عارضة للنسبة الوجودية الهيئة فلا يعقل عروضه عند كون الوجود عينا او جزءا
ولو كان قولنا اسود موجود بمنزلة قولنا اسود وسواد وذو سواد الى
غير ذلك ويكون كل من امثال هذه اثبات الواسطة التي لا يتعدى اثرها

عن الوجود

عن الوجود الانتزاعي مذكورة في كتبهم مع ما لها وعليها لا يشتغل
بتطويل الكلام فيها وللاصحاب المذاهب الاخر ادلة مذكورة في
كتبهم وكلوناها واتيه ايضا تركناها مخافة التطويل والاستهاب وهنا
كلام اخر ينكشف به حقيقة حال الوجود وما جعلوه في رتبة من الشخص
ونسبته الى الكلي الطبعي فاعلم ان الوجود الذي هو الاثار والاحكام وهو
مناط الموجوية وحمل الوجود لا يمكن ان لا يكون امرا زايدا على الهيئة سواء
كان منضما او منتزعا ومباينا وذلك لان العارض الانضمامي والانتزاعي
تباينا خر عن معروضه وهو يتقدم عليه بالوجود الشخصي كما مر وانه كيف
والا لتقدم المعروض على العارض بالشخص كيف يصح حلوله فيه فكيف
يصح العروض فان الحلول فرع الناعتية بحسب الشخصية وبالجملة تقدم
المحل على الحال بالوجود الشخصي ضروري الا ترى انهم جازمون بان الشخص
الحال فان الكلي بما هو لا يفيد الشخصية ولا تتقص بالعوارض اللازمة
للهيئة من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص الوجودين فانهم قد ادعوا
ان لا دخل لوجود الهيئة فيها بل الهيئة بنفسها اقتضتها بلا شرط حتى
الوجود وذلك لانا قد بينا في موضع اخر ان هذا المدعى فاسد فان
الملزومية هنا لغير الاقتضاء لذاتي بلا مداخلة شرط اخر اجنبي سوى
الملزوم وبلا مداخلة خصوص احد الاقتضاء الذاتي بلا مداخلة الوجودين
الخارجي والذهني وامائة طبيعة وجود لغير الهيئة الملزومة فضرورة بان
الاقتضاء المذكور هو الافادة هو مفيد الشيء حتى تعقل لازم ما بحقيقة

ووجوده قبل ذلك الشئ كما قال الحكماء ردا على المتكلمين حيث زعموا
ان وجود الواجب تعالى لازم متاخر عنه زايد عليه بمقتضيه نفس ذاته فاورد
الحكماء انه يلزم تقدمه على وجوده بالوجود لان الاقتضاء هو الافادة
ومفيد الشئ يجب قبليته بالوجود وبما قد يزعم ان شرطية الوجود يوجب
تخلل الجعل بين الشئ ولازمه وهو بسط لتحلله بين الذات والذاتي
فقد ذكرنا جوابه في ذلك الموضع فان تحلل الجعل بين الشئ ولازمه وكذا
وكذا بين الذات وذاتياتها مستحيل استيناف واما بغير استيناف فلا
فان وجوب وجود الملزوم هو المفاد من العلة الجاعلة اولا ثم هذا الوجود
الذي وجب من الجاعل بنفسه افاد اللازم بدان يطرء على اللازم جعل
فاعل اخر لجعل المفاد من العلة الجاعلة او لا يتعلق بالملزوم وثانيا بلازمه
وان شئت قلت ان العلة الجاعلة انما افاد وجود الملزوم ووجوده
بعد ما وجب افاد نفس اللازم وعلى هذين الطريقين فلا خلل في شرطية
الوجود فيما بل الدليل قاض بها وقد ذدنا في ذلك الموضع على هذا وقلنا
ان ضرورة ثبوت المحمول للموضوع فط حتى فيما يكون المحمول ذاتيا ايضا غير
معقول مالم يكن الموضوع ضروريا بالذات او بسبب طالعلة اولا فيجب ان المحمول
وثانيا فينعقد القضية ضرورية وبدونه خرط القتاد وقد بينا هذه المحلة بما
بما عليها ولها وبمهاله الكلام فيها فليراجع اليه ثم لما ثبت تاخر العوارض
عن الوجود الشخصي للمعروض وجود يطيل كون الوجود بين العوارض الانضمامية
او الاندكاكية والا فيلزم ان يكون للمعروض وجود سابق ينفصل الى اتم

المكان السابق غير اللاحق او الى الدور المكان عنه للقرائن صرحوا بتقدم
المحل وجود في العوارض الانضمامية مطردون الانتزاعية مطلقا نقول
انما لم يصرحوا به اما نظرا الى ما رشدنا اليه مما زعموا في لوازم الماهية وقد ظهر
فساد زعمهم واما نظرا الى ان الاعتبارات الانتزاعية ما كان لها وجود
لا بعد الانتزاع فلا عتراد في اعتبارنا خبرها وجودا عن وجود المحل والا
فلا ريب في انه كما لا يحصل شخص الاعراض العينية الا بالمحل المخصوص كذلك
لا تحصل التحصيصات في الانتزاعيات الا بعد اعتبار استنادها الى المحل
الموضوعات التي ينتزع منها ثم لا يجوز ان يكون بيانا للماهية لان التباين
مع انه يوجب امتناع المحل المخصوص كذلك الا وهو خلاف اصولهم وقد
الكيفية المكانية عن ان يكون له سبيل الى عروضه للبيانية التي بين الماهية
والوجود يجيء ما اخر ولنمهد مقدمة وهي ان الاشياء الموجودة
في الواقع بعد تسليم اشتراكها في الوجود المطلق اي شيء كان هو لا شك في
امتيازها في وجوداتها الخاصة بها والا لكان وجودات الماهيات المتباينة
ووجودات الافراد المتشاركة في نوع واحد اما بعد فيصح حمل بعضها على
بعض ويلزم عنه مفاسد لا تحصى فالوجود الخاص بكل شيء لما كان مبانيا له
فلا يكون وجود ذلك الا بعد امتياز ذلك الشيء عن شيء اخر اما بالماهية
كالجوهر والعرض او بالهوية وذلك كالفردين من نوع واحد كزيد وعمرو
ومثلا اذا لولا امتياز هذا الشيء عن الشيء الاخر كيف يحكم بان هذا الوجود الخاص
لهذا الشيء دون الاخر فامكان ذلك الامتياز بالماهية فقد يكفي للامتياز

وجودهما وان كان الامتياز بالهوية كما في فردي نوع واحدة فانما هما
بتغاير تشخصهما والتشخص الخاص لكل شئ وجوده الخاص به اما متحدان كما هو
راي جماعة او متباينان كما هو راي اخرين وعلى كل تقدير لا قبلية ولا بعدية
بينهما فلم يكن لذلك الشئ قبل وجوده الخاص به امتياز عن الشئ الاخر
اصلا لا بالهوية لانا فرضنا اشتراكهما فيها ولا بالهوية لما انه انما يتعين بوجوده
الخاص لهذا دون ذلك الوجود الخاص لذلك فانه لو انعكس الامر بان يتعين
هذا الوجود الى ذاك وذاك الوجود الى هذا فلا مانع منه ويتضح لك من
هذا البيان ان وجودات الافراد المتشاركة في النوع سواء كانت
ممتازة بالاضافة الى تلك الافراد او قبل الاضافة بان يكون بينها
تباين ذاتي للصح نسبة الوجود الخاص الى الفرد الذي هو وجوده له الا
بعد تمام امتيازه الفردي اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما ذكرنا من صحة
انعكاس النسبة ومع صحة الانعكاس تخصيص ذلك الوجود الى هذا دون
ذاك ترجيح بلا مرجح وبالجملة نسبة الوجود الخاص اذا كان مباينا الى افراد
النوع متضايفة مالم تمايز تلك الافراد من قبل ولو حصل الامتياز به فاما
بمنع للتخصيص في الواقع فليس شئ وبمحض اعتبار المعتبر فلا اعتداد به لان
التمايز بين الاشياء الخاص ووجوداتها واضح مع قطع النظر عن اختراع الذهن
ومن ههنا ظهر ان ما قالوا ان وجود الممكن عين الواجب جل ذكره غير معقول
على تقدير تباين حقيقي كما هو المسلك عندهم الا ان تعرف العلة الجاعلة
لما كان موجبا للشئ ومرجحا للاثارة فيسمى بالوجود فعلى بالوجود فعلى هذا

كل علة فاعلية للشئ وجوده وهذا تعسف محض الا ترى ان وجود الشئ اثر من
آثار ايجاب الفاعل فكيف يكون هو هو وما يقال انه تعد وجود كل ممكن من حيث
الارتباط بينه تعد وبين الممكن فالارتباط هو نسبة ايجابية تعلقية هو الفصل لا يمايز
الا بعد تمايز وتكثر في احد المنتسبين وانما كان ذاته تعد واحدة بلا تكثر اصلا فيجب
التمايز اولا من جانب الممكن حتى تتمايز الارتباطات ولا يتأتى فيجعل كل ارتباط
متمايز بعد تمايز الممكن وجود ذلك الممكن وقد عرفت انه لا تمايز بين
بين افراد نوع واحد الا بالشخص الذي هو عين الوجود او نافوق كيف
كان زعموا وهذا في الحقيقة نوع من الدور ثم قديم الكلام من قبل في بطلان
جزئية الوجود فلا يفيد بين بعد فالوجود اذن لا يكون الا عين الهوية فان
ثبت توحده واشتراكه كما هو الذهب المنصور فلا بد من الرجوع الى احد
المسلكين السابقين من مسالك المتألهين او الصوفية قدس الله
تعد اسرارهم ومشاربهم الامتيازات والاختلافات اما كون الوجود مشككا
كما ذهب اليه المتألهون او بمعنى فوق ذلك كما يشهد به كلمات العرفاء رضوان
الله تعد عليهم وقد اومانا اليه شيئا فتذكره وظن ان الاحتمالات التي بطلت
في الوجود من كونه زيدا عارضا انتزاعيا وانضماميا او مباينا فهو الفصل
الواجب بنفسه او ارتباط بينه تعد وبين الممكن او لا هذا او لا ذاك او جزء من
الهوية يبطل جميع تلك الاحتمالات في التشخص بعين هذه البيانات بان يقال
ان كان التشخص عارضا انضماميا او انتزاعيا يجب تأخره عن المعروض بالوجود
الشخص كما هو مقتضى العروض والحلول مع ان التشخص عين الوجود الخاص المضاف

فكيف يصح التأخر على ان كون التعين انتزاعيا يوجب فشاء انتزاع
هو ليس نفس الطبيعة لاشتراكهما فلا بد من زايد فان كان انضماميا او مباينا
فمناط التشخص هو الزايد المنضم او المباين وهو التشخص في الحقيقة فيعقل الكلام
الى هذين القسمين وان كان مباينا فلا نسبة الى فرد معين مالم تمايز هذا
الفرد عن الفرد الاخر المشارك له في النوع مع انها افتقار في الافراد
لا تباقي الا به فانقلبت اذا وجد الكلي الطبعي بمعنى الطبيعة من حيث هي
ما قتضاء العلة وجد معه شخص من التشخصات للاخر كما بين في موضعه ان
التشخصات متباينة بانفسها لا يغرنك اخذ راعن لزوم التسلسل فذلك
التشخص الذي وجد معه الطبيعة من حيث هي باعتباره معها يحصل شخص
وهو زيد ثم اذا وجد الطبيعة مع شخص اخر يغير معها يحصل شخص اخر هو عمرو
هكذا اقلت الكلام باق بعينه فانه اذا وجدت الطبيعة مرتين ووجد معها
تشخصان فاعتبار هذا الشخص واختصاصه مرة معينة من الطبيعة لا وجه له الان
يكون تلك المرة ممتازة عن المرة الاخرى بنحو من قبيل فذلك النحو هو
المشخص في الحقيقة لا هذا الامر المباين واولا امتياز من قبل ليس الا وجود
الطبيعة من حيث هي مباينا عن التشخصين فانتسبا احدهما اليها
مرة دون اخرا ما بمرجح فقد فرض عدمه واما باختراع فلم يكن امتياز
في فردي الطبيعة بل اصل الامر والكلام في البطال خرية التشخص وكونه
عين الواجب تعالى كما قد يزعم كالكلام في الوجود وقد عرفته وما قالوا ان
تعدد افراد نوع واحد لا يمكن الا في الانواع العرضية او الجواهر الصورية

تشخصها

فتشخصاتها تستفاد من المحل ووجود المحل اشخص متقدم على المحال مطلق وهو
شخصه تابع له فالشخص ان كان امرا نسبيا اعتباريا لكن ليس منشأ انتزاعه
طبيعة المحال لكونها مشتركة ولا مع امر انضمامي يرجع الكلام اليه ولا المباين بل
منشأه خصوصية محله وهو المفيد له حقيقة فبتعدد افراد النوع عند تعدده
ذاتا او زمانا او جهة فالمحل الخاص هو المرجح والمخصص للطبيعة لكل شخص
نسخص فاذا وجد الطبيعة فانما يوجد في محل يتخصص به ثم اذا وجد في محل
آخر تخصص بذلك الآخر ولا حاجة الى مخصص زايد ولا يلزم الترجيح بلا
المرجح نفس المحل الخاص المتقدم على المحال المخصوص بقي الكلام في تشخص
المحل وفي تشخص الجواهر التي ليست بحال كالعقول والنفوس والمواد فعندهم
كليتها منحصرة في فرد على ما زعموا فعلى هذا كل عقل وكل نفس نوع منحصر
في فرد فقط لا تعدد لاشخاصها فصحيح لكن يلزم اختلافات اخرى اما اولا
فلان التشخصات وان لم تكن متعددة في هذه الكليات لكن التشخص الواحد
في فرد واحد منها لا يكون عارضا انضماميا او انتزاعيا لما عرفت ولان نفس
الطبيعة يقبلها الشركة بحسب ذاتها وان لم يكن في ذاتها كثرة بالفعل وذلك
لما بين فيما قبل ان الكلي من حيث طبيعته لا تمنع الشركة ولا يقتضي تعينا
معينا فهو اما المباين وذلك ايضا باطل كما مر ولانه قد لا يكون هناك مباين
آخر سوى الفاعل كما في المعلول الاول ولا يكون التعين عين الفاعل
اذ لو كان عينه لكان الوجود الخاص ايضا عينه او مساوقا وقد بطل وايضا
كون التعين عين الفاعل كما اوجب كون الوجود ايضا عينه او مساوقه

استحال حمل الوجود والتشخص كليهما على الشخص كما مر الا ان يلتزم ان المشخصات
التي ليست لها محل كالمذكورات من العقول والنفوس والمواد ليست بطبايع
موجودة متشخصة بتشخص زايد بل الموجود هو المتشخص بذاته وهو عين
التشخص وانما العيني من المخترعات العقلية وانما مسمى كليات منحصرة
في فرد مسامحة لكن يمضي الى انكار وجود الكلي الطبعي واما ثانيا فيكون
تشخص بعض الكليات من جملة الانتزاعيات من محالها والتشخصات
البعض الاخر من الممانيات بوجهان يكون وجوداتها الخارجية والعقل
لا يفرق بين كلي وكلي بان يكون وجوداتها الخارجية كذلك البعض ممانيا
لذلك الكلي ووجود البعض الاخر غير ممانين وبل الظاهر ان تشخيص جميع
وجودات الماهيات الممكنة وتشخصاتها اليها على نهج واحد وظني ان التخلص
عن المضايق كما هو عسير في الوجود كذلك في التشخص على تقدير وجود الكلي
الطبعي الا بالرجوع الى المسلكين السابقين بان يكون منشاء الاشتراك
بذاته منشاء الامتياز في مراتبه اما بحتم من انحاء التشكيك في الماهية او بمعنى فوق
ذلك واما على تقدير نفي الكلي الطبعي فالموجود في الخارج عين التشخص وهو
الوجود بنفسه لما انه عينيه او مساوقة وعلى تقدير عينية احدهما يلزم غيبة الاخر
لانه لو كان زايدا لفوت المساوقة ايضا وعلى هذا فالتخلص عن تلك المضايق
ممكن لكن انكار الكلي الطبعي خلاف راي الجماهير من القدماء والمحدثين وان
ذهب اليه المتكلمون ومع ذلك ادلة الفريقين لا تخلو عن خدشة واما
ادلة النافين لوجوده فهي مذكورة مع ضعفها في الكتب مع ما لها وعليها فلا

تذكرنا

نذكرها وامادلة المثبتين لوجوده في الخارج فهي كثيرة لا يسعها المقام
لكن نذكرها منها بيانين لهم قويين في زعمهم الاول الاستدلال على وجود
معنى مشترك بين الافراد باشتراك الآثار المتضاهية فانا نجد بين السوادين
مثلا من الشركة في معنى السوادية ما ليس بينه وبين غيره من الحقايق
الموجودة وليست تلك المشاركة في مفهوم انتزاعي وجودي او سلبي
كالشركة بينهما في انهما تابعان للمحل او انهما ليسا بامرين جوهرين فان
امثال هذه المفهومات ليست بامور محصلة في الخارج حتى يستدل بها
للاشتراك فيما على وجود الكلي في الخارج بل تلك المشاركة :
في معنى عيني حقيقي يحكم العقل بان ما في هذا السواد بعينه هو ما في ذاك
اذا قطع النظر عن هذه الاشارة وذاك وهذا البيان اذا تاملت فيه
وجدت ماله دعوى البديهة في اشتراك المعنى بين الهويات ولعل
الخصم لا يساعده بل يقول ان كل ما يجده العقل مشتركا بين الهويات
انما هو معنى عقلي وصورة ذهنية لكن قد يوخذ من نفس الهويات
فيتوهم انه عين تلك الهويات وقد يوخذ منها مع خصوصية زايدة عليها
وجودية بل اضافية او سلبية فيقولون انها عرضيات انتزاعية وجودية او اضافية
او لا اضافة او سلبيات محضة فالموجود في احد السوادين في الخارج
ليس الا معنى بسيط مجهول الكنه هو عين الشخص وكذا في السواد الاخر
الا انهما مشتركان في انهما بذاتيهما متفقان ان الاشتراك معنى واحد كلي صادق
عليهما فيتوهم انه عينهما وليس كذلك بل ما حصل في العقل هيئة وصورة :

مباينة لما في الخارج في الهويتين الخارجيتين والثاني ان الاتصال الثابت
في الجسم بابطال الجزء الذي لا يتجزى قابل للانفصال اما في اصل الفطرة او
بعده كما ذكر في موضعه ولا شك ان الاجزاء المقدارية من ذلك الاتصال
قبل الفصل كانت متماثلة ومماثلة للكل في الهوية متحدة الوجود وذلك
لامتناع الاتصال الحقيقي بين المتباينات في الهوية فاذا طرء الانفصال
او فرض بدل الاتصال في اصل الفطرة يوجد اتصالان متحازيان هما شخصان
من كلي ذلك الاتصال اي التي تماثلت تلك الافراد فيه فان تلك
الاجزاء المقدارية التي كانت وهميه قبل طرء الفصل صارت بالفعل
متباينة شخصين في الخارج فالاتصال الموجود من قبل بوجود واحد صار
موجود الوجودين وهذا بعينه وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان الامر
الجزئي يستحيل ان يكون موجودا بوجود تارة وموجودا بوجودين اخرى
وهذا التقرير من اقوى البراهين على وجود الطبيعة من حيث هي كما نص
عليه بعضهم وظني انه بعد تسليم ان الاتصال تقبل الانفصال الفطري
او الحادث موقوف على ان الاتصالين الحادثين بعد الانفصال يعنيان
بالجزءان الوهميان صلة بلا تفاوت في الشخصية لان الثابت بالبرهان المذكور
انفا هو التماثل بين الاجزاء الوهمية من عند الشق الاتصال وهو ان كون
الاتصالين الحادثين بعنيان الوهميين حين الوصل خلاف المذهب عند
القايل بان الانفصال بعدم الاتصال بانعدام الاتصال الاول بعينه القديم
الاجزاء المقدارية الوهمية للاتحاد معه ذاتا ووجودا وانما حدث بعد الانفصال

شخصان

شخصان اخران من المتصل غير المتصل الاول واجزاءه الوهمية فاثبات
ان هذين الاتصالين احادثين متشابهان ومشابهان للاول لابد له
من دليل آخر اذ ما ثبت لمتشابهه من الاجزاء المقدارية الوهمية للمتصل
الاول لم يبق بل حدث اخران فكونهما متماثلين من نوع واحد امر
نوع الاول لم يثبت بقدر ما ثبت تغايرهما مع الاول واجزائه فلما ثبت
بطلان الاتصال الاول مع اجزائه يجوز ان يكون احادثان متباينين كما
في سائر قطرات الماء مثلا عند الحصم فكما ان القطرتين من الماء ليسا
بمتماثلين عند الخصم بل متباينة بحسب الحقيقة الجزئية بلا اشتراك في
الهيئة النوعية كذلك الحال بين نصفي القطرة الواحدة اذا طرء الانفصال
على تلك القطرة عند مباينة محصة بلا مشاركة في هيئة النوعية كذلك
الحال بين نصفي القطرة نعم لو كانت الاجزاء الوهمية باقية بعينها عند
الانفصال لتم الكلام بلا حاجة الى بيان آخر على التماثل ومن الاختلافات
المشار اليها سابقا في وجود الاختلاف في كونه مجعولا فقط كما
ذهب اليه طائفة من المتكلمين او الهيئة فقط كما هو المشهور او مفاد
الهيئة التركيبية الحاصلة منهما كما ذهب اليه المتأخرون القائلون بان الامكان
كيفية عارضة للنسبة التي بينهما والامكان هو المحوج الى العلة الجاعلة فلا
يكون المحتاج الى الجاعل الا بالعرض اذ الامكان بالذات ولا يكون اثر الجعل
بالذات الا هو وليس هو الا معاد الهيئة التركيبية الذي هو بعينه مفاد
النسبة المخصوصة وبالجملة اثر الجعل لا يكون الا ما يكون محتاجا بالذات

ومنشاء الحاجة عند التحقيق هو المعنى المعبر عنه بالامكان فعند المتأخرين
لما كان الامكان عبارة عن سلب ضرورة نسبة الوجود والعدم الى الماهية
فلا يكون المتأخر بالذات المحتاج الى العلة الا مفاد التركيب واما الطرفان
فانما هما والجعل تأليفا وبالعرض واما عند غيرهم فالامكان كيفية نفس الشيء
فمنهم من زعم ان الوجود بمعنى ما به الموجودية هو الموجود حقيقة وانما الماهيات
المفهومات التي ينتزعها الاذهان منه فيقسمها الى الكلي والجزئي والجوهر والعرض
الى غير ذلك وهو المحتاج بنفسه تارة الى العلة الجاعلة فقط كما في الوجودات
الجوهرية وتارة الى العلة الجاعلة مع المحل القابل له كما في الوجودات
العرضية وحاجة الشيء بنفسه الى شيء آخر بلا اعتبار صدق مفهوم زائد عليه
كما في الماهيات العرضية انما بنفسها محتاجة الى المحل المفوت مع قطع النظر
عن وجوده وعن صدق مفهوم العرض عليها غير متبين الفساد وقد
شرحناه سابقا لكن الكمال في الامور الجوهرية المحتاجة بنفسها الى الفاعل
الموجب في هذه الحاجة هي المعبر بالامكان الجوهرية وانما مصداقها ومنشاء
ذات الممكن ولو كان هو الوجود نفسه فلما كان الممكن بنفسه محتاجا
الى العلة هو عين الوجود كما هو رأيهم فعندهم لا يكون اثر الجعل الا نفس
الوجود وهم من قال ان الماهيات هي الموجودة بالذات وهي المحتاجة
الى العلة بنفسها والوجود امر اعتباري فالماهية هي المجعولة بالذات وهي
اثر الجاعل اولا فالجعل على الاول بسيط موقتا وعلى الاخيرين بسيط
وقد قال كلاهم في ان الحق هو الجعل المؤلف الم الجعل البسيط واستدل

كل

كل بدلا يا هم كما هي مذكورة في موضعه ولكونها واهية لا فايدة في التعرض بها وظني
ان الاقرب هو الجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل بالذات وما يترتب
على الجعل اولا هو نفس الامر الواقعي سواء كان ذلك هو الوجود لغة او الهوية
نفسها وذلك لان اثر الجعل اولا لو كان مفاد التركيب الذي مفاد قولنا
زيد موجود مثلا فلا شك ان المجعول في هذه القضية اعني الوجود امر
انتزاعي فان انتزاعيته وان كان محل الخلاف في نفسه لكن لا ريب في
ان المراد في هذه القضية هو المفهوم الانتزاعي كما يشير اليه كلامهم في
هذا البحث فمفاد هذه القضية ليس عبارة عن نفس القضية الاحمالية
لانه لا يصح ان يكون اثر الجعل بالذات وانكان قد يطلق مفاد القضية
عليها في موضع اخر بل مفاد هو نفس المصداق والمحكي عن هو هو محكي
عن ذيس هو في الواقع الا نفس الموضوع اما بلا حيثية زايدة او مع وعلى
حيثية زايدة على الاول فيكون اثر الجعل نفس الموضوع وهو المعنى بالجعل
البسيط وعلى الثاني فالحيثية اما مستفادة الى الجاعل كما هو المشهور من ان
مصداق قولنا زيد موجود مثلا هو نفس الموضوع من حيث استناده الى
الجاعل وهذا هو الظاهر الموافق لاقوالهم او حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية
على الاول فلا شك ان حيثية الاستناد الى الجاعل لا يصح ان يكون من
اثار الجعل لان الاستناد الى الجاعل عبارة عن كونه تابعا له وذلك لفاقة
الذاتية التي هي من لوازم الهوية الامكانية وكون الموضوع تابعا ومحتاجا ليس
مما يترتب على الجعل اصلا فلم يبق عليه الا نفس الموضوع وكون الحيثية

الضمامية بطل لانه لو جاز ان يكون صدق الوجود على الموجود تابعا للاضافات
والانضمامية اللازمة المتاخرة عن وجود الموصوف وهذا نوع من الدور
وكذا كونها انتزاعية لوجب تاخر صفة الوجود عنها مع ان كل صفة انتزاعية
ايضا متاخرة عن نحو وجود الموصوف وقد غرضت في بيان حال لوازم
الهيئة ولو سلم فلا اقل من ان يكون مع الوجود فلا يكون قبله بحيث
يكون مناطا لصدق الوجود فيكون جزءا من معاد ذلك المركب الذي
جعلوه انه للجعل بالذات وبالجملة ليس في الموضوع سوى ذاته البسيطة
من الاكيفيات والاعتبارات ما يصلح ان يكون معتبرا معه ويكون
مصداق لحمل الوجود ويكون الموضوع مع ذلك الامر اثر الجعل ويكون هو
نفس مفاد المركب المذكور على انه لو لم يكن الوجود في تلك العرضية
امرا انتزاعيا بل عينا فما عين الهيئة فلا يحصل لفاد التركيب بل نفس
الهيئة ليست الا اداة منضم او مباين فعلى كل تقدير له يحق يحقق على حدة
فيجب ان يفيض عليه جعل برأسه لانه برأسه من الحقايق العينية و
استدل السيد الزاهد على الجعل البسيط بانه لو تعلق الجعل اولا بالمركب
دون البسيط من الهيئة لزم ان يكون مرتبة الهيئة متاخرة عن مرتبة
الهيئة من حيث الوجود لان الثانية في المرتبة مقدمة من الاولى
بسبب تقدم جعلها عليها مع ان الامر بالعكس فان مرتبة نفس
الهيئة مقدمة على مرتبة الهيئة من حيث الوجود وانت خبير ان تقدم
الهيئة على الهيئة من حيث الوجود هو بعينه تقدم الهيئة على الوجود العارض

لانه كاشف عنه ولا شك ان تقدم الماهية على وجودها نحو اخر من التقدم
سوى ما يحسب الوجود وذلك لان الوجود لما كان من العوارض فالعقل
يحكم ان لمعروضها وهي الماهية رتبة قبل رتبة لحوق الوجود فان ما شيء ذاته
قبل ما له من غيره قبلية غير بالحسب الوجود بل هي في المراتب العقلية
من الاعتبار الذهني وقد شرحنا هذا المعنى في بيان معنى الحدوث الذاتي
في الحاشية المعلقة على شرح العقائد الجلالي ولا يضاد هذا تعلق الجعل
اولا وبالذات بمعاد التركيب وذلك بناء على ما ذهب اليه القائلون
بالجعل المولف من ان اثر الجعل لا يكون بالذات الا ما يحتاج الى العلة
بالذات فلما لم يتصور عندهم حاجة في نفس الموضوع والماهي نفس
المجعول بل في معاد التركيبية لان الامكان كيفية النسبية على زعمهم
فلم يكن المحتاج الى العلة والمتاثر منها الا معاد التركيب فاذن تقدم
التركيب في كونه اثرا للجعل بالذات نظرا الى خصوصية معنى الامكان
على زعمهم وكون الماهية المخلقة اثرا بالتبع لا بنافي تقدمها على المركب باعتبار
ذلك النحو من التقدم في الاعتبارات الذهنية والمراتب العقلية
علم الواجب جل وعز كنه الحق الملل والنحل على انه تعالى عالم بنفسه وبسائر الممكنات
وخلاف شرذمة قليلة بناء على انه نسبة بين العالم والمعلوم وهي لا تتصور
بين الشيء ونفسه فلا يعلم نفسه فلا يعلم غيره لان من جهل نفسه جهل
بنفسه جهل بغيره قطعا لا عبرة بظهور ضعف بنائهم ثم اختلفوا فيه بانه
عين ذاته تعالى كما ذهب اليه جماعة منهم اكثر المتاخرين وانما زايد فهو اما

قايم بذاته تعالى وذلك على نحوين اما بارسام صور الممكنات في ذاته تعالى
كما ذهب اليه الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي ابن علي ابن سينا او معنى
واحد بسيط ازلي قايم به تعالى كما ذهب ذو اضافة وتعلق بالسنة الممكنات
متشاءلة انكشافها غير الصورة الارتسامية من المعلوم كما ذهب اليه ابو الحسن
الاشعري ومن وافقه من المتكلمين او غير قايم به تعالى وذلك اما بنفس حضور
الممكنات عنده تعالى حضورا لحبيب لوجود الدهري كما ظنه طايفة من المتأخرين
او بحضور صور الممكنات بجميعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية من غير
قيام به تعالى قد يعبر عنها بالمثل الافلاطونية كما تعزى الى الاشراقيين او
بنفس حضور الاشياء عنده تعالى حضورا اشراقيا كما ظنه الشيخ شهاب الدين
المقتول من اتباع الاشراقية او بنفس الممكنات المعدومات قبل وجوداتها
ثبوتا عينيا كما ذهب اليه المعتزلة من المتكلمين بناء على قولهم بثبوت
المعدومات او بثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق وتحقق في الخارج والذهن كما سيأتي
على ما نقل السيد الباقر في الرابعة او ما بانحاذ العالم والمعلوم كما زعمه قوم
من اليونانيين ولعل هذا المذهب يرجع الى مذهب الصوفية كثيرهم الله تعالى فهذه
تسعة مذاهب وادى الينا مذهب اهل الحق والعرفان قدس الله اسرارهم
فتلك عشرة كاملة ونحن نتكلم اولا في اثبات العلم له تعالى ثم في بيان
المذاهب الباطلة من تلك المذاهب المذكورة وتوضيح الحق فيه فنقول بهم في
اثبات علمه تعالى مسلك تمسك به الحكماء والمتكلمون ومسلك خاص
للمتكلمين وسلكان مختصان بالحكماء اما الاول فهو ان معلوماته متقنة اتقانا

بديعا ومحكم منتظم نظاما عزيزا تحير فيه العقول بل لا تهتدي الى كمال ما فيه
من المصالح والمنافع وكل من كان مصنوعاته كذلك فهو حكيم عالم اما الصغرى
فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس والاخطار ارتباط العلويات مع السفليات
خصوصا في الحيوانات مما اعطاه الله تعالى من مصالحها والائتها المناسبة
واعضائها النافعة مما لا يحصى وقد كررت عليها المجلدات واشير الى
بعضها في القرآن العظيم واما الكبرى فضرورية الثبوت قد بينه عليه بان من
راى خطا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة منسقة الدلالة على معان دقيقة
موثقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وذلك الخطاب الكلام منتظم مناسب
يدل على علم المتكلم قطعا وهذا مما لا سبيل للشك فيه ولذا قال العارف
في رسالة الجمع بين الرايين في بيان اتفاق راي الاسطوا وافلاطون
انهما وان القديمين بالقول بحدوث العالم وان له صانعا حكيما ردا على
من زعم العقول بالبحث والاتفاق واستدل بانتظام البديع والترتيب
العجيب على الحكيم الصانع واما الثاني فهو انه تعرف كل قادر عالم اما الثاني
فلان الاول هو الذي يفعل بالاختيار فلا بد له من سبق العلم عليه واما الاول
فلما عرفت سابقا في دليل بيان مسلكه قدم العالم او حدوثه ان الحوادث
لا يرتبط بالقديم الا بعد سبق اختيار القديم فيلزم منه ان حدوث اي حادث
كان من الحوادث اليومية او اخراء الحركة او الزمان بدل قطعا على ان ايجاده
وايجابه انما تم بقدرته ارادته فما مذهب السالك تعالوا تامل حقه كان مغنيا لك
لكن لا باس بان نعيده هذا مما مر ذلك لان الحادث عند حدوثه لا بد له

من علة موجبة متوسطة رابطة مع القديم فتلك العلة الموجبة اما حادثة
معه فلا بد لحدوثها من علة موجبة اخرى توجبها معها وهكذا حتى يلزم الدور
او التسلسل في المجتمعات وذلك بطل قطعا واما هي حادثة قبلها وتلك
الموجبة ايضا موجبة اخرى قبلها حتى لا يلزم التسلسل في المجتمعات بل في
المتعاقبات على سبيل الاعداد سواء كانت تلك المتعاقبات امورا
منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء للحركة او الزمان المصلين مع انه
ظهر فساده فيما سبق بوجوه كثيرة بطل للزوم التناقض لان الكلام في
الرابط الموجب كما عرفت الفاعل كونه موجبا بالكسر يقتضي امتناع
انفكاك الموجب بالفتح وكونه سابق عليه يقتضي حدوثه وقد عرفت فيما
سبق ان ايجاب القديم لشيء من الحوادث بتوسط وسايط ولو بلا نهاية
بحيث لا يكون ذلك القديم الا علة ناقصة لكل واحد من الحوادث ولا
يكون تامة لواحد لا ينفع ولا يفيد الوجوب ولا الوجود فقد كرر ما سلف
وايضا قد مر تقرير البرهان التطبيقي والتضايف بحيث ينهض على ابطال
التسلسل مطلقا ولو في المتعاقبات الماضية المترتبة وكون الاحاد المتسلسلة
مجتمعة ليست من شرايط جريان البرهانين وبهذا ما قال بعض المتكلمين
ان لم يكن المتكلمين ان لم يكن الباري تعالى قادرا على موجبا بالذات لزم احد
الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التخلف
او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وذلك لانه اما ان لا يوجد حادث
اصلا او وجد فاما بلا مؤثر يوجبه او مع مؤثر يوجبه فالمؤثر الموجب اما حادث

ولذلك الحادث حادث اخر الى نهاية سواء كانت تلك الحادث مجتمعة
او متعاقبة واما ان يكون ذلك المؤثر قديما فعلى الاول يلزم الاول
وعلى الثاني يلزم الثاني وعلى الثالث يلزم الثالث اى التسلسل وذلك
الخلف سواء كان في المجتمعات او المتعاقبات الماضية وعلى الرابع يلزم
الرابع وبطلان اللوازم كلها ضروري قطعا وانما نلزم احد هذه المحذورات
المستحيلة بالقول بالايجاب بالذات واذا كان فعل القديم باختياره و
ارادته ويكون المراد على حسب الارادة الازلية ويجوز انفكاك المراد وتخلفه
على حسب ما اراده واقتضاه خصوصية الارادة الازلية فلا يلزم شئ من
المحذورات نعم تخلف المعلول على العلة الموجبة الا ضطرارية وانفكاكه عنه
ولو انا مستحيل قطعا دون العلة الاختيارية بل على هذا التقدير قد يكون معيته
المعلول مع الموجب التام من التخلف المستحيل وذلك اذا اراد الفاعل الذي
نرى وجوده في حد من الازل ان يزال وقد شرحنا هذا المعنى من قبل واثبات
ان التخلف والانفكاك بين المعلول وفاعله التام مطلقا مستحيل سواء كان
اختيارا او اضطراريا مما لا سبيل لهم اليه اما الاول من المسلكين المختصين
بالحكيم فهو انه لو كان مجردا فهو عاقل والثاني منهما انه لو عقل ذاته واذا عقل ذاته
عقل ما سواه اما الاول فلان التعقل عبارة عن حضور المية المجردة عند
الذات المجردة وهو حاصل واما الثاني فلانه مبدء لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والخفي على كليهما ضعيف بين المسلكين وقد اورد على مقدماتها
منوع مذكورة في الكلام ان اشتهيت فارجع واذ قد عرفت من اثبات العلم له

له تعد مع تباين الحقيقة عينه وبين الممكنات غير معقول فان انكشاف احد
المتباينين بالهيئة بحضور الاخر فقط بعد من المستحيلات والقياس بانكشاف
المرسومات بالرسوم على سائر المعروضات بالعوارض مع تباين مفهوميهما فاسد لان
العلم بالحقيقة ليس الا العلم بالكنه والعلم بالعوارض ليس كذلك ولا كلام فيه
مع ان العلم على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد هناك بالعرض كذلك العلم بالعوارض
ليس الا بالعرض والاتحاد بالعرض فيما نحن فيه ايضا مفقود فكيف القياس
فان حقيقة تعد مباين من كل وجه مع الممكنات وما قيل ان وجود الممكن يعد
حقيقة الواجب تعد فبالنظر الى هذه الجهة صارت متناهية لانكشاف متناهية
تعد فان القول بالاتحاد ذاته تعد مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد
كما عرفت من قبل وانه لا يصح على طور العقل اى العقل المتوسط اصلا لا يؤدى
الى طايل كيف وجود الممكن حينئذ ايضا صار مباينا له من كل وجه لاتحاده مع
الواجب تعد وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الاخر اول الكلام
الا ترى انهم قد استدلوا على الوجود الذهنى بانا نعلم الاشياء لا وجود لها فى
الخارج ونحكم عليها احكاما ثبوتية صادقة واقلها المفهومية والمعلومية
ولا بد لصدق الاحكام من وجود تلك الاشياء وليس فى الخارج فهو فى
الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على انه لا بد للعلم بالاشياء وصدق الاحكام
عليها من وجود نفس الاشياء لا وجود مبايناتها بل لا يكفى وجود عوارضها
وامثالها ايضا كما قالوا ان هذا الدليل يدل على حصول الاشياء بانفسها
الذهنية دون اشباحها وامثالها فمطومات الله تعد قبل وجوداتها العينية و

او الذهنية لو كانت معلومة فخلافه الدليل فمطلوبات الاستعارية فيها
والتزام ان عدم اقتضاء صدق الموجبة وجود الموضوع ممن خواص علم
الواجب بعد تخصيص في الاحكام العقلية الضرورية وما قد تقرير بان للممكن
جهتين جهة العدم ولا يتعلق العلم ابدا به الجهة وجهة الوجود وهي راجحة
اليه بعد لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان الممكن لا يعلم حال العدم بل حين
الوجود فهو بعينه مذهب المعترض به يبطل رايه لانا بنينا على تحقق العلم
قبل وجود الممكن وان اراد ان الممكن لا يعلم الا موصوفا بالوجود ولو
كان ذلك الاتصاف في زمان لا يحق فساده طه لانه يلزم ان لا يعلم
الممكن المعدوم ازلا وابدا مع انه لا بد للعلم بالممكن بما هو ممكن من علمه
بحيث يصلح للعدم والوجود على السواء على انه لا دخل لهذه المقدمة في
كون الواجب بنفسه منشأ لانكشاف الاشياء حتى يكون علمه بغيره
زائدا عليه وان اراد ان الممكن لا يعلم الا من حيث قابليته للوجود فبط ايضا
لانه من حيث صلاحيته للعدم ايضا واجب العلم وان اراد ان جهة وجود
الممكن هي الصادرة عنه تعالى دون العدم فمسلم لكن لا يفيد ان يكون الا
انكشاف والعلم بنفس ذاته تعالى وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر
فيه الثالث سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الاخر لكن انكشاف
الممكنات المتباينات بعضها مع بعض من المجردات والاجسام والجواهر
والاعراض وحصول امتيازاتها بعضها من بعض عند العالم بحضور حقيقة واحدة
بسيطة مستحيل عند العقل فان العلم الحقيقي بالاشياء يساوق الامتياز بينها عالم

يكن ولم يحضر عند العالم حين العلم بشيء آخر ما حضر عند العلم بذلك كيف يحصل
الامتياز عنده فان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين الشيئين
المعلومين عند العالم الا بحضور ايهما او بحضور صورتهما او حضور لا بد من
معنى عند العلم بشيء آخر ما عند العلم بذلك وبالجملة كلما يكون مناطا للعلم
شيئ لا يكون للعلم شيئ آخر بنفس ذلك الاعتبار والجهة ولذا قالوا
بد ان العلم اذا كان عبارة عن الحصول لا بد ان يكون الحاصل عند
العلم بشيء آخر الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاضافة يكون
الزائل عند العلم بشيء آخر الزائل عند العلم بذلك والا لم يكن فرق بين
العلمين فكما ان العلم بالشيئين يسابق تمايزهما عند العالم بديهة كذلك
يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير ما للآخر الا ترى ان
المعنى البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين
الامرين الابعدان يكون معها جهتا تغاير تميز باحدهما وبالاخرى
الآخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد وكما ان التمايز بين الشيئين
في الخارج لا يحصل الا بعد تمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم
لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى بسيطة
محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده
تعالى بلا حضور وجه الامتياز عنده تعالى وهو ضروري عند المناظر وان لم يفهم
المناظر واما المذهب الثاني فمع ما عليه من الاشكالات الواردة على الوجود
الذهني يلزم استكماله بالغير وكونه قابلا لسلك الصور وفاعلا ويلزم

صدورها عنه تعالى بلا علم سابق فيؤول الى القول بان فعله ليس باختياري
وكونه محلا للجواهر والاعراض وزياده صفة للعلم عليه تعالى والجواب بمنع
استحالة هذا النحو من الاستكمال فان الممتنع ليس الا استكماله بالمنفصل
لا بالصفة القائمة به تعالى وكذا يمنع استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا
وانما الاستحالة في القابل بمعنى المستعد بالامكان الاستعدادي دون
القابل بمعنى الموصوف بالفعل وكذا يمنع استحالة سلب الاختيار عنه تعالى
في ايجابه بصفاته انما القدر الضروري اختياره في ايجاده الممكنات في
الخارج بدلالة النظام البديع على الصانع الحكيم فيجب ان يكون ايجاده
الخارجي اختياريا مسبوقا بالعلم وحكمه الايجاد بصفاته كيف وصفاته
العليا كلها ضرورية للذات بلا مدخلية للاختيار فيها وكونه محلا للجواهر
والاعراض انما يستحيل نظرا الى الهويات دون الصور والمهيات ويكون
صفة العلم زايدة لا غايته فيها فان الصفة حقيقة هي التي يكون زايدة
على موصوفها ومن زعم ان الصفة عين الموصوف فقد قال بنفي
الصفة غاية الامر انه اعترف بترتب ثمرات الصفة عن الذات
والاستكمالات الواردة على الوجود الذهني كلها مدفوعة ذكرناها باجوبتها
في الحاشية العلقمة على شرح العقايد الجلالي لكن يرد هنا اشكال قوي
على منوال ما اوردناه على القول بالقدم الدهري وقد مر دفعه بمهد مقدمات
الاولى ان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوما فيوما غير واقعة
عند حد من الابد وعدم تناهي الابد بهذا المعنى لا يتعلق العلم بلا خلاف

والثانية ان كون الامور للقضية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل
تدريجا سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب
الوجود الذهني كما في الاعداد المتعاقبة المنتزعة شيئا فشيئا ولا يكون
فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه والثالثة ان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة
في جانب الابد لا يمكن خروج جميعها من القوة الى الفعل لانه تناف في
اللا تقعه ولا يكون الخارج هنا الا متناهيا دائما لان كل مرتبة من تلك
المتعاقبات انما يزيد على ما قبلها بواحد فما يزيد ابدا على المتناهي قدر
متناه فلا يكون الخارج منها غير متناه كما دائما وينعكس الى ان الغير المتناهي
الكمي لا يكون خارجا من القوة الى الفعل دائما فيقول ذا كان علمه تعالى
صور الاشياء فالحوادث المتعاقبة الاستقبالية التي في جانب الابد
فما يخرج في زمان من الازمنة المستقبلة لا بد من ارتسام صورها ايضا
حسب ما هي فان كانت هذه الصور المرتسمة هنا متناهية واقعة عنده تعالى
لم يكن علما بما لا يتناهى في جانب الابد هذا لا يقضيه على ما ثبت
في المقدمة الاولى وان كانت غير متناهية غير واقعة لزم التدريج في علم تعالى لان
كون الشيء لا تقضيا انما يحقق بالتدريج على ما في المقدمة الثانية فالتدريج
في العدم الوجودي لا بد لانه يعود الى الجهل والبداء وان كانت غير متناهية كما
بالفعل فمع انه يوجد شرائط جريان البرهان وهو الاجتماع والترتيب الحاصل
فيها بحسب الوجود التعاقبي تنهض عليه براهين البطلان التي لا بد لان الغير
المتناهي الكمي لا يمكن ان يكون من الحوادث المتعاقبة الاستقبالية

وذلك

وذلك بطرو بالمقدمة الثالثة ويلزم محذورات اخرى قدمر في مسئلة
القدم الدهري فتذكر ما سلف ثم اعلم ان هذا الاشكال في الحقيقة غير
مختص بالعلم الازلي بل يرد على جميع المذاهب المذكورة كما يظهر بالتامل
بل يرد على تعلق العلم بالامور الغير المتناهية مطلقا فانه يمتنع ان يكون العلم
متعلقا بها بالفعل فان تعلق العلم بها بالفعل يقتضي تحديدها عند العالم
بالفعل والتحديد يقتضي الى الجهل لانه بالتحديد فيها في نفس الامر فيكون العلم
مخالفا لما في نفس الامر وهو جهل في الحقيقة وبالجملة تعلق العلم بالامور
الغير المتناهية بجملتها ومجموعها بالفعل ممتنع وذلك لانه لا جملة ولا مجموع
لها كما تحقق في موضع آخر فانما يتعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها
بالفعل وبعضها مجهول وهذا كالعدد فان ما يتعلق العلم به انما يكون بعض
منه مما يتناهى بالفعل ولا يمكن ان يعلم جميعه بحيث لا يشذ فرد منه فانه مع
كونها لا تتناهى فيلزم كون البعض معلوما بالفعل وبعض الآخر مجهولا بالفعل
وذلك لا يصح في علم الواجب سبحانه والحاصل ان كلما يتعلق به علم
بالفعل لا بد ان يكون محدودا عنده في علمه بالفعل كيف وكما ان الفعلية
في الوجود في نفس الامر تقتضي التحديد فيه كذلك الفعلية في العلم تقتضي
التحديد في العلم ضرورة وبدونه يتقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا ترى
اذا فرضنا علم جميع المراتب العددية بالجملة فيعلم انها كم هي ولا يصح الزيادة
عليها لانها فرضت انها جميعها وهو بين في كونها لا تقف كذلك اذا فرضنا
تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية الابدية فيعلم انها كم هي

انها كم سي والا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون متناهيا واتعا في العلم للمتناهيات
الذكورة ولا متناهيا غير واقف فيه للتناقي بين العلم بالفعل وكونه غير واقف
في العلم ولا غير متناه كما بالفعل لما عرفت فتامل فيه فان هذا الاشكال
بما يحتاج في دفعه الى فكر صايب ونظر ثاقب مع تاييد من الله تعالى وملكوته
وقد هدانا سبحانه تعالى وارشدنا طريق الصواب وادانه لحق اليقين وانه تعالى
لو تعلمون عظيم لكن لم يوذن لي بذكره ولم يعطه لي رخصة في تقريره
وتحريره لان هذا ليس مشهد سفيحة وتلويحه وانما يقول الحق وهو يهدي
السبيل واما المذهب الثالث فيرد عليه ما يرد على المذهب الاول كما يظهر
بالتامل الا ان المتكلمين جوزوا تعلق العلم بالاشياء من غير ان يكون لها وجود
عيني او ذهني نظرا الى الحضور العلمي لها على ما خيلوا لكن ثبوت الحضور العلمي بدون
الوجود العيني والذهني اول النزاع فلا ينفع ما قالوا واما المذهب الرابع
والخامس فان اريد بهما انه يلزم على هذه المذاهب ان يكون علمه تعالى بالغير اي بالامر
المنفصل عن ذاته تعالى فيكون علمه تعالى تابعا لوجود الاشياء وجودا دهريا
او الوجود وصورها القايمة بانفسها او لوجوداتها بحضور الشيء لها تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف
يصح قيامها بانفسها وايضا يلزم على هذه المذاهب ان يكون علمه تعالى انفعاليا
لا فعليا لانه يكون بعد وجود الاشياء في الخارج وليس بين الدلالة على علمه تعالى
انما يدل على ان علمه فعلي الا ترى ان الاستدلال بانتظام البديع والترتيب
العجيب كما تمسك به الفارابي موافقا للمتكلمين توفيقا بين راي افلاطون

دار الطباعة

ارسطاليس دفعا للقول بالبخت والاتفاق كما اشرنا اليه وكذا للاستدلال
بقدرته تعالى على علمه بدليل قطعا على ان مفعولاته باختياره تعالى فلابد من سبق
العلم عليها ولو سبقا ذاتيا فان الفعل الاختياري يسبقه العلم والارادة
بل معيته العلم مع الفعل الغير لايكفي في كون الفعل اختياريا بالاترى
الى اسقاط من الجبل للاسبق قصد واختيار مع علمه بسقوطه مقارنا له
لايجعله اختياريا فلايصح ماقد يقال في تصحيح الاختيار ان ايجاده تعالى للاشياء
عين علمه فلايكون علمه بفعالها مستفادا من الاشياء بل فعليا سابقا
على وجود الاشياء وذلك لان العينية بعد التسليم انما يفيد المعية والضروره
فاضية لسبق العلم على الايجاد الاختياري كما عرفت واما المذهب السابع فبطلانه
ببطلان ثبوت المعدومات كما هو مذكور في موضعه في ابطال رأي المعتزلة
فلاطايل في ذكره واما المذهب الثامن فبطلانه ايضا لان تحقق الشيء و
حضوره عند العالم بلا وجود له في نفس الامر ذهنا ولا خارجا غير معقول
ولا يفهم من قولهم بالحضور العلمي الا وجود ذلك الشيء ذهنا او خارجا واسبته
بالسراب والمثال في غير موضع لان الصورة السرابية مثلا موجودة في الحس
المشترك وان لم تكن موجودة في الخارج فان الحس المشترك قد ياخذ
الصورة عن منشاء صحيح في الخارج وقد ياخذ بلا منشاء صحيح لكن لاشبهة
في وجود كلا القسمين في الذهن واما المذهب التاسع اي القول باتحاد
العاقل والمعقول فلايصح قطعا على طور العقل اي العقل المتوسط لظهور
بطلان اتحاد الواجب تعالى مع الممكنات على ما يلزم بمقتضى هذا المذهب

اما الذهب العاشر فمع قصوري اعلى من ان ينال الى مثل هذا المرام لا يليق
شرحها بهذا المقام فانه طور وراء طور العقل فهو اعلى وارفع من ان تكتنه
بقوة نظرية لكن مع ذلك لا باس بان نذكر شيئا مما ذكروا ثم بتصويره
وتقريره مع ما اجملوا الكلام في الكلام في تحريره فاعلم انهم قالوا ما تجلى
الحق ذاته لذاته وشاهد فيها اسماءه وصفاته مجملة ومفصلة وليس
المراد بالصفات هي التسعة والتسعون بل الامور الكلية والجزئية التي تفصل
العالم بل الممكنات تمامها وذلك لانه تعالى منبعها ومنشاها فشاهد ذاته تبعا
لذاته توجب مشاهدة اجمالية لما له منبع اراد ان يشاهد في حقيقة هذا النوع
الانسان الكبير الفيض فوجدت حق الحق العالم اجمالا مفصلا تلك الالهية الجامعة
للاسماء فاوجدهم في ملك الخضرة العلمية بفضيلة الضياء فصارت اعيانا
ثابتة وهي مناط العلم التفصيلي له تعالى عندهم قبل الوجود العيني لها وجميع الحقائق
التي تضمنها الاعيان الثابتة في الحضرة الاحدية عين الذات ثم جعلها في
العين مطابقا للوجود العلمي بالخيال والعقل الاول فيه المشار اليه بقوله عز من
اول ما خلق الله نوري وايجاد غيره من الموجودات التي تضمنها العقل
الاول ثانيا وهذا المذكور للحق تعالى بمنزلة انسان العين من العين الذي
يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر ولذا سمي انسانا فانه بنظر الحق تعالى الى
خلقه فرحهم باعطاء الوجود العلمي وهو الازلي فعينه الثابتة ازلية وباعطاء الوجود
العيني الروحاني لانه متعال عن الزمان واحكامه وازلية الاعيان الثابتة
والارواح المجردة بدوام علمها بخلاف ازلية المبدع لها فانها بعدم الافتقار

ولهذه الحقيقة الانسانية الجامعة مظاهر في جميع العوالم فالمظهر الاول لها في
عالم الجبروت وهو المسمى بالروح الكلي وهو اللوح المحفوظ وهو بالوجود العلمي
مرآة علمية تعالى بالوجود العيني وهو المسمى بالعقل وفي عالم الملكوت وهو النفس
الكلية التي تتولد منها النفوس الجزئية وتسمى بالكتاب المبين وفي عالم
الطبيعة وهو النفس المنطبعة وتسمى بكتاب المحو والاثبات المبين وفي
عالم الملك هي الناسوت في هو آدم ابو البشر عليه السلام وهذا خلاصة
كلماتهم الدائرة على السنتهم وليس كثير فائدة في نقل ما هي مسجونة في كتبهم
في هذا الباب للان ما ذكرته اعلى وارجل ممن ان يكشف قناعها بحذه الاذهان
والافهام ولذا اكتفينا بهذا القدر لكني اقرره تقريرا يكون اقرب تناولا
للذكي المتوقد وان لم يوقن به ايقان ارباب المكاشفة والشهود ذلك
انه تعالى لما كان عندهم محض الوجود المطلق المعرى عن قيود الشيئية والشيئية
حتى عن قيد الاطلاق ايضا وان التغير بالاطلاق البتة كاشف عن نقص
ذاته تعالى وتعريته الشيء بذاته عن القيدين المتنافيين بالذات توجب
صحة مجامعته بهما والا لزم قلب الوضع فهو تعالى بذاته يصح التقيدات الغير متناهية
والشيئية ولو اسر اعمامه ثم انه تعالى لما كان هو الوجود المحض والموجود سواه
تعالى في الكون لا في الاعيان ولا في الاذهان فكلما في الكون ليس غيره تعالى
على ما قال الصوفية الشهودية الوجودية فانما الفرق بين الواجب والممكن
بالتعين والابهام او بالتقيد والاطلاق فذاته تعالى اذا اعتبر نفسها بلا اعتبار
تعين خصوصية وتقيد غير هي او شيء وبدون اعتبار قيد كلي او جزئي بل

بل اعتبار جزئية ذاته تعالى وكليتها وذلك لبرائته تعالى عن الجزئية والكلية ولا
استحالة كما قد بين فهو الحق المطلق والمرتبة الواجبة وهو غيب الوجود المطلق
واذا اعتبر مع تعين من تعيناتها التنزيهية او التشبيهية فهو الممكن فلا حقيقة
له الا باعتبار غيب الوجود مع تعين ما من تعيناتها اللامتناهية وقد مر من
القيود الغير المحصورة ثم ان التعينات كلها انتزاعيات اعتباريات
عدميات عندهم لا تحقق لها في الاعيان انما هي معان انتزاعية ومفهومات
اعتبارية ولا حقيقة ولا تحقق لها في العين ثم ما لم يكن في الاعيان غير
الوجود المطلق الواجبي فلم يصح انتزاع تلك التعينات اللامتناهية اذ لا استحالة
في انتزاع المفهومات المتعددة المتغايرة والمعاني المتباينة من امر واحد وهو
بسيط حقيقي عند ارباب النظر الغير الانزعي ان الواجب تعالى مع بساطة
بنفس ذاته تنشأ لاصفات المتعددة المتباينة مفهوما كالعلم والقدرة
والحيوة والارادة وكذا للوجوب الذاتي والعلية المطلقة والتجرد والبساطة
الى غير ذلك فهذه المفهومات منها وجوديات ومنها سلبيات متباينة
وهو تعالى بنفس ذاته تنشأ لها اتصافا وانتزاعا لا مدخل لجهة من الجهات
فيه الا من ذاته لانه بري عن كل الجهات ولا من غيره لانه لا مدخل للغير في
صفاته تعالى وذلك ظاهر فاذا تحققت ما ذكرنا واعلم انه لا استبعاد في مشاهدة
ذاته لذاته بذاته وذلك ظاهر وهو مرتبة العلم الاجمالي الذي لا يتوقف مشاهدة
تعالى لذاته بتوقف على مشاهدة اجمالية ما هي مبدء لها من التعينات اللامتناهية
التي هي مرتبة العالم الامكان كما عرفت ونظر الى هذه المشاهدة لا

امتنان

الامتياز بين المعلومات عند العالم كما لا امتياز لها في نفسها كما بينا لك
فان جميع الحقايق التي تضمنها الاعيان الثابتة في الحضرة الاحدية عين
الذات واذا اراد الحق التمايز العلمي بينها اوجدها في الحضرة العلمية
تفضيلا كما شعرتم عبارتهم المنقولة عن قريب وهذا الايجاد التفضيلي
ليس على الحقيقة بمعنى ايجاد حقيقة في العين او الذهن بل هو في الحضرة
العلمية عبارة عن انشاء التعينات الاعتبارية التي تقرر انها مرتبة عالم
الامكان عن نفس ذاته تعالى فهذه الانشاءات الثانية عن نفس
ذاته بذاته الحاضرة عنده تعالى هو العلم التفضيلي الامتيازي السابق على
الايجاد العيني ليكون علمه التفضيلي فعليا وان كان بعض الجاز العلم
التفضيلي غير فعلي ايضا وذلك لان العلم التفضيلي عندهم درجات كما
ذكروا في موضعه فهذه التعينات المنشئة من الذات بما هي حاضرة
عنده تعالى مرآة المشاهدة عالم الامكان فعلان عالم الامكان ليس
سوى اعتبارات التعينات مع الوجود المطلق كما عرفت هي المسماة بالاعيان
الثابتة وليست في الحقيقة غيره تعالى لانها الوجود مع اعتبار تلك
التعينات في العلم ثم هذه هي المسماة بالحقيقة المحمدية في الحضرة العلمية
لجمعيتها لجميع المراتب العلوية والسفلية فتلك التعينات المنشئة
المعتبرة مع الذات مع قطع النظر عن جمعيتها والاجمعيتها هي الاعيان الثابتة
وهي حقيقة مع جمعيتها الاعتبارية الحقيقة المحمدية علا واعقل عنا
المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وهو النور المحمدي

المث والية في الحديث الذي مر انفا هو العلم باعتباره في الاعيان المشار اليه
بقوله اول ما خلق الله القلم فسماها عقلا لانها مبدء تفاصيل العالم
وقلما لانها جامعة للمراتب وفوق محمد بالملك الجامع وهذا اشير في كلامهم
لسبق مشاهدة الذات على ايجاد الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية
العلمية او سبق الاعيان الثابتة على الايجاد والعيني ليس بسبق زمانيا
انفكاكيا بل سبقا رتبيا كما اشير اليه بازليتها من قبل ولما كان هذه المعاني
مما يكشف حق الكشف بالسانيات اللفظية الا بالالهامات الالهية
اقتصرنا على هذا القدر لعل الله تعالى يوفقنا لحق والى صراط مستقيم منها
بحبه والاختيار في افعال العباد فانها من عوامض عقايد الاسلام ومطارح
الاذكياء من علماء الكلام بل هي من مهمات قواعد الدين المتين
وعليه انعطاف سايرمسايل علم اليقين لان من سالى اتجاه حسن
التكليف فانه مالم يثبت للعباد نحو من الاختيار في افعالهم لم يصح
تكليفهم بفعل او ترك كما زعموا ولا يجوز عند العقل ان يناط بها ثواب
ومدح او عقاب وذم فان الفعل الاضطراري لا يصلح ذلك وقد كثر
الكلام وطال النزاع فيها ولم ياتوا ببيان يشفي العليل ويروي الغليل
فحقيقة الحال بعد تحت حجب الاستار مستورة وضالة الحكيم من يده
بعد مفقودة حتى ان الامام الهمام ابا حنيفة مع قوة فهمه وذكائه قبل
انه قال قضيت مسئلة اختيار وذلك لغموضه هذه المسئلة لاعدم
اطلاعه على حقيقة الحال خاشية من ذلك فانه اعلى واجل من ان يظن

به ذلك

به ذلك وقد هدانا الله سبحانه بسبيل الرشاد واعطانا بفضله مسلك السداد
فاعلم ان ههنا مذاهب الاول مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري من
الشافعية ان افعال العباد واقعة بقدرته تعالى وحدها وليس لهم تاثير بل
الله سبحانه اجرى عادته بان يخلقها في العبد عند ما كسبها والمعنى بكسب
العبد لفعله مقارنة لقدرته وارادته وانما قدرته وارادته منه تعالى
كسائر مخلوقاته فرجع قولهم الى وجود القدرة الوهمية مع الفعل
ولا مدخل للعبد في فعله الا كونه محلا له فالفعل مخلوق الله تعالى ابداعا
واحداثا ومكسوب العبد فقط والثاني مذهب ابو المنصور الماتريدي
من الحنفية وهو بعينه مذهب الاشعري الا انهم قالوا الكسب هو
القدرة الى العزم المصمم للفعل فقالوا ان للقدرة الحادثة تاثيرا في
العزم المذكور ويخلق الله تعالى الفعل عقيبه بالعادة فقال بعضهم
العزم من الاحوال وليس بموجود وما حدا ثه ليس بخلق والاحداث
اعون من الخلق فلا حاجة الى تخصيص النصوص الدالة على عموم
الخلق منه تعالى نحو الله خالق كل شيء وخلقكم وما تعملون وقال بعضهم بل
هو موجود فيجب التخصيص بالعقل لانه اولى مما يحقق به فائدة خلق القدرة
ويصح اتجاه التكليف شرعا والثالث مذهب المعتزلة وهو انها
واقعة بقدرة العبد وحدها على الاستقلال والرابع ما قال جماعة انها
بالقدرتين معا والخامس مذهب الحكماء وامام الحرمين وابي الحسين انها
واقعة على سبيل الوجوب بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت

الشرائط ارتفاع الموانع وليس ببعيد لكنه راجع بالآخرة الى مذهب
المعتزلة كما يظهر بالتامل وههنا مذهب سادس هو مذهب الجبرية وهو انه
لا قدرة للعبد ولا دخل فقد اصلا بل هو كالجماد فمع انه سفسطة
يلزم عدم ايجاد التكاليف الشرعية فان العقل يقطع بامتناع تعلق
العقاب بالفعل الواجب او الممتنع من الفاعل بل يلزم نسبة الظلم
الله تعالى الله من ذلك علوا كبيرا وان الله ليس بظلام للعبد ولا تكليف
الا بفعل الا وسعها والمذهب الرابع يوجب تواردموثرين تامين
على اثر واحد ان اراد ان القدرتين مستقلتان في التاثير وان اراد
ان احدهما مستقلة بالفاعلية والاخرى من شرائط فيرجع الى
مذهب المعتزلة احد الاولين احتجت المعتزلة تارة بالنصوص الدالة
على نسبة الفعل الى العبد وتلك كثيرة بلا شبهة لكنها معارضة بالنصوص
الدالة على عموم نسبة الخلق الى الله تعالى وقد مر وتارة بانه لولا استقلال العبد
في افعاله لبطل التكليف بالامر والنهي ولم يصح الثواب والعقاب
والمدح والذم بل ينبغي فاقدة البعثة لان العبد اما لا دخل له اصلا
فيرجع الى مذهب الجبرية واما له دخل ناقص باعتبار انه محل القدرة الغير
المؤثرة التي خلق الله تعالى الفعل فيه مقارنا اياها فمناط ذلك العقل
وموجده وخالقه ليس الا فانما عاقب على ما خلقه وذلك الوجه
يوجب تلك النسبة الباطلة والحل عندنا على طريقة الحنفية ان العبد
لما كان كاسبا لفعله كما عرفت وسيجي تحقيقه كما هو واجري الله تعالى

عادة ان يخلق الفعل عقيبه والا يخلق عند عدم كسبه فذلك مناط العقاب
والا يلزم اذن فساد ايجاد والتكليف ومن ههنا صح انتساب افعال العباد اليهم
وذلك هو المناط في اللغة والعرف والا يوجب ان يكون الفاعل خالقا
لفعله نعم يلزم على الاشاعرة القائلين بالقدرة الوهمية تلك النسبة
الباطلة ولذلك قيل انها كفعل الجبر واحتجاج الاشعري به اولا بعموم قدرته
تعالى على سائر الممكنات كما ثبت في موضعه فلا تاثير لقدرة العبد وثانيا
بان العبد لو كان فاعلا بالاختيار على الاستقلال لافاعنه ليعلم تفاصيل
كما هو مقتضى الفعل الاختياري فان الاثر يزيد والاقص مما في يه ممكن
فيجب ان يعلم ما يفعله كما هو هو ومن اي نحو يحصل وباي طريق يتم
مع انه يفعل افاعيل تابعة لحركات الاعضاء والعضلات ولا علم له
بكيفيتها وكميتها وذلك بين وثالثا بالنقض من الدائر على عموم نسبة الخلق
اليه تعالى كما ورد في الحديث الترجيح بلا مرجح وهو الزامي للاشعري
مع تجويزه الترجيح بلا مرجح في صورة الفاعل المختار كما هو مصرح في موضعه
مفصلا قد ابطل به مذهب المعتزلة بناء على ما حكموا باستحالته وتقريره
ان فعل العبد ممكن فلا بد له من مرجح موجب فان الممكن ما لم يجب لم
يوجد وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا نقل
الكلام اليه فيكون الفعل واجبا عنده فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا
له على سبيل الاستقلال وهذا الدليل وان كان الزاميا يجب زعم الاشعري
بناء على تجويزه الترجيح بلا مرجح في الفاعل المختار برهانيا في الحقيقة فانبت

ان الترجيح بلا مرجح مطروح والبداهة الحاكمة به لا يفرق بين صورة
الفاعل المختار وغيره كما يظهر بالتامل لكن اجاب عنه المعتزلة تارة بالنقض
بفعل الباري تعالى فان الدليل جار فيكون فعله الا اضطراريا وليس
كذلك بالاتفاق وتارة بادعاء الضرورة فيه وذلك ان كل احد يجد
من نفسه تفرقة بين حركة المرتعش والمختار حتى قال ابو الحسين ان الكاره
سقطه فيكون فعل العبد اختياريا له فاجيب عن الاول بان الفرق مسلم
لكن لوجود القدرة الحادثة مقارنا للفعل في الثاني دون الاول لا لوجوب
تاثيرها فيه فان دوران الشيء مع غيره لا يوجب وجوب الدوران دائما
ولا يلزم من الدوران العلية ولا يلزم من العلية الاستقلال فيها وجيب
عن الثاني بمنع وجوب فعل العبد لكونه حادثا لا برهان ينتهي اليه انواجب تعالى
لانه لا وجوب في الحادث الا ما افاده الواجب تعالى بوسطة او بلا واسطة
فلا يكون العبد مستقلا بالفاعلية فلا يختار احد جانبي الفعل مالم يترجح
وجوب ذلك الجانب اليه تعالى ولو بوسائط شتى بخلاف مرجحات
فعله تعالى فانها انما تستند الى نفس ذاته القديمة او صفاته القديمة لا الى
غيره تعالى فلا يلزم ان لا يكون مستقلا في فاعليته واختياره نعم يرد عليه
ان استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة على
ما يلزم بمقتضى هذا الدليل فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تعالى فيطرق
اليه شائبة من الايجاب ولو من ذاته تعالى فكيف يصح ان يكون افعاله
تعالى اختيارية وانت ستطلع عليك كلام يصحح ذلك بلا مرية فانتظره

واما ادلة الماتريدية فمبنى ادلته الاشعرية الا ان مال الاشعرية لما كان القول
بالقدرة الوهمية ومصيرة القول بالجبر ويرجع مذهبهم الى مذهب الجبرية قالوا
الكسب صرف القدرة المخلوقة للعزم المصمم للفعل وهو تعلق اجرى عادته بخلق
الفعل عنده وهذا هو معنا ما التكليف فلقدرة العبد عندهم دخل في العزم المذكور
واما العزم نفسه فالكائن من الموجودات كما فعل مخلوقة من قدرة العبد
ويجب تخصيص العمومات الدالة على عموم نسبة الخلق لله تعالى عقلا لصحح الكاسب
ويتحقق فايدة البعثة وان كان من الاحوال فلا حاجة الى التخصيص لان
الخلق ايجاد الموجود وهو ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فصدوره من العبد
بلا خلل فيه واما ايجاد بالاتفاق وهو فان الاحداث دون الخلق فصح
من العبد بلا خلل فيه او بلا ايجاب كما قد تزعم ان صدور الاحوال يكون
بلا ايجاب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بالمعنى المستحيل عند صاحب العزم اي
الايجاد بلا موجد وهذا غاية سعيهم نصحة اتجاه التكليف وتحقق فايدة
البعثة وعدم لزوم نسبة الظلم الله تعالى في صورة عقاب العاصي حتى قالوا
ان هذا واسطة بين الجبر والتفويض ولا يخفى عليك ان كل ذلك
لا يجدي الى طايل ولا يعني من الحق شيئا اما على تقدير كون العزم المذكور
موجودا فوجوده اما بلا وجوب فقد بطل لان الممكن ما لم يجب لم يوجد او بوجوب
فلا بد ان ينتهي سلسلة وجوبه الى القيوم الواجب بالذات لانه لا وجوب
بالغير ما لم يستند الى الواجب بالذات ولا يكون وجوبه بارادته سابقة عليه اما اولا
فلان كل احد يجد من نفسه ان الافعال الارادية لا يسبق على اراداتها ارادة

اخری واما ثانیا فلانه اما ان ینقطع الی ارادة معینة فیجب ان یکون وجوبه
بلا اختیار ضرورة اولا ینقطع فیلزم التسلسل ومع ذلک الکلام عاید فی الارادة
المتسلسلة اما الوجوب وکلاهما بین وبالجملة یکون وجوب العزم المذکور بسبب
یوجد من غیر اختیار العبد فتکون الفعل والعزم کلاهما اضطراریان لان التابع
الاضطراری یکون اضطراریا بالبینة فعادت المحذورات واما علی تقدیر کون العزم
المذکور حالا فان کان صدوره بالایجاب فمحذورات الشق الاول عایدة وان
کان بلا ایجاب فهو جوب کما قد نزعم فلا سک ان بطلان الترجیح بلا مرجح
لیس محصوصا بالجعل ودون محل بل بدیهة العقل شاهدة بانها مطلقا کیف
والاحوال لها خط من الوجود ولو بتبع الغیره وکون الموجود علی الاستقلال
والموجود بتبعا لا یصیر فارقا فی تجویز الترجیح بلا مرجح فی احدهما دون الاخر وما
یدل علی استحالته علیها فی جمیع الصور حتی ان العدم فی الممکن الذی لا بد له من
من علة ما دلو عدم علة الوجود فکیف یصح نحو ما من الوجود بلا علة مرجح وترجیح
المرجوح محال فلا بد ان ینتهی الی حد الوجوب علی ان کون الارادة التی من
مبادی الافعال والاختیاریة الخارجة حادثة بلا وجوب یستلزم حدوث تلک
الافعال الخارجیة بلا وجوب لان وجوب الشی فرع وجوب مبادیه وعلله السابقة
علیه فیلزم عدم وجوب وجود الحادثات وذلک باطل قطعا وظنی ان النزاع
فی کون افعال العبد اختیاریة وکونه مستقلا فیها حتی یصح اتجاه التکلیف
او کونها مکسوبا له فقط لا یعنی فی شی فیما نحن بصدده لان الکسب علی
مذهب الاشعریه وعلی المذهبین من الحنفیة فلا قد رجع الی الوجوب کما عرفت

فلم يكف للاتجاه التكليف او كونها مكسوبا له فقط لا يعني في شيء فيما نحن
بصدده لان الكسب على مذهب الاشعرية كون العبد فاعلا بالاختيار
بعد التسليم لا يكفيه لان اختياره احد جانبي الفعل اما بلا وجوب فقد بطل
بالدليل الرابع واما الوجوب ولا بد ان ينتهي هذا الوجوب الى الواجب بالذات
لانه لا وجوب بالغير الا ما افاده الواجب بالذات فيكون العبد مضطرا في
اختياره احد جانبي الفعل وهذا ما قيل ان اختياره حادث وليس صادرا عنه
باختياره والا لنقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل عن عزة فلا يكون
هو مستقلا في فعله باختياره فاذن اختياره احد جانبين اضطراري
قطعا فالعبد مع كونه فاعلا بالاختيار مضطر في اختيار ذلك الجانب
من الفعل وقال هذا محض الاختيار الصوري فكيف يصح مناطا للتكليف
وهذا نظير القدرة الوهمية المنسوبة الى الاشعري وبالجملة العبد سواء كان
فاعلا بالاختيار او كاسبا فقط يكون هذا الاختيار او الكسب واجبا بالذات
والمناط والمرجعية تعم كما هو مقتضى الدليل بالاشكال المعهود في اتجاه
التكليف للازم ولا ينفع الفرق بالفاعلية والكاسبية نعم لو ثبت ان
فعله لا يستند الى اسباب يعود الى الغير اندفع الاشكال لكن حال الكسب
ايضا لا يستند الى الغير لانه فانه لو ثبت ان كسبه ايضا التكليف وما يقال العبد
مختار في افعاله الجسمانية مجبور في العلوم الكلية العقلية فهو لا ينفع عاد الاشكال
فان تلك العلوم الكلية هي مبادي فعل الاختيار اما ان يصير الفعل بها واجبا
او مع شرائط اخرى ينضم اليها واجبا فيرجع الى الاضطرار الذي ينافي الوجوب

فكيف يصدر ثم لما ثبت ان الفاعلية والكاسبية انكانتا راجعتين الى
اسباب اخرى يعود الى الواجب بالذات فلا ينفعان في دفع الاشكال وان
لم يكونا راجعتين ينفعان على السواء تركنا البحث عن تعيين كون
العبد فاعلا او كاسبا وانما ننظر فيما هو مناط صحة التكليف على اي تقدير
كما ستعرف لكن الحق من مذهبنا ابقاء نصوص عموم نسبة الخلق الى الله تعالى
على حالها والضرورة في التخصيص على ان بعض الادلة العقلية يدل
عليه كما مر ولو قيل ان العبد فاعل للفاعلية بمعنى انه محل لها كما قال بعض الحنفية
وقد مرت اشارة اليه فلا مشاحة فيه واما الفاعل بالمعنى المعهود عندهم
اي الواجد بالذات فلم تتبين بالفعل بعد ان الموجب بالذات فلم
تتبين بالفعل بعد ان الموجب بالذات هو الواجب بالذات ولو
بشرائط وغيره بشرط وجوبه المستفاد من قبله تعالى فاذن جعل العبد مختارا في
فعله كما زعم المعتزلة موقوف على اثبات الايجاب من العبد بالذات
ودليلهم عقلا ونقلا بعيد عن الدلالة على هذا المعنى واما اثبات الايجاب
من العبد بالذات منه تعالى فاندرج المعقول وهو ان الامكان يأبى الافاضة
وان كان آفة غيابا لكن المنقول اكثر من ان يحصى يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد بيده الامر اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون واشباهها كل ذلك يدل على
ولو بشرائط يرجع الله تعالى وهو للمعنى بالفاعل المستقل عندهم اي ما يكون مجردا
بالايجاب ولو بشرائط يرجع الله تعالى فمرجع الى الخذلان اصل عقده الاشكال

ولا بد لنا من تقديم مقدمات فنقول ان حسن الافعال وقبحها عقلي على المذهب
المنصور وهو مذهب ابي المنصور الماتريدي بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح
فان جعل بعض الافعال مناطا للثواب والمدح وبعض الاخر للعقاب
والذم بلا موجب مرجح من ذواتها مستحيل قطعا والصانع الحكيم لا يرجح المرجوح
بل المساوي وبالجملة حكمة الامر قاضية بان تخصيصات الافعال بثمراتها لا
بد لها من مرجح من ذواتها وقد بين في موضعه واما حسن ما قال الشيخ
الاكبر محي الدين محمد ابن علي العربي في بعض مصنفاته انه لو لم يكن للافعال
خصوصية داعية الى ثمراتها المخصوصة بها ويكون الافعال التي على هوى
النفس والتي على خلاف ما هوا نا سواسية في تعلق ثمراتها بها يلزم
نسبته الظلم اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان الطاعات الواجبة كلها
على خلاف هوى النفس ولذا قال عليه السلام افضل العبادة احمزها اي العقل
على خلاف الهوى عين الطاعة والمعاصي كلها على وفاق هوا نا بل وفاق
الهوا على نفس المعصية واذا كانت الطاعات متساوية النسبة في الواقع
تجعلها مناطا للثواب والعقاب وكذا المعاصي تجعلها مناطا لها فتحميم
المعاصي كلها على وفاق هوا نا بل وفاق الهوى نفس المعصية واذا كانت
الطاعات متساوية النسبة يفهم النفس فيها بلا ضرورة باعثة ظلم لانه حبس
النفس عن الشهوة والجامها في القهر في الدنيا بلا فايدة وكعكس الله تعالى
الامر تقارب العبد بالجنتين في الاولى والاخرة ومنها ان افعال العباد
وان كانت بخلقه تعالى لكنها على وفاق استعدادة هو باب العباد وهذه المقدمة

غيبته عن الاباية دليلنا ان استعدادها المخصوصة بهويتها هويتها من لوازم
ذواتها المخصوصة قطعا وان كان هذا اللزوم على ايجاد فقد يكون
لذات الهوية استعداد مخصوص من خير او شر لا ينقلب ولا يجوز ان
خيرا فخير دايما وان شرا فشر دايما وقد يكون شروطا بعوارض واحوال
طارية عليها ولذا اختلف احوال بعض العباد وتراه صديقا تارة وفاسقا
اخرى او بالعكس ولست اعني بالاستعداد ما تفارغه الحكماء من وجود
كيفية في ذات الهيولى غير مجامعة لما له الاستعداد فان ذلك لم يثبت
بعد بل هو نحو خصوصية لها بتناسب فيضان بعض الاحوال في بعض الا
شياء وفيضان بعض آخر في بعض اخر وان كانت تلك الخصوصية
نفس ذات ذلك الشيء حتى ان الهيات الامكانية قبل استفاضتها الوجود
لها استعداد بهذا المعنى فلبعض هيئاتها مرجحة لوجودها من الموجد
وهي لما له دخل في النظام الاجود ولبعض لا ولبعضها نظرا الى نفسها
جهة مرجحة بحال دون حال ولبعض لا فان ذلك ضروري والا لزم
الاختصاص بلا مخصص ويقتضي بالترجيح بلا مرجح قان اقتضاء هذه
الحالة في هذا المحل دون غيرها من المحالات عند تساوي النسبة بينها ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح فلا بد لكل محل من خصوصية يصح بها فيضان هذه
دون غيرها فاذا كانت تلك الخصوصية عين نفس ذات ذلك الشيء فتلك
الحالة من لوازم الشيء نفسه واذا كانت من الشيء بشرط فاللازم هنا ايضا
بشرط والمعنى من اللزوم هنا اعم من ان يكون بنفس الشيء او بشرط

الا نرى ان الدليل ضرورته بنظرا الى العلة والمطلقة العامة وقيته مطلقة او مقيدة
مطلقة نظرا الى خصوصية السبب اللازم لمطلق البيوت واسناد كل حال
الى حال سابق يوجب التسلسل وهو خلاف مذهب اهل الحق فلا بد في اللزوم
امن من الانقطاع الى نفس الذات ولو مع شرط وجودي او انتفائي فان
الانتفاء ايضا ضروري بالنظر الى اسبابه ثم هذه دلالة المعقول على لزوم
الاستعداد تنزلا والا فكتاب الحق يصدع برفع الاشكال باسبابه ثم هذه المقام
ويكفينا المنع ولا حاجة الى الدلالة عليه واما دلالة المنقول فقوله تعالى لو
علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وامثال ذلك
كثيرا فان المعنى به ان الاستعداد خير طبعهم والصحة القلب استعدادهم
التصحيح الى الاستعداد الحسن حتى يتم الاستماع منه تعالى فامتناع الاستماع بناء
على نفي استعداد الخير بالفعل وامتناع التبادل الى الاستعداد الحسن لانه
لو كان تبدل استعداد الشر الى الخير مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه فيمكن الاستماع
منه تعالى ويكون في العبد خير لانه قابل لتبدل استعداده صحيح باستعداد حسن
بقدرته تعالى وذلك يفضي الى رفاضة الاستماع منه تعالى فكيف يمنع الاستماع
فان صلاحيته تبدل الاستعداد الى الخير منه تعالى في قوة فعلية استعداد الخير فتفهم
من هذا ان لزوم استعداد الشر وامتناع انفكاكه مانع الاستماع كما قال تعالى
ولو اسمعهم لتولوا اي لو اراد الاستماع في حال لزوم الاستعداد القبيح لتولوا وهم
ظلمتهم ولكن كانوا لا يفهمون ظالمون وامثال ذلك كلها تدل على ان التصور من
خصوصيات اقتضاء الفهم وهو المعنى بلزوم الاستعداد ومنها ان لوازم الشيء

غير مقدور لله لنقص في قدرته القادر المطلق بل لتعلق المقدور والله تعالى
ان الممتنعات من اجتماع النقيضين ونحوه غير مقدور لله لنقص في القادر
وقلنا نه مع عدم سعة الوجود بنفسه اصلا فان القدرة انما توسر في الممكن :
المقدور مما يصح الوجود والعدم على السواء ولا فيما لا يصح الوجود او الا يصح العدم
وذلك ظاهر ومنها ان التكليفات الشرعية من الايجاب والتحريم التي العمل بحكمها
يوجب العقاب والعذاب والكائنات واردة بمقتضى الاشارات من الامر
والنهي تكلمنا في الحقيقة راجعة الى البيان وكسف مقتضيات الافعال والخصال
على المكلفين ونسبة المكلف بالفتح لغيا نسبة الطبيب يحاول الى المريض
وذلك بنا على المقدمة الاولى من ان حسن الافعال وقبحها عقلي بمعنى ان الافعال
الصادرة من المكلفين انما يتطلب احدهما بها لما في ذاتها الداعية اليها ولما
كانت نفس الافعال مرجحات موجبات على اقتضاء الامر على سبيلها بتا و
الشارع انما يبين بالتشريع بالامر والنهي على طريق اقتضاء النص ان نفس
فعل المامور به موجب للجزاء الحسن وفعل المنهي عنه موجب للجزاء القبيح على ما .
بينوا طريق الدلالة الاقتضاء عندهم فالنسبة كالنسبة على طريق الاشعرية
يلزم ان لا يكون حقيقة الشرع البيان لان الثواب والعقاب عندهم انما
سببا بالافعال بالجعل من الشارع لا بنفس خصوصيات الافعال كما عرفت والحكيم
العادل انما يحكم على مقتضى المرجحات الثابتة في الاشياء لنفسها ولتقيض على
قياسها وذلك هو معنى العدل في الحقيقة لان العدل ايصال الحق الى المستحق
والعقل على خلاف المرجحات اللائقة خلاف المعقول بل من المستحيلات في الحقيقة

وافاضة المراه على الافعال على مقتضى دوانها لما كانت من ضروريات العدل
والحكمة في عين الكمال سواء كانت تلك المراة من جنس الخير او من جنس الشر وبسبب
نقص اصلا لان هما من صفات الكمال وافاضة المراة على مقتضى صفة الكمال
كيف يكون نقصا صرفا وانما النقص يرجع في الحقيقة الى
ذات العبد المتصف بالاستعداد الداعي الى الفعل المخصوص الموجب لفيضان
المراة من الحكيم العادل وكما ان الطبيب قد يامر المريض بدواء ينهاه عن
غذاء معين انما امره ونهيه في الحقيقة كشف وبيان للمريض ان هذا الدواء
مصلح المزاج وذلك الغذاء مفسد لمزاجه كذلك الشارع الالهي الطبيب
المبين صرف ليس بفاعل للصحة وضدها وصاحب الشريعة مع كونه منبها فاعل
للمراة بحكم صفاته الكاملة لكن ذلك لداعية من نفس الافعال المنوطة الى
استعداد العباد اللازمة لهم كما عرفت الغذاء فلا نقض في فعل المراة لكونها
تابعة للاستعداد اللازم من جانب العباد وبهذا قال بعض العرفاء نحن نحكم
بنا علينا اي انا نحكم علينا بحسب استعداد لازم وبهذا يشمل الحكم التكليفي
والتكويني الذي معاد قوله تعالى كن فالايجاب والتحريم بحسب الاستعداد كما
ان مراة قوله تعالى كن بحسب استعداد ما هو بعد يعطي ما يطلبه العباد اي استعدادهم
بالضرورة والوجوب حتى ان بعض ايجادهم انما هو من هذا القبيل مما اقتضت
حقيقة الايجاد لكونه وجيها في النظام التام الذي اقتضاه صفة جوده وحكمته
اوجده وما لا فلا فوجوده اتما يصدر منه تعالى بحكمنا عليه بالايجاد مفضلا عن افاضته

تراه افاض علينا حسنات كانت او شرور اثم انه انما اوجد فاوجد من العوالم
بحكم الصفة الكاملة فانه الحكيم الجواد المعطي والقياض على الاطلاق فكما تهم به وجوده
وحكمته فايجاده كمال محض وخير وامكان وجود ذلك الشي سواء في حق نفسه
لما كان مما يتم به الفيض العالم والجود التام فهو اولى وارجى ما لحاده نظر الى
هذه الفائدة العظيمة والغاية الجسيمة جمع كون عدم ذلك الشي اولى من وجوده
في حق نفسه بعد التسليم بكون وجوده اولى وارجح نظر الى هذه الغاية القصوى
لكن ايجاده لعوده بالقوى في حقيقة نفس ذاته الحاصلة وذلك لما له من كونه دخيلا في
النظام لا وجود سواء كان شرطا له اولازما من لوازم النظام فكما ان ايجاده
شرط الشي ضروري لمن اراد وجود ذلك الشي كذلك اللوازم لا ينفك الا
الانفكاك فكما ان ايجاده يحكم علينا بانه في الامر التكليفي الشرعي وسائر الاوامر
التكوينية كذلك يحكم علينا بانه في تكوين الاشياء وذلك بحكم تحصيل حق يقيننا
المحصوصة في علمه بعد التقدير فكذا مع ما لها من مدخلية في النظام التام
وكل هذه يرجع الى بطلان الترجيح فلم يترجح فلم يترجح فلم يترجح فلم يترجح
لم يوجد على ذلك الكمال الله وترجيح بعض الاحوال من خارج ليس لا بد له من الله
ينتهي الى المرجح الذاتي قطعا لنسق في المبادي كما يظهر بادنى تامل ثم انه تعالى لما اقتضى
بصفاته الكاملة فيضان جوده على العالمين وهو الكمال التام والخير المحض كما يحكم
به العقل الصحيح اوجد العالم على قسمين الاول منه خالية عن الخير المحض لما شابه بضرر
وفتور فيه ولا يشتمل على شر اصلا ولا يشوبه فساد ولا اختلال وذلك عالم الارواح المجردة
والملكوت المنزهة عن شائبة المفاسد والثاني منه فاشتمل على الخير الكثير الغالب ومع طوي

على شر قليل لا يتم ولا ينتظم ذلك الخير الكثير الا بالشر القليل شرطا او شطرا او لازما
من لوازمه وذلك الخير عالم الناسوت وهو هذا العالم اى عالم الثقلين مع ما وجوده
لهما كانواع الحيوانات وامثالها وانما اشتمل على شر قليل لفساد واقع فى المواد
العنصرية وانما قلنا بان الشر قليل كما يرى من قلة نزر المردة المشركين بالنسبة
الى الموحدين فلا يسعه لها اذا نظر الى كثرة الموحدين ولا عبرة بكثيرة الفسقة
من القبيلتين لان صفقة التوحيد مع الخير الابدى فاز بكل له ابتلاء فى
العذاب الاليم مدة مديدة ما لم يخل فى حقه ابدى لا نهاية له والعذاب له متناه ولو طال
كثيرا فان المتناهى وان كثر له الى غير المتناهى ولم يحق من العالم ثلثة اقسام
منها انه لم يكن ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وهذه الثلثة اولها ما
يكون على شر محض لا شئ خير فيه والثانية ما يكون على شر غالب وخير
قليل والثالثة ما يكون خيره وشره متساويا فهذه الاقسام الثلثة بعد تسليم
الامكان لم يكن ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وقد قال الحكماء بعد ما قسموا
العوالم بحسب القسمة العقلية الى هذه الاقسام الخمسة ان عدم ايجاد هذه الثلثة
مقتضى الصفات الكاملة وقد قال الحكماء بعد ما قسموا العوالم كان ايجاد القسمين
الاولين على مقتضاها بالضرورة العقل شهادة القطر السليم ثم هذا القسم
الثانى من العالم المشتمل على شر قليل نفاد المواد ليس شرا مطلقا بناء على ان
هذا النحو من النظام لا يتم الا به فمن هذه الجهة خير البتة ومن جهة اخرى يستعد فانى ضمن
بيان ان وجود كل خير من عدمه وبالجملة ايجاد القسم الثانى من العالم لما كان مقتضى
الصفات الكاملة وبه يتم جوده التام وفيضه الكامل كان ايجاده على خير محض

نظرا الى بذه الجهة وترك ايجاده ومنعه عن هذا النحو من الجود التام يشعر بالنقص
الكثير فهو فاقه شديده في حق العالمين وعلى خلاف ما يقتضيه الحكمة والجود
التام من الحكيم الجواد المطلق وما ثبت كونه خيرا محضا فانما اوجده الجواد
الفياض وقصد الى هذا النوع من الخير والاشتمال على اقل قليل من الشر لم يوجده
فاد بعض المواد فانما يلزم الشر تبعا وبالعرض تبعا للاتمام الخير التام وبذا ما
ما قال الشيخ الرئيس الشر داخل في القدر بالعرض وبهذا ما قالوا ان المبدء
الاول منزه عن قصد الشر والواقع في العالم وانما هي بالتبع لتكميل الخيرات
فاذا عرفت ما قدمناك فقد تبين لك حقيقة الحال من ان ترتب
الثمرة على الافعال سواء كانت حسنة او سيئة على حسبها ضروري وكذا
صدور تلك الافعال الخاصة بتوسط الاستعداد المخصوص اللازم لهويات
الاشخاص واخراجها من القوة الى الفعل ضروري لاقتضاء حقايقها وجودها
نظرا الى كونها داخلة في النظام الاوجود الذي هو مقتضى الصفات الكاملة
ومنعها عن الوجود يقتضي الى منع الخير الكثير لاجل الشر القليل مع انه لا شبهة
لهذا الخير الكثير الذي ذلك الشر القليل ولا شك ان مع الخير الكثير الشر القليل
خلاف المعقول قطعا وبالجملة حقايق الاشياء بعضها اقتضت ما ترتب
عليها ودعت اليها ما دعت اليها من وجود اعدم خيرا كان او شرا نوابا كان
او عقابا وهو تعالى انما يقبض ما يقبض حسب الاستعداد في الاشخاص لان
الفعل على خلاف الداعي المرجح مستحيل قطعا وبذا ما قال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون وانما التكليف الشرعي بيان وكشف لمقتضيات الاحوال والافعال

وقدر مفصلا ومع ذلك ان قوله تعالى ولو شاء لهدى الناس جميعا
حق لا ريب فيه لكنه بيان لقوة قدرته تعالى وشمولها للممكنات بأجمعها نظرا
الى نفس حقايقها لكنه مستحيل بالنظر الى خصوصيات الاستعداد فلذا رشح
المشيئة تقصور الاستعداد فامتنع الهداية العامة على ما حكم به كلمة لو وان جعلت
الفعلية شرطية فاستحالة المقدم بالذات او بالغير فلا يضر في صدقها وعلى
هذا فالجاء التكليف الشرعي الراجح الى البيان والكشف لا يتوقف
على جعل العبد فاعلا بالاختيار وذلك لان الفاعلية الاختيارية مع بطلانه
بدلالة النصوص القطعية كما مر لو نهاية للكسب في عدم الجاء التكليف
على تقدير انه لا وجود الا بعد الوجوب كما عرفت الحاجة بنا اليها لان
فيضان ثمرة التكليف من الثواب والعقاب لما كان منوطا بخصوصيات الا
ستعداد فالكسب الصرف لا يلزم ان العقاب ظلم بناء على انه تعذيب
على ما فعله كما زعم المعتزلة او الجبرية لان الفعل الذي ترتب عليه العقاب
ناشئ من فساد استعداد العبد اللازم له فلا يصح ان يقال لم لم يخلق الله تعالى
العبد فلم يتعبه استعداده ينجي من العذاب الدايم لان خلقه وايجاده ليس مقتضيا
حقيقة كما عرفت هذا ما قال تعالى فلا تلوموني ولوموا انفسكم وهو تعالى
على وجل من ان يترك الجود التام والخير الكثير لاجل الشر القليل وهو قوله تعالى
افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين ولا تظن ان القول بلزوم
بلزوم العقاب للمعاصي يقضي الى سد باب العفو وهو مفتوح لان المراد با
باللزوم ان المعاصي بنفسها داع ومرج الى العقاب ان لم يمنع مانع وذلك

وذلك المانع قد يكون من العبد بالتوبة والاستغفار وقد يكون من الله تعالى بالعفو والكرم لكن العفو ليس مشروطا بشرائط مخصوصة لانا نعلم ان اللازم من عموم العفو فيه وباب العقاب سامع ان كليهما مفتوحان لكن لكل شرائط واسباب مخصوصة في علمه ولو كانت من جانب العبد فمواظبته بالمعاصي عدل وهو صفة كمال وعفوه كرم وهو ايضا صفة كمال ولكل دواع وموجبات وهذا غاية ما يسعه مصحة الجاه التكليف ودفع الاشكال اللازم في هذا المقام ثم اعلم ان القدرة عندهم يطلق على معنيين الاول صحة الايجاد والترك بحيث لا يكون شيء منهما لازما لذات الموجب وبهذا ذهب الفلاسفة في الواجب تعالى وانه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون في الواجب تعالى لكن مقدم الشريعة الاولى واجب لذات الموجد عند الفلاسفة بناء على ان ايجاده للعالم على النظام الاتم الواقع من لوازم ذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية له تعالى وهذا المعنى جار في العبد ايضا سواء كان العبد موجدا للفعل او كاسبا وذلك بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح فيكون الفعل تابعا للارادة الحادثة في العبد ايضا ضرورة وان كان كاسبا لكون ايجاب المقدم في الواجب تعالى نفس ذاته نظرا الى صفاته المقتضية للوجود الاتم وفي العبد تابع لحيثية الايجاب المنتهي اليه تعالى فان لم تحب حيثية الايجاب في العبد من الواجب تعالى لم يوجد فالايجاب والكسب في العبد بناء على الامرين تابع له تعالى واما المعنى الاول فانكره الفلاسفة مطلقا

مطلقا لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وهو مبطل مطلقا او بالجملة فالايجاد
والايجاد فيه تعالى على حسب النظام الاتم باقتضاء الصفات الكاملة وفي
العبد تابع له بالمجبة الايجابية الفائضة منه تعالى على حسب استعداده فكون
العبد فاعلا باختياره كما زعم المعتزلة لا يغني بقطع مادة الاشكال الا بالرجوع
الى ما قلنا من ان خصوصيات الثمرة والافعال والاستعدادات كلها
ناشئة من اقتضاء حقايق الاشياء التي بحضور ذاتي عليه تعالى القديم فالافعال
الصادرة من العباد والثمرة المترتبة عليها تنسب تارة الى الحق تعالى بناء
على انه الموجب والموجد وتارة اليهم نظرا الى ان ايجابه والحاده تعالى تابع
لخصوصيات مقتضيات حقايقهم وقد صرح الانسان بان في الكتاب الالهي و
النبوي وعليه دلالة الدليل المعقول كما مر فالعقل والنقل كلاهما شاهد اعدل
على ما فصلناه اعلم ان منشاء الاشكال هنا هو ان العقل الصادر عن العبد لما
كانت تابعا لهيئة ايجابية فائضة منه تعالى راجعة اليه فجعله مناطا للعقاب
قبيح عقلا بنحو عن الظلم لان العبد عاجز ولقدرته فجوابه ان الظلم ليس هذا
بل حقيقة الظلم التعذيب بلا استحقاق وداعيته من العبد اليه فالتعذيب مع
الداعية يكون حسنا على وفاق الصفات الكاملة من العدل والحكمة فكيف يكون
قبيحا وقد ثبت ان العبد بحقيقته دعي الى ما دعي من طلب وجوده بخصوصيته
وطلب افعاله باستعداده وثمراته كذا هو خلاصة التقرير من الجواب الاول و
اليه وجه كل شخص خرج من عدمه في حق نفسه الصور وكانت مع غياب دايم كما انه
خير نظر الى تميم النظام الاجود كما عرفت في التقرير الاول وذلك لان عدمه تقوي

عنه الداع الراحات ولا شك ان الحيوة تعوق الراحات باجمعها فضلا عن ان تكمل
الراحة الى الدرجة التي معها الاثر ان مع شدة العذاب انما تمنى المرء ذلك ليتخلص
دفع العذاب فهو للاحرار لا لكراهة الحيوة واما احرار الامون من المسلمين اي العدم المحض
والحيوة الجامع للعذاب وما ترى في بعض الناس من تمنى الهلاك عند شدة
العذاب فذلك غير موثوق به لانه عند شدة العذاب ليس له راي صحيح بل تلك الشدة
اضطرته الى ذلك التمني المحروم بالجلال لا لان الهلاك له خير في حق نفسه في نفس الامر
بل لو فرض تعلق هذه الصفة في تلك الحالة كما ص في بعض فذلك ايضا من الجهل
المركب لعدم دركه الان كيف الهلاك الا ترى ان هذا التمني لو كان صادقا في
نفسه يستعجل به الهلاك لان اختيار الهلاك ممكن له بسرعة باسباب شتى ومع
ذلك لا يجتنبها وفيدل على انه كاذب في التمني كيف وقد ترى كثيرا من جنس
هذا التمني اذا حضره اسباب الهلاك يريد عنه واختار الحيوة ولو مع العذاب
وبالجملة لا قطع بان العدم خير له في حق نفسه من وجوده فاذا صح احتمال خيرية الوجود
في ذاته فح لا يصح العنوان لقول يا رب لم خلقتني. لو قعت في هذه الشبهة
لعلك لم يخلقني لوجوب عينا كما زعم المعتزلة مع قولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى
فان الاصلح في وجود العبد في حق نفسه فيجب بالعادة على انه تعالى وهو خير في نفسه
ولو كان مضرة في العذاب فلم يكن التعذيب فيتخلص من هذه المحنة الصعبة على من
يعتقد اختيار الامون المسلمين في حق العبد نظرا الى نفسه وانه ايضا فهذا النوع من فضله
وجوده بهذا الجنة والقول بان العذاب الذي ليس الا جزاء في مقابل ذنب شديد او كامل
بحيث يصح خيرية العدم المحض على الوجود المقارن العذاب غير مقطوع وايضا

العذاب قد يكون على بعده وقد يكون على عين واستمراره وتابيده لبعض لا يوجب
ان يبقى مع شدة دايما وهنا مسلك اخر شريف لم يوجب التعرض عن الاشكال
الوارد في هذا المقام والفلاح في دار السلام وهو الاعتصام بالنصوص المتضافرة
الواردة في هذا الباب المشعرة وعن ان مال الكل اخرا الامر الى النجاة والخلاص عن
العذاب الدايم وان كان بعد استيفاء العقاب بحكم اسمه المنتقم مدة بسيطة
او كثيرة على حسب العصيان على منوال قوله تعالى رحمتي وسعت كل شيء وسبقت
رحمتي على غضبي فاعلم ان الكلام لم يهنا في ترتب العذاب على المعاصي انما
هو في الشرك خاصة لان الذنوب التي هي غير الشرك وان كانت اكبر من
الجبل لا شك في ان مالها الى النجاة ولو كان بعد تمادية في العذاب على ما هو
المذهب الصحيح فان وجود العاصي المعاقب غير المشرك خير في حقه قطعا وان
عوقب زمانا نفاذ في استعداده للان العقاب زمانا محدود والنسبة له الى
النجاة مدة غير متناهية في جانب الابد بقي الكلام في المشرك فان العلماء اتفقوا
على كونه مخلدا مؤبدا في العذاب المقيم الدايم واذا صح احتمال ان مآله ايضا الى
الخلاص عنه ولو بعد طول المكث كما سنشبع ثم المطلوب في الدليل العقلي
وان لم يكن النصوص من الكتاب والسنة دلت عليه اما اولا فقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه
هو الغفور الرحيم فان الاخبار بعموم المغفرة مع تاكيدها بكلمة ان وبالجملة الاسمية
وتكرار الاسناد وتاكيد استغراق الذنوب بصيغة الجمع المحلى وبالتاكيد النحوي
ثم بالتتبيه بالجملة المستانفة اخرا يدل على المطلوب دلالة واضحة فان العام سيما

المؤكد قطعا وانما عارضه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء الما انه ايضا عام مؤكد لكن لا يخفى عليك ان
هذا العام ليس بمثابة ذاك العام بحيث يمنع دلالته على القطع اما بدلالة
تاكيدات ذلك اكثر من هذا واما ثانيا فلان بعد تسليم التعارض لا بد من
طريق الى استخلاص عنه وسبيله والله اعلم بالصواب ان مغفرة سائر الذنوب
كالشيء اليه النص الاول حق فكان عدم مغفرة الشرك كذلك وذلك بانه تعالى يغفر سائر
الذنوب بعد استيفاء العقاب بحكم اسمه المنتقم ومنها ذنب الشرك فانه يغفر
ومنها ذنب الشرك فانه لا يغفر لا بكليه بل الشرك يواخذ به بحكم ذلك
الاسم ثم يغفر بحكم اسمه الغفار وهو ارحم الراحمين فالمغفرة وعدهما كلاهما
صادقان وذلك نحو من التوفيق في صورة التعارض وانما قلنا بعد تسليم التعارض
لان الشيخ ابن العربي قدس سره قد سرح هذه الاية في كتبه بحيث لا تعارض
اصلا من استهى فليطلب من هناك واما ثالثا فلان التعارض في الاية انما يوجب
المصير الى السنة كما هو المذهب عند الجمهور وسيجيء من السنة ما يدل على عموم
المغفرة ويوجب المصير الى الاية كما هو المذهب عند بعض العرفاء الكرام
فالحل العقدة واما رابعا فلان نصوص الوعيد مفيد بعدم العفو عند الجمهور
كما تقرر في موضعه فلم لا يقيد به هذا الوعيد واما الفارق وانما تمسكوا للفرق بهذه
بهذه الاية وهذا في حكم المصادرة على المطلوب واما خامسا فان الصحيح من المذهب
ان الخلف في الوعيد جائز فلا اختلال بالتعارض وما قالوا ان عدم مغفرة
الشرك مجمع عليه فلم يثبت اما اولا فلان اثبات الاجماع في اي موضع

كان مشكل كما ذكر في موضعه وما مانيا فلما تحقق وتقرر عند البصير المحذق
من اختلاف كثير من العلماء وفي هذه المسئلة وظن ان نقلهم الاجماع
عليها كما قالوا اجمع على حدوث العالم ثم بينوا ان الاجماع ههنا ليس
بالمعنى المصطلح بل بمعنى اتفاق الاكثرين عليه وههنا كلام آخر وذلك انه
بعد تسليم ان الشرك لا يغفر مطلقا دليل على احد من المشركين مات على الشرك
ولا دليل عليه من النص القطعي نعم قد دل بعض الآيات على ان بعض الكفرة
ماتوا على الكفر والكفر اعم من الشرك كيف وقد نص الشيخ الاكبر قدس
سره في موضع من كتبه ان المحمد مطر يموت على ايمان بل ايمانه مثل ايمان
الانبياء عليهم السلام سواء كان مومنا قبل الاحتضار او مشركا وليس
ببعيد على ما بين في موضعه بقي ارباب العجائب فايمانهم اليقيني ما بعد وما
ان موت الفجاءة مخوف ليس على الاطلاقه فقد وقع في الحديث موت
الفجاءة رحمة للمومنين وراحة للكافر وقد قال تعالى في حق اهل الكتاب
الذين زعموا ان عيسى عليه السلام مقتول وليس برفوع الى السماء
ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موت وله يعني ان اهل الكتاب
قبل ظهور انار الموت عليهم كانوا على ذلك الزعم الباطل فانما ينقلب
الحال عليهم عند قرب الموت وذلك امر خفي علينا ومع ذلك اخبر به تعالى
وهو حق قطعا فكما ان هذا الانقلاب حق مع خفائه علينا كذلك يجوز فيما
نحن فيه وليس ببعيد قطعا لعموم الرحمة الالهية الا ترى الى ايمان فرعون
لوم يخبر بانه الحق تبارك وتعالى كيف علمنا به مع طغيانه وانهماكه في العصيان

مدة عمره وبالجملة التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
مع تعارض النص الاقوى ووجوه ترجيحاته المذكورة لا يفيد القطع بعدم
مغفرته وغاية الجواز ولسنا في القطع بالمغفرة اليوم الا ان عموم الرحمة
الالهية وسعته وسبقته يدل على ما يدل عليه ما سيجئ واما ثانيا فمن السنة ما رواه
احمد عن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما احب ان لي الدنيا بهذه الاية يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الاية
فقال رجل ممن اشرك فسكت النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال الا ومن
اشرك ثلث مرات وهذا يدل صريحا على ما نحن فيه وابي دليل اجلى منه على
المقصود وما قال بعضهم ان امر التائب من المشركين مع انه تخصيص
من غير مخصص لا ينطبق الجواب مع السؤال لان السائل انما سئل عن
المشرك الغير التائب عنه لان الايمان مما يجب ما قبله من ضروريات
الدين بحيث لا يخفى على احد فلا حاجة عن السؤال عن حال الشرك
الذي قد يحكم التوبة الاسلام فانه لو لم يغفر فما فايدة البعثة انما كان
السؤال من السائل عن حال المشرك الغير التائب لما تبين من عموم الصيغة
له فوقع في قلبه ما وقع الا ترى ان سكوته عليه السلام عن الجواب ثم
جوابه قرينة ظاهرة على ان المراد غير التائب ولو كان المراد منه التائب
فما كان محل للسكوت فان الاسلام يحت ما قبله والتوبة ما هية قطعا واما
ثالثا فما رواه البيهقي عن اسامة بن زيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم في قول الله عز وجل فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق

بالخيرات

بالخيرات قال كلهم في الجنة واما رابعا فاروا ه الشيخان عن ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يعني يوم القيمة وذلك
بعد اخراج من كان في قلبه مثقال دينار من خير ادنى مثقال ذرة من خير من النار
ولم يبق فيه الا من لم يعمل خيرا قط شفعت الملئكة وشفع النبيون وشفع
المومنون ولم يبق فيه الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
قوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في افواه الجنة يقال له
نهر الحيوة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل فيخرجون كاللولو في رقابهم
الخواتم فيقول اهل الجنة هولاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه
ولا خير قدموه فيقال لهم لكم ما رايتم ومثله معه وانت لا يخفى عليك ان
من ليس في قلبه مثقال ذرة من خير على ما نطق به اول الحديث لم يعمل خيرا
قط لا يكون مومنا البتة بل هو المشرك قطعا فان الايمان اذا كان في
كان فيه خير كثير والا خير في القلب يعدل الايمان بالله تعالى واما حاب
فما رواه الشيخان عن ابي هريرة رضي الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والبهايم والهوام
فبها يتعاطفون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تسعا وتسعين
رحمة يرحم بها عباده الكاملين ولذا قيل في حقهم انهم في الدورة الاسلامية مازاد
النوع قسطاسه في عصر الاقدمين والحق ان ايجاب الصفات الكاملة عين الكمال الاشرف
الهي لو لم يكن واجبا لكانت اضدادها ثابتة للذات فيلزم سبق نقص في ذاته
تعالى على ايجاده تلك الصفات ويلزم كونه عاما وقادرا الى غير ذلك بالاجماع بعد

بالاحتياج بعد ما لم يكن كذلك وهو كما ترى يوم القيمة وهذا الحديث وان لم
يدل على المقصود صريحا الا ان الذكى المستوفد يفهم منه ما لوديه اليه
المقصود على ما نظهر عليك بالتامل خاتمة الكتاب في نفي ما افرطوا
في بعض الصفات العلية الالهية حتى نزهت منه التفريط في بعض اخر منها
فمنه ما قال الاشعري انه تعالى قادر مختار واراد وا بالقدرة معناها الاول من
ان تاثيره الايجاد وقد مر ان الله تعالى وانما اوجد ما اوجد مع ذلك انه اوجد
بناء على جواز الترجيح بلا مرجح وقد عرفت بطلانه وانما ذهبوا الله بناء على زعمهم
القول بالقدرة بالمعنى الثاني اى شاء ان يفعل وان لم يشاء لم يفعل يفضي الى الوجوب
وهو سوء الى الاضطرار في افعاله وهو نقص ليس وسابه فقد افرطوا
في صفة القدرة والاختيار حتى يلزم صحة كون افعاله تعالى بلا داع مرجح
ولا شك ان الايجاد بلا داع مرجح ولو كان ذلك الداعي نسم الحكمة
والمصلحة بعد سن الخرافات فقد صحوا الخراف عليه تعالى عن ذلك وان
زعموا ان العادة مسه تعالى على خلافه فان الكلام الباطل وصحته باطل قطعا
ويلزم منه فتور في صفة الحكمة مع انه الحكيم على الاطلاق بعقد حضور والاشكال
بهذه الصفة الكمالية كذلك وهو كما ترى ومنه ما قال بعض المعتزلة بناء على
اصلهم اى الحسن والقبح العقليين بمن قولهم بوجوب العدل وافرطوا
فيه حتى قالوا ان تعذيب العاصي واجب عليه تعالى فلا اذا مات بلا
توبة لا يغفر قط كما ان ثواب المطيع واجب عليه ويلزم منه فتور في
صفة العفو والمغفرة مع انه العفو الغفار على الاطلاق يغفر لمن

يشاء ويعذب من يشاء وهو الحكيم العليم الا ترى الى قوله تعالى ان الله لا
يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يصح تقييده بالتوبة
لان المشرك الغير مغفور معها فيلزم تساوي الشرك وما دون ذلك
في المغفرة وعدمها عند التوبة وبغيرها والمقصد من النص اثبات الفرق
بين الشرك وسائر المعاصي وذلك طالما فرط من الاشعري في صفة
القدرة حتى يلزم منه التفريط في حكمة الله والافراط من المعتزلة في
العدل حتى يلزمه نقص في صفة العفو والمغفرة خلاف المعقول بل
العدل احق في نفس الامر نفي الافراط والتفريط في الصفات الالهية
اي يجب القول بكل منها بحيث لا يوجب احدهما نفي رتبة الاخرى
ثم ان لنبا فائدة اخرى يستنبط من فحوى الحديث وذلك انه روى
مسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله وسلم والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم
يذنبون فيستغفرون الله فيغفر لهم ويستفاد منه ان مفاسد العصيان
في هذا العالم على اقتضاء بعض الصفات الكاملة والاتمام احكامها وثمراتها
فهي من هذه الحيثية خير محض فكانه لا شر في هذا العالم النقص كالشر في
عالم الملكوت والنقوص المجردة كما مر

تمت الرسالة

نعوذ بالله وهو الموفق والحمد لله وعلى نعمائه والصلاة
والسلام على سيد انبيائه وآله واصفيائه
واصحابه الاتقياء تمام رسيد سنه ١٢٧٩ هجري