



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الحكمة المتعالية
في الاستقار العقلية الأربعة

مؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الأرسطائي

صدر الدين محمد شيرازي

مستند الفلسفة الإسلامية

المؤلف

دار الفکر للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه

کاتب:

محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی

نشرت فی الطباعة:

دار احیاء التراث العربی

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٨	الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه المجلد ٤
١٨	اشاره
٢٣	السفر الثاني
٢٣	اشاره
٢٤	المرحله فی علم الطبيعى
٢٤	اشاره
٢٥	أما المقدمه ففى بيان عدد المقولات
٢٥	اشاره
٢٦	عقده و حل
٣٠	الفن الأول فى مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول
٣٠	فصل (١) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث
٣٠	الأولى التقدير و المساواه و المفاوته
٣٠	الثانيه قبول القسمة
٣١	الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد
٣٢	فصل (٢) فى الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من سته أوجه
٣٢	اشاره
٣٢	فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه
٣٢	و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير
٣٣	الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرًا للبعض عادا له
٣٣	الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه
٣٣	الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع ماده
٣٣	و السادس الخط و السطح غير داخلين فى معنى الجسم
٣٤	حكمه مشرقيه

- فصل (٣) في تقسم الكم إلى المتصل و المنفصل ٣٥
- فصل (٤) في تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذى وضع و غير ذى وضع ٣٨
- الوضع يطلق على معان ثلاثه ٣٨
- أحدها كون الشئ ء مشارا إليه بالحس - ٣٨
- و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى ٣٨
- و ثالثها معنى يشتمل عليه مقوله من التسع - ٣٨
- فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجوه أربعة ٣٩
- فأولها أن يكون أمرا موجودا في الكم ٣٩
- و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه ٤٠
- و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذى حصل له الكم ٤٠
- و رابعها أن يكون قوى مؤثره في أشياء يقال عليها الكم بالذات ٤٠
- فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثه ٤٠
- أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه ٤٠
- و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف ٤٠
- و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين ٤٢
- شكوك و إزالات - ٤٢
- س الزوجيه كميّه مضاده للفرديه ٤٢
- س الاستقامه و الانحناء كميتان متضادتان - ٤٢
- س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان ٤٢
- س المساوى ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات ٤٣
- س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل ٤٣
- فصل (٧) في أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف - ٤٣
- اشاره ٤٣
- أحدهما أن الزائد على شئ ء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زياده ٤٣
- الثانى أن التفاوت بالأزيد و الأنقص غير منحصر ٤٤
- فصل (٨) في إثبات تناهى الأبعاد و عليه براهين كثيره نذكر منها ثلاثه ٤٤

- الأول و هو المعمول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهيه لاستحجال وجود حركه مستديره ٤٤
- اشاره ٤٤
- شك و اندفاع ٤٥
- البرهان الثانى لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد ٤٦
- البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد ٤٦
- إشكالات و انحلالات فلنذكرها على صورته السؤال و الجواب ٤٧
- هدايه فى تحقيق معنى اللانهايه فى الحوادث الماضيه و المستقبليه ٥٢
- اشاره ٥٢
- أما الأول ٥٢
- و كذا القسم الثانى ٥٢
- و أما القسم الثالث ٥٣
- و كذا القسم الرابع ٥٣
- فصل (٩) فى بقيه أحكام اللانهايه و هى خمسها أبحاث ٥٣
- البحث الأول أن اللانهايه قد يعنى بها نفس هذا المفهوم و قد يعنى بها شىء آخر ٥٣
- البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صورته ٥٤
- البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك ٥٤
- البحث الرابع من الحكمه المشرقيه أن الجسم الغير المتناهى لا وجود له ٥٥
- البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله و انفعاله واقعا لا فى زمان ٥٥
- فصل (١٠) فى أن المقادير هل يمكن تجردها عن ماده و فى أحكام أخرى بين الثلاثه ٥٦
- أما الأول فقالوا لا شبهه فى أن المقادير المتوارده على الجسم ماديه ٥٦
- عقده و حل عرشى ٥٧
- فصل (١١) فى مباحث أخرى متعلقه بالمقادير ٦٠
- الأول أن المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع ماده ٦٠
- الثانى أن الاستقامه و الانحناء فصلان منوعان للخط ٦٠
- الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه ٦١
- الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقاديره ٦١

- ٦١الخامس رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له
- ٦٢فصل (١٢) فى المكان و إنيته
- ٦٢[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]
- ٦٤[وجه الجمع بين الأقوال]
- ٦٥و احتج الذهاب بأنه الهيولى
- ٦٥فصل (١٣) فى تحقيق ماهيه المكان
- ٦٥اشاره
- ٦٥[وجود المسلكين فى ذلك]
- ٦٦[ما يبطل المسلك الأول]
- ٦٦[ما يبطل المسلك الثانى]
- ٦٧[أدله القول بالسطح]
- ٧١[أدليل كون المكان بعدا ثالثا]
- ٧١فصل (١٤) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان
- ٧٥فصل (١٥) فى ذكر أمارات استبصاره تدل على بطلان الخلاء
- ٧٥الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء
- ٧٦الثانى أن الأنبوبه إن أغمس أحد طرفيها فى الماء و مص الطرف الآخر
- ٧٦الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبه فى قاروره و سدنا الخلل الذى بين عنق القاروره و الأنبوبه
- ٧٦الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأوانى الضيقه الرأس و لا يلزم الحاجه إلى صعود الهواء داخل الإناء
- ٧٩فصل (١٦) فى أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوه جاذبه و لا دافعه للأجسام
- ٧٩اشاره
- ٨٠تذنيب
- ٨١الفن الثانى فى مقوله الكيف
- ٨١اشاره
- ٨١المقدمه فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعة
- ٨١أما الرسم
- ٨٤و أما تقسيمه إلى أنواعه

- ٨٤ اشاره
- ٨٥ أما الذى ذكروه فى بيان الحصر فى الأنواع الأربعة فطرق أربعة.
- ٨٥ الأول ما ذكره الرازى
- ٨٦ الثانى أن الكيفيه إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا
- ٨٦ الثالث الكيفيه إما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك
- ٨٦ الرابع أن الكيفيه إما أن تفعل على طريق التشبيه و هى الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلك
- ٨٧ القسم الأول فى الكيفيات المحسوسه و فيه خمسه أبواب
- ٨٧ الباب الأول فى أحكام كليه لهذا القسم و فيه فصول
- ٨٧ فصل (١) فى خاصيته و فى تقسيمه بقسميه و سبب التسميه
- ٨٧ أما الخاصه المساويه التى تعم أفراده
- ٨٨ و أما الخاصه الغير الشامله فكثير
- ٨٨ و أما التقسيم
- ٨٨ فصل (٢) فى الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجه
- ٩٠ الباب الثانى فى الكيفيات الملموسه
- ٩٠ اشاره
- ٩٠ فصل (١) فى حد الحراره و البروده
- ٩٣ فصل (٢) فى ماهيه الحراره الغريزيه و إنيتها
- ٩٦ فصل (٣) فى ماهيه الرطوبه و اليبوسه و إنيتها
- ٩٩ فصل (٤) فى اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و البله و الجفاف
- ١٠٠ فصل (٥) فى الثقيل و الخفيف و فيه مباحث
- ١٠٠ أولها أن الشيخ قال فى الحدود الاعتماد و الميل كيفيه
- ١٠٠ و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعه
- ١٠٠ و ثالثها أن الخفه و الثقل قد عرفهما الشيخ فى الحدود
- ١٠١ و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى
- ١٠١ و خامسها أن الميل الطبيعى لا يوجد فى الأجسام عند ما يكون فى أحيازها الطبيعىه.
- ١٠١ و سادسها أن الميل قد يرد به نفس المدافعه

- و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد الكيفية و الكمية و الوضعيه ----- ١٠٢
- و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهه في جسم واحد ----- ١٠٣
- و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده ----- ١٠٤
- و عاشرها أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ----- ١٠٥
- و حادى عشرها أن الميل هيئه قاره ----- ١٠٦
- و ثانى عشرها أن لا تفاعل بين الثقل و الخفه ----- ١٠٦
- فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسيه و ليس منها ----- ١٠٧
- الباب الثالث في الكيفيات المبصره و فيه فصول ----- ١٠٨
- فصل (١) في إثبات الألوان ----- ١٠٨
- ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقه للون أصلا ----- ١٠٨
- [كلام الشيخ في ذلك] ----- ١٠٨
- تتمه ----- ١١١
- فصل (٢) في النور المحسوس ----- ١١١
- و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود ----- ١١١
- و منهم من زعم أنه جوهر جسمانى ----- ١١٢
- فصل (٣) في حقيقه النور و أقسامه ----- ١١٤
- فصل (٤) في الفرق بين الضوء و النور و الشعاع و البريق و الظل و الظلمه و في أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ----- ١١٨
- اشاره ----- ١١٨
- تذنيب ----- ١١٩
- الباب الرابع في الكيفيات المسموعه و فيه فصول ----- ١٢٠
- فصل (١) في عله حدوث الصوت ----- ١٢٠
- فصل (٢) في إثبات وجود الصوت في الخارج ----- ١٢١
- فصل (٣) في سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف ----- ١٢٢
- فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت و مصوت و إلى آنى و زمانى ----- ١٢٤
- الباب الخامس في الكيفيه المذوقه و المشمومات و في إثبات عرضيتهما و فيه فصول ----- ١٢٥
- فصل (١) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم ----- ١٢٥

- فصل (٢) فى الروائح المشمومه ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه ----- ١٢٧
- القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى للكيف القوه و اللاقوه و فيه فصول ----- ١٢٧
- فصل (١) فى أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفيه ثلاثه ----- ١٢٧
- فصل (٢) فى تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلى ----- ١٢٩
- فصل (٣) فى تحقيق أن اللين و الصلابه من أى جنس من أجناس الكيف ----- ١٣١
- القسم الثالث فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الأنفس ----- ١٣٣
- اشاره ----- ١٣٣
- فصل (١) فى القدره ----- ١٣٤
- فصل (٢) فى الإراده ----- ١٣٦
- فصل (٣) فى حد الخلق و أقسامه ----- ١٣٧
- فصل (٤) فى حقيقه الألم و اللذه ----- ١٤٠
- فصل (٥) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال ----- ١٤٧
- قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتى للوجع و هو الألم الحسى ----- ١٤٧
- و استدل فى المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوده ----- ١٤٨
- الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال ----- ١٤٨
- الثانى أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع ----- ١٤٨
- الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل ----- ١٤٨
- الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظيمة أشد إيلا ما من لسعه العقرب ----- ١٤٩
- و الجواب ----- ١٤٩
- فصل (٦) فى أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج ----- ١٥٢
- اشاره ----- ١٥٢
- أما الأول فلأن الرطوبه و اليبوسه من الكيفيات الانفعاليه ----- ١٥٣
- و أما الثانى فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم ----- ١٥٣
- فصل (٧) فى تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض ----- ١٥٥
- فصل (٨) فى تعقيب ما قاله الشيخ فى لذه الحواس و حل ما يشكل فيه ----- ١٥٩
- قال فى الفصل الثالث من مقاله السادس من علم النفس من طبيعيات الشفاء ----- ١٥٩

١٦١	و قال العلامة الشيرازى فى شرح الكليات للقانون
١٦١	اشاره
١٦٣	أقول و فيه أبحاث
١٦٧	فصل (٩) فى الصحة و المرض و هما من الكيفيات النفسانيه
١٧١	فصل (١٠) فى الواسطه بين الصحة و المرض
١٧٢	فصل (١١) فى الفرح و الغم و غيرهما
١٧٢	اشاره
١٧٢	فمنها الفرح و الغم
١٧٣	و منها الشهوه
١٧٣	و منها الغضب
١٧٣	و منها الفزع
١٧٣	و الحزن
١٧٣	و منها الهم
١٧٣	و منها الخجل
١٧٤	و منها الحقد
١٧٤	فصل (١٢) فى أسباب الفرح و الغم
١٧٤	اشاره
١٧٥	فنقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثه
١٧٥	اشاره
١٧٦	الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم و الكيف
١٧٦	و الثانى أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه
١٧٧	الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح
١٧٩	فصل (١٣) فى ضعف القلب و قوته و الفرق بين الأول و بين التوحش و كذا بين الثانى و بين النشاط
١٧٩	اشاره
١٧٩	أما الأول
١٧٩	و أما الثانى

- و أما الثالث ١٧٩
- و أما الرابع ١٨٠
- و أما الخامس ١٨٠
- فصل (١٤) فى سبب عروض هذه العوارض البدنيه لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانيه ١٨٠
- فصل (١٥) فى مناسبه ما بين شىء من تلك الكيفيات النفسانيه و بين الدم الذى هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات ١٨٢
- اشاره ١٨٢
- قال الشيخ فى سبب شدة الفرح فى شارب الخمر و شدة الغم فى السوداوى ١٨٣
- أما الأول ١٨٣
- و السبب الثانى ١٨٣
- و السبب الثالث ١٨٣
- القسم الرابع فى الكيفيات المختصه بالكميات و فيه ثلاث مقالات ١٨٥
- و قبل الشروع فيها نورد بحثين ١٨٥
- الأول فى معرفه حقيقه هذا النوع ١٨٥
- و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعه ١٨٦
- المقاله الأولى فى الاستقامه و الاستداره و فيه فصول ١٨٧
- فصل (١) فى حقيقتهما ١٨٧
- فصل (٢) فى معرفه الدائره و إثبات وجودها ١٨٨
- اشاره ١٨٨
- و أما الكره ١٨٩
- أما تعريف الدائره ١٨٩
- فصل (٣) فى أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفيه بأى معنى يكون فصلا للكميه ١٩١
- أما [المطلب] الأول ١٩١
- و أما المطلب الثانى ١٩٢
- تفريع ١٩٢
- فصل (٤) فى أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين ١٩٣
- فصل (٥) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله ١٩٤

١٩٥	المقاله الثانيه فى الشكل و فيه فصول
١٩٥	فصل (١) فى تعريفه
١٩٧	فصل (٢) فى أن الهيئه المذكوره هل هى من الكيف أو من الوضع
١٩٩	فصل (٣) فى حال الزاويه و أنها من أى مقوله هى و هو البحث الرابع
١٩٩	أما الفرق بينها و بين الشكل
٢٠٠	فالسطح الذى لا يتحدد بثالث
٢٠١	و كذا الهيئه العارضه
٢٠٢	فصل (٤) فى احتجاج كل من الفريقين فى أمر الزاويه أنها كم أو كيف
٢٠٢	احتج القائل بأنها كم
٢٠٢	و احتج من قال إنها من الكيف
٢٠٤	فصل (٥) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال
٢٠٦	المقاله الثالثه فى حال الخلقه و كفيات الأعداد و فيه فصول
٢٠٦	فصل (١) فى حال الخلقه و هو البحث الخامس
٢٠٧	فصل (٢) فى أنه هل يجوز تركيب فى الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين
٢١٠	فصل (٣) فى خواص الأعداد و كفياتها
٢١١	الفن الثالث فى بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات
٢١١	المقاله الأولى فى المضاف و فيه فصول
٢١١	فصل (١) فى ابتداء الكلام فى المضاف
٢١٣	فصل (٢) فى تحقيق المضاف الحقيقى
٢١٥	فصل (٣) فى خواص طرفى الإضافه
٢٢١	فصل (٤) فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقوله المضاف الذى هو أحد الأجناس العشره العاليه
٢٢٣	فصل (٥) فى أن الإضافه هل تكون موجوده فى الخارج أم لا
٢٢٣	اشاره
٢٢٤	و احتج عليه [الإضافه غير موجوده] بأمور
٢٢٤	الأول أن الإضافه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل
٢٢٥	الحجه الثانيه

٢٢٦	فصل (٦) فى نحو وجود المضاف فى الخارج
٢٢٦	إشاره
٢٢٦	منها أن الإضافة لو كانت موجوده لكانت مشاركته لسائر الموجودات فى الوجود
٢٢٦	و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا
٢٢٦	و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث
٢٢٦	و تحقيق القول فى وجود المضاف
٢٣٠	فصل (٧) فى أن تحصل كل من المتضايقين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فنصف و إن شخصا فشخص
٢٣١	فصل (٨) فى تقسيم المضاف من وجوه
٢٣١	منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين
٢٣١	و منها أن المضافين إما شيثان غير محتاجين فى عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفه أخرى
٢٣٢	و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات
٢٣٢	فصل (٩) فى أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا
٢٣٤	فصل (١٠) فى الكلى و الجزئى و الذاتى و العرضى
٢٣٤	[ألمانى الثلاثه للكلى]
٢٣٦	و اختلفوا فى وجود المعنى الثالث
٢٣٨	المقاله الثانيه فى بقيه المقولات و فيه فصول
٢٣٨	فصل (١) فى حقيقه الأين
٢٤٠	فصل (٢) فى تقسيم الأين
٢٤١	فصل (٣) فى تتمه أحوال الأين
٢٤١	فمنها أنه يعرض له التضاد
٢٤١	و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف
٢٤٢	فصل (٤) فى حقيقه متى و أنواعه
٢٤٢	من جمله ما عد من المقولات متى
٢٤٢	فمنه ما هو متى حقيقى
٢٤٢	و منه ما هو ثان غير حقيقى
٢٤٣	فصل (٥) فى الوضع

- و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفه ----- ٢٤٣
- ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع ----- ٢٤٥
- فصل (٦) في الجده ----- ٢٤٦
- فصل (٧) في مقولتي أن يفعل و أن ينفعل ----- ٢٤٧
- فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما ----- ٢٤٨
- الفن الرابع في البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأوليه ----- ٢٥١
- اشاره ----- ٢٥١
- أما المقدمه ففي بيان ماهيه الجوهر و العرض و أحوالهما الكليه و فيها فصول ----- ٢٥٢
- فصل (١) في تحقيق ماهيتهما ----- ٢٥٢
- فصل (٢) في تعريف العرض ----- ٢٥٨
- اشاره ----- ٢٥٨
- فنقول العرض هو الموجود في شئ ء غير متقوم به ----- ٢٥٨
- أما العدد و معنى الكل و البنيه و غيرها ----- ٢٥٨
- و أما الإضافات و خصوصا المتشابهه الطرفين ----- ٢٥٩
- اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام ----- ٢٥٩
- و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشئ ء متقوم بنفسه ----- ٢٦٠
- و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركه في حسه الوجود و ضعف الحقيقه ----- ٢٦٦
- فصل (٣) في رسم الجوهر و هو الموجود لا في موضوع ----- ٢٦٦
- فصل (٤) في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا ----- ٢٦٩
- اشاره ----- ٢٦٩
- بحث و كشف ----- ٢٧٢
- ظنون و إزاحات ----- ٢٧٦
- اشاره ----- ٢٧٦
- فالوجه الأول ----- ٢٧٦
- و الوجه الثانى ----- ٢٧٩
- و الوجه الثالث ----- ٢٨١

- الوجه الرابع ----- ٢٨٤
- فصل (٥) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض ----- ٢٨٤
- اشاره ----- ٢٨٤
- أبحاث و أجوبه----- ٢٨٧
- اشاره ----- ٢٨٧
- أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك ----- ٢٨٧
- و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العينى من النوع و الجنس ----- ٢٨٨
- و ثالثها أن من قال إن الجوهر به يقع بالتشكيك له أن يقول ----- ٢٨٨
- و رابعها أن الوجود عند من لا صوره له فى الأعيان لا يصلح للعليه و المعلوليه ----- ٢٨٨
- و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصوره ----- ٢٨٩
- أما عن البحث الأول ----- ٢٨٩
- و أما الجواب عن البحث الثانى ----- ٢٩٠
- و أما الجواب عن البحث الثالث ----- ٢٩١
- و أما الجواب عن البحث الرابع ----- ٢٩٢
- و أما الجواب عن البحث الخامس ----- ٢٩٣
- فصل (٦) فى ذكر خواص الجواهر ----- ٢٩٤
- منها أنه لا ضد له. ----- ٢٩٤
- بحث و تحقيق ----- ٢٩٤
- تنبيه ----- ٢٩٧
- فصل (٧) فى استحاله أن يكون موجود واحد جوهرًا و عرضا ----- ٣٠٣
- اشاره ----- ٣٠٣
- عقده و حل - ----- ٣٠٤
- تعريف مركز ----- ٣٠٩

سرشناسه: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور: الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه / مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر: بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری: ج.

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

یادداشت: ج. ۱، چاپ سوم.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۲: ۱۹۸۱م.

یادداشت: ج. ۲، ج. ۳: ۱۹۸۱م.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع: فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۱۰۸۳/ص ۴ح ۸ ۱۳۰۰

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه»، تألیف صدرالدین محمد شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف به ملا-صدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ۳).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدرزاده، رضا، ص ۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص ۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. از این رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص ۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرايي این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرايي به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص ۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرايي سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص ۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج ۹، ص ۷۴).

۳. «م»: آقا علی مدرس زنوزی (متوفی ۱۳۱۰/۱۳۰۷ق). وی فرزند فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقا علی حکیم و حکیم مؤسس هم خوانده اند. وی در فلسفه صرفاً به تقریر و تدریس آنچه گذشتگان گفته بودند نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشی تحقیقی و تأسیسی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیافته است. ملا صدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صدرا تنها کسی که در باب معاد جسمانی سخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مدرس زنوزی در عین حال که بسیاری از مبانی و تحلیل های ملا صدرا را از قبیل حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و مانند آنها می پذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کند. علت بطلان نظریه ملا صدرا این است که وی بدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبار عود معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بدن های اخروی مجرد از ماده هستند و تنها دارای صورت های امتدادی هستند. این نظریه با ظاهر شرع نمی سازد. همچنین بطلان نظریه ملا صدرا بر این امر استوار است که طبق نظر وی «این همانی» بدن اخروی با بدن دنیوی از هم گسسته شود و بدن اخروی غیر بدن دنیوی بشمار نیاید؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگار نیست؛ اما اگر نظریه وی بیانگر این مطلب باشد که بدن اخروی همان بدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفوظ و تغییر و تفاوت تنها در مواد آنها پدید آمده است، مانند تغییر و تحول در بدن مادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سالی و پیری که در این ایام و مراحل، مواد بدن چندین بار کاملاً تحول یافته، ولی در عین حال «این همانی» بدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۴۷-۴۰).

؟. «ل»: علامه اسماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نوری حکیم متوطن اصفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بود و علی التحقیق پیش از ملا علی نوری فوت شده و تاریخ وفاتش ظاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سال قبل از نوری است. اینکه حاجی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شرح حال خودش نوشته که در ایام اقامت اصفهان چند سال نزد ملا اسماعیل اصفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت استاد کل آخوند ملا علی نوری پیوسته و حدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسماعیل است (همایی،

جلال، ص ۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلد‌های چهارم و پنجم).

؟. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳؟۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه‌هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

؟. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱۲۰۲ق). معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی‌رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی در صدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص ۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می‌کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث‌های برهانی در علوم برهانی است؛ همان‌گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می‌کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی‌شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص ۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلد‌های چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلد‌ها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی‌ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نو صدراپی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.
۵. همائی، جلال، «ملا- اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴ تا ۱۳۳.
۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.
۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.
۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

[السفر الثاني]

اشاره

المرحلة فى علم الطبيعى**اشاره**

إن الترتيب الطبيعى و إن استدعى تقديم (١) مباحث الجواهر و أقسامها- على مباحث الأعراض و أقسامها لكن أخرجنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررته فى أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها (٢) شديده المناسبه لأن يقع فى العلم الإلهى و علم

١- تأخير مباحث الجواهر عن مباحث الأعراض لا يوجب أن يقع معرفتها فى العلم الإلهى و إن اقتضى وقوع معرفتها قريبا من العلم الإلهى و متصلا به و لعل المراد ذلك فتأمل، الأستاذ الأستاذ

٢- قوله معرفتها أى معرفه الجواهر بكونها متبوعه للأعراض شديده المناسبه لأن يقع فى فن الربوبيات دون الفلسفه الأولى فإن ذوات الأشياء و أعيانها متبوعه لمفهوماتها- فالأعراض نسبتها إلى الجواهر نسبه المفاهيم إلى الذوات و نسبه العلم بالأعراض إلى العلم بالجواهر نسبه الفلسفه الباحثه عن الكليات و المفهومات العامه إلى العلم الإلهى الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها فكما يقدم الفلسفه المذكوره على الإلهى كذلك قدم المصنف قدس سره- علم الأعراض و مباحثها على علم الجواهر و مباحثها، الأستاذ محمد إسماعيل

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع فى الفلسفه الباحثه عن الكليات و المفهومات العامه و أقسامها الأوليه
فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر و فيها مقدمه و فنون

أما المقدمه فى بيان عدد المقولات

إشاره

و هى عند الفلاسفه عشره الجوهر و التسعه الباقية العرضيه و هى الكم و الكيف و الإضافه و الأين و الوضع و متى و الملك و أن
يفعل و أن ينفعل.

و فيها مباحث أربعه أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته و هو لا يظهر إلا بخمسه أمور- الأول اشتراك الأقسام التى جعلت
تحت كل من هذه العشره فى معنى و ما هو أقل ما يجب فى الجنس.

الثانى أن يكون ذلك المعنى الذى هو جهه الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون
عنوانات يشار بها إلى معانى كليه- كما فى الجوهر و الكيف.

الثالث أن يكون الوصف الثبوتى مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك- إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا فى الوجودات لا
فى الماهيات و الوجود غير داخل فى الماهيات.

الرابع أن يكون داخلا- فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن يكون تمام الماهيه الجزء المشترك بينهما و ثانيها أن
هذه العشره لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس و لم يوجد فى كلام الأقدمين برهان على هذا.

بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل و الانفعال هما نفس الكيفيه و هذا فاسد لأن التسخين مثلا لو كان هو السخونه
لكان كل مسخن متسخنا و لكانت الحرکه متسخنا و هو باطل.

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونه و طلب السواد و طلب الشىء يستحيل

أن يكون ذلك الشئ ء لاستحاله كون الشئ ء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبه جنسا للسبعه الباقيه و وافقهم صاحب البصائر(١) و صاحب المطارحات جعلها خمسه هذه الأربعة و الحركه و له حجه على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهوره فى خمسه وجدنا بعد ذلك فى موضع لصاحب البصائر حصرها فى أربع و هى الأربعة المذكوره قال و إذا اعتبرت الحصر الذى ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركه لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا- تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشئ ء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفيه هيئه قاره لا تقتضى القسمه و لا النسبه لذاتها و إن عرض لها النسبه إلى المحل.

عقده و حل -

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض فى التسع حيث إنهم يجعلوا الحركه مقوله أخرى فهذه عقده على القائلين لكل من المذهبيين فيجب دفعها و الحل أن الحركه هى عباره عن نحو وجود الشئ ء التدريجى الوجود و لا- ماهيه له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهرية و العرضيه و الطبيعه التى يلحقها الجنسيه لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهيه الأنواع فالحركه ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقوله و الذى يذكر فى مباحث الحركه أن وحدتها قد تكون جنسيه و نوعيه و شخصيه فذلك باعتبار ما تعلق به.

ثم قال فإذاً الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات فى الخمسه أن يقول الماهيه

١- هو ابن سهلان الساوجى على ما سمعت عن الأستاذ و سألته عن اسمه فقال ما أعلم صحيح،

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر و هو الهيئه فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا- يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركه و إن تصور ثباتها فإما أن لا- يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافه و إما أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواه و اللامساواه و التجزى أو لا فإن أوجب فهو الكم و إلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم و له مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئه امتاز عن الجوهر و من حيث إنها قاره امتاز عن الحركه و من حيث إنها لا تحتاج في تصوره إلى تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافه و من حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم و اشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسه ثم أخذ في بيان أن متى و الأين و غيرهما لا يعقل إلا مع النسبه و ساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبه ليست أمرا مستقل الماهيه يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إليه و لا أيضا يمكن تجريدتها في العقل عن المنتسبين و كل ما لم يمكن تجريدتها لا في الخارج و لا في العقل عن شىء و لا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعه محموله على جزئيات لها إلا مع ذلك الشىء فالنسبه لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبه له أو نوعه فكون النسبه جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح و لا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبه بما هو ذو النسبه(١) أحد هذه الأمور.

١- يرد عليه أن ما ذكره لو تم يقتضى أن يكون ذو النسبه من المقولات السبعه النسبيه مقوله و جنسا عاليا حتى يصح و يستقيم جعل نسبه مقوله و جنسا عاليا و ليس كذلك فعلى ما ذكره لا وجه لجعل أين و هو النسبه إلى المكان مقوله إذ ليس المكان الذى هو ذو النسبه مقوله و كذا لا- يصح جعل متى و هو النسبه إلى الزمان مقوله إذ ليس الزمان مقوله و هكذا القياس في الخمسه الباقية من المقولات النسبيه- اللهم إلا- أن يقال إنها أى المقولات تابعه لما هي النسبه له في الجنسيه في الجملة و أما كونها مقوله فبالاتفاق و الإجمال أنه لا يوجد لما هي نسبه ذاتي تشترك فيه فتأمل فيه، الأستاذ الأستاذ

فإذا تقرر هذا فنقول النسبه المكانية و هي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب و كذا مقوله متى و هي نسبه الشىء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبه يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذه مع الأنواع أنواعا لمتى و ما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجه تحت مقوله متى لاندرج تلك الأشخاص الزمانيه تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعانى السبعه التى تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل فى قوامها لأمكن القول بأن النسبه جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان و المكان و لنفس الأجزاء التى لذوات الأوضاع و نفس الكيفيه التى فى أن يفعل و أن يفعل و كذا للجوهر باعتبار نسبه الإضافه و كذا لأطراف الملك كالتقيص و العمامه و منهم من جعل المضاف جنسا للسته الباقيه النسبيه- و الشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشىء منسوباً و إن استلزم كونه مضافاً لكن الثانى عارض للأول غير داخل فى تلك الستة فإن كون الشىء فى الدار مثلا هو نسبه التى هو بها أين و هذه النسبه ليست إضافه بل أيناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين- أن يصير معقول الماهيه بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوى و ذلك حاو لا- من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوى و ذلك حاويه فيعرض له الإضافه و كما أن كون الشىء بياضا شىء و كونه لذى البياض شىء آخر كذلك كون الشىء فى مكان شىء و كونه ماهيه مقوله بالقياس إلى غيره شىء آخر و الأول موضوع للثانى من حيث أن يصير النسبه شامله للطرفين الحاوى و المحوى و هذا معنى قولهم إن النسبه تكون لطرف واحد و الإضافه للطرفين.

و ثالثها أنه لا مقوله خارجه عن هذه العشره و الشيخ احتج على ذلك بحجه ضعيفه اعترف برداءتها و لذلك طويناها فإن قيل هنا أمور خارجه عن العشره كالحده و النقطه و الآن الوجود و الشئيه و الحركه و الاعبارات العامه و كذلك الفصول

البيسطه و مفهوم المشتقات كالأبيض و الحار و أمثالهما و كذلك الأعدام كالعَمى و الجهل قلنا أما الأعدام بما هى عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجوديه و هى من جهه ملكاتها كالعلم و البصر ملحقه بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات- و كذلك حكم المشتقات و المركبات لأن الوحده معتبره فى تقسيم الممكن إلى هذه العشره كما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الكلام فى الماهيات و الوجود خارج عنها كما علمت و أما الوحده فهى عندنا نفس الوجود كما علمت و أما النقطه فهى عدميه و أما الحركه فهى نحو من الوجود كما أشرنا إليه و أما الفصول البسيطه فهى بالحقيقه عباره عن الوجودات الخاصه للماهيات النوعيه و أما الشئيه و الممكنيه من الأمور الشامله فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازى لقائل أن يقول إن الوحده و النقطه داخلتان فى مقوله الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شىء خارج عن حامله و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حامله و الشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما فى الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواه و المفاوته لذاته و ذلك لا يحمل عليهما (1) و حكى عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحده مبدأ للكم المنفصل و النقطه مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذى المبدأ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحده ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطه إن ثبت مبدئيتها فهى ليست أيضا مبدأ إلا- للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكى عن آخرين

١- لا- يلزم من ذلك خروجهما عن مطلق الكم غايه ما فى الباب خروج النقطه من المتصل- و الوحده من المنفصل قلت ذلك يكفينا فى إبطال هذا المذهب إذ لا قائل بكون النقطه كما منفصلا مبدأ للمتصل فيكون الوحده بعكس هذا و من هنا يظهر بطلان إبطال الشيخ هذا الإبطال فافهم و كن من الشاكرين، فتحلى خوئى

أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيره باعتبارات مختلفه فالنقطه من حيث هي طرف من المضاف و من حيث هي هيئه ما من الكيف و ذلك باطل لأن الماهيه الواحده يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلك لا يناقض دعوى عشريه الأجناس العاليه فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهيه متحصله من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العاليه و الفصول الأخيره و الأنواع البسيطه و الهويات الشخصيه خروجها غير قادح فى الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينه عشره أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأه غير متمدين لم يقدر ذلك فى دعوى عشريه المدينين.

و رابعها عن كيفيه انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض و تقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم و غير قابل العلم - فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق و غير الناطق و قد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر و الأنثى

الفن الأول فى مقوله الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول

فصل (١) فى تعديد الخواص التى بها يمكن معرفه ماهيه الكم المطلق و هى ثلاث

الأولى التقدير و المساواه و المفاوته

و هى أمور إضافيه لكن عروضها للأشياء من جهه أنها كم أو ذو كميه لا بسبب الطبيعه الجسميه العامه أو الخاصه -

الثانيه قبول القسمه

و هى تشتمل على قسمين أحدهما كون الشئ بحيث - يمكن أن يتوهم فيه شيئا مثله و يتوهم لكل من الشئيين أيضا شيئا مثل الأول و

هكذا لا يقف إلى غير النهاية و هذا المعنى يلحق المقدار لذاته و لا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه و حركه له مكانيه و الثانى حدوث الافتراق و الانفكاك و هو عباره عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هويه واحده من نوعهما و لا بد فى هذا المعنى من حركه و انفعال و هذا المعنى من عوارض ماده و يستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم فى مباحث الهولوى و لكن تهيؤ ماده لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا يلزم من كون الشئ مهينا للماده لقبول معنى أن يكون ذلك الشئ ء مستعدا لذلك المعنى و إلا لكان كل معد مستعدا لما يعد و لا يلزم أيضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أن الحركه تعد الجسم لأن يسكن فى مكان فهى لا تبقى مع السكون.

الثالثه كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد

و ذلك لأنه قد ثبت كما سيجى ء أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكيه غير متناهيه لكن لا يجوز خروج الجميع من القوه إلى الفعل و كل جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهيه و صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهيه و كلا المعنيين من عوارض ماده بواسطه المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتصنيف إلى غير النهايه و التصنيف فى المقدار تضعيف فى العدد و بالجملة كل تبويض فى المقدار تكثير فى العدد و العدد غير متناه فى جانب الزيادة و هو منته فى جانب النقصان إلى الواحد و المقدار غير متناه فى طرف النقصان و هو منته فى طرف الزيادة و لما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزيه و جب أن يكون لذاته قابلا للتعدد فإذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد أو منفصلا بالقوه متصلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكميه خواص ثلاث لا يشار كها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى فى التعريف فقال عرض يقبل المساواه و عدمها و هو ضعيف لأن المساواه لا- يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا فى الكم فيكون دوريا و بعضهم من ضم إليها الخاصه الثانيه و هى قبول

القسمه و هو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمه من عوارض الكم المتصل - لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمى فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذى بذاته - يمكن أن يوجد فيه شىء واحد عاذا فهذا صحيح لا يختلف فى المتصل و المنفصل و ليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه و هو مساوق للوجود غنى عن التعريف و كذلك العدد غنى عنه

فصل (٢) فى الفرق بين المقدار و الجسميه و ذلك من ستة أوجه

اشاره

أربعة منها مبنيه على نفي الجزء الذى لا يتجزى

فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفه

و الجسميه المخصوصه باقيه بحالها كالشمعه المتشكله بأشكال مختلفه يتوارد عليها الأبعاد الطويله و العرضيه و العمقيه مع إثبات ذاتها فى حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائده على الجسميه فإن قيل الجسم الكروى إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولاً فى المساحه فنقول إنك ستعلم أن المساوى قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه و إن أمثال هذه الأشكال المختلفه لا مساواه لها بالحقيقه إلا بالقوه و الذى بالقوه ليس بموجود بعد.

و الوجه الثانى أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير

و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد و اعترض صاحب حكمه الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركه فى الجسميه و مختلفه فى المقادير فهى كذلك مشتركه فى كونها متقدره فإن كان اشتراكها فى الجسميه و اختلافها فى المقادير المخصوصه يوجب كون المقادير أعراضاً زائده على جسميتها لزم أن يكون اختلافها فى المقادير المخصوصه بعد اشتراكها فى أصل المتقدره يوجب أن يكون المقادير المخصوصه أعراضاً زائده على متقدرتها حتى يكون مطلق المقدار عرضاً و المخصوص

عرضا آخر و ذلك محال و إلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا- فى الذهن بحسب التعيين و الإيهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركه فى الجسميه و متمايزه بمقاديرها المخصوصه و إن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسميه أقول هذا البحث قوى جدا و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرًا للبعض عادا له

و بعضها مقدرًا معدودا بالآخر فالمقدار العاد فى أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية و المعدودية بنفس الجسميه التى يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما و الإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه

من غير انضمام شىء إليه- و لا لوقوع خلاء فيه لاستحالة و يبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شىء منه أو زوال خلاء كان و ذلك الجسم محفوظ الهويه فى الحالين فهو مغاير للمقادير و هذه الحجة أيضا مبنيه على نفى الجزء الذى لا- يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثر على نفيه.

الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة

على ما سنقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسميه لأنها مقومه إياها متقدمه عليها بالعليه فإذن السطح مغاير للجسميه و إذا ثبت عرضيه السطح ثبت عرضيه الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

و السادس الخط و السطح غير داخلين فى معنى الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لا لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و إن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسميه فثبت مغايرتهما إياه و سيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل و عن البسيط فى الوجودين كما فى الكره الساكنه- و أما الكرات المتحركه دائما التى تعينت فيها مناطق و محاور فإن الجسميه فيها متقدمه على حرركاتها المتقدمه على تعيين الدوائر و الخطوط فيستحيل أن

يتقوم الجسميه بها و إلا لزم تقدم الشىء على نفسه و هو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى و الصوره فإنهما داخلتان فى قوام الجسم و قد لا يعلمها من علم الجسم و الذهول عنهما عند العلم بالجسم لا- ينافى كونهما مقومين له فكذلك هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفرده- فلم يعلم حقيقه الجسم و من علمه جوهرًا متصلًا بلا- مادمه فعلم حقيقته و إن كان علما ناقصًا و من علمه مادمه بلا صوره فما علمه بالحقيقه ثم من جعل المقادير مقومه للجسم جعلها من باب الصوره لا- من باب المادمه و أيضا لما صح أن يكون الهيولى مجهوله- عند ما يكون الصوره معلومه لا جرم و جب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسميه و شككنا فى وجود السطح كان وجوده مغايرًا لوجود الصوره.

حكمه مشرقية

إن الذى أفاض علينا من بحر فضله فى عرضيه المقادير التعليميه للجسم الطبيعى هو أنا نمهد أولاً أن كل ما هو داخل مع شىء آخر فى حقيقه معنى جنسى فلا- بد أن يكون مبادئ أحدهما و مقوماته و مكملاته بعينها مبادئ و مقومات و مكملات للآخر أيضا و كذا أقسام أحدهما يدخل فى أقسام الآخر فإذن لو كانت الجسميه عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهه فى أن الجسميه بالمعنى الذى هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصليه و مع انضمام الفصول الأوليه قد يحصل لها أنواع إضافيه- هى أيضا إذا أخذت من حيث هى هى بلا شروط يكون معانى غير تامه مفتقره إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول و هكذا إلى أن ينتهى إلى أنواع محصله لا- يتصور تحصيل بعدها و الجسميه بالمعنى الذى هو مادمه يفتقر إلى صوره كماله كالعنصرية- و بعد انضمامها إلى أخرى كالمتميه و أخرى كالحساسه و أخرى كالناطقه ثم هذه المبادئ و المقومات التى فى القبيلتين كلها من الأحوال و الكمالات التى كان

الافتقار إليها فى تحصيل الموجود بما هو موجود أو فى الجوهر بما هو جوهر أو فى الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو فى الجوهر المنفعل المكيف بالكيفيه المزاجيه بما هو ذو مزاج أو فى النامى من حيث نموه أو فى الحيوان من جهه حيوانيه- و أما المقدار المطلق الجنسى فإذا احتاج إلى معنى فصلى يجب أن يحتاج إليه من جهه كميّه و مقداريه فلا جرم يتحصل أولاً بكونه جسماً تعليمياً و سطحاً و خطأ- فإنها من العوارض الأوليه للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه فى جهه فيتحصل خطأً أو فى جهتين فيتحصل سطحاً أو فى جهات فيتحصل جسماً و كذلك كل منها إذا تحصل تحصللاً آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعانى و الكمالات التى تلحق المقادير بما هى مقادير متصله كانت أو منفصله كالطول و القصر كالعاديه و المعدوديه و التشارك و التباين و المنطقيه و الأصميه و غير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثانى و الثالث جميعاً

فصل (٣) فى تقسيم الكم إلى المتصل و المنفصل

و تقسيم المتصل إلى أنواعه و إن المنفصل هو العدد لا غير و فى بطلان القول بأن القول كم منفصل و الثقل و الخفه كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار فى نفسه و حاله بالإضافة إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم و له تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركه.

و الحد المشترك ما يكون بدايه لجزء و نهايه لآخر و ثانيهما كونه قابلاً للانقسامات الغير المتناهيه بالقوه و المنفصل يقابله فى كلا المعنيين.

و الثانى و هو المعنى الإضافى و هو أيضاً على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحده كخطى الزاويه و كقسمى الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

نهايه أحدهما ملازمه لنهايه الآخر فى الحركه و المنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقى و منفصل يقابله و المتصل إما أن يكون ثابتة الذات قاره الأجزاء أو لا- يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد و هو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام و هو السطح و يقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثه متقاطعه على القوائم و هو الجسم التعليمى و هو أتم المقادير لقبوله القسمه إلى جهات ثلاث و يقال له التخين و الثخن لأنه حشو ما بين السطوح- و العمق لأنه ثخن نازل من فوق و السمك لأنه ثخن صاعد من أسفل و قد ترسم المقادير الثلاثه على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركه النقطه على بسيط و السطح ما يرتسم من حركه الخط خلاف مأخذ امتداده- و الجسم ما يرتسم من حركه السطح ارتفاعا و انحطاطا و ستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذى لا يكون له قرار الذات فهو الزمان و تحقيق ماهيته و أحكامه موكول إلى مباحث الحركه لشده تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط و السطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المكان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافه إلى المحوى- عند القائلين بكونه سطحا و سيأتى تحقيق القول بالمكان و أما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه و أما أنه ينفصل فلا لأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسه إلى ثلاثه و اثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما و إلا فإن كان منها بقى الباقي أربعة و إن كان من الخارج كانت الجملة ستة و من المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هى آحاد و كل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شىء معين كإنسان أو مثلث و ذلك الشىء واحد- و الوحده نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصيه إذ لا مدخل للخصوصيه فى كون الشىء واحد كما علمت فى باب الوجود فلا شك فى أن الوحدات

هى التى يتالف منها لذاتها كميته منفصله و كم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهى حامله للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل و جعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار و هو العدد و غير قار و هو القول و استدل عليه بأن القول مركب من المقاطع و يتقدر بها و هى أجزاء له و كل ذى جزء مقدر بجزئه و هو كم و الخطأ فى الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقه أخرى و قد عرض له إما مقدار أو عدد و صار له بسببه جزء يعده و المقطع الحرفى ليس جزئيه إلا لأنه واحد و القول كثير فله خاصيه الكميته لكونه ذا كثره لا لذاته كما أن للمقطع خاصه الوحده لكونه ذا وحده فإذا لم يلتفت إلى العارض - و التفت إلى ذاته من حيث هى كفيته محسوسه لم يكن القول كميته و لا كما و لا المقطع وحده و لا واحدا و إلا لكانت الأشياء كما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفه فالذى غرهم فى تكمهما أمران أحدهما قبولهما للمساواه و عدمها و الثانى قبولهما للتجزيه و كلاهما باطل أما الأول فلأن المساواه فى الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شىء آخر و ينطبق كليته على كليته الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو- و إن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوه محرکه إما طبيعیه و هى من باب الجوهر أو الميل الذى هو العله القريبه للحركه و هو من باب الكيف و محال أن يقع شىء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض و أما الثانى فلأن قبول التجزيه كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك (١)

١- و الحاصل أن قبول الثقل و الخفه للتجزيه إنما يكون بالعرض و ما هو خاصه الكم هو قبول التجزيه بالذات فبالحقيقه يكون الحد الأوسط فى قياسهم غير مكرر فلا ينتج و لو جعلت الصغرى قبول التجزيه بالذات كانت ممنوعه و لو جعلت الكبرى أعم مما يقبل التجزيه بالذات ليشتمل المتجزى بالعرض حتى يتكرر الأوسط لينتج كانت كليتها ممنوعه فافهم، الأستاذ الأستاذ

هو بسبب أن حركته في الزمان في نصف المسافه التي للآخر أو في المسافه في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافه و الزمان

فصل (٤) في تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذى وضع و غير ذى وضع

الوضع يطلق على معان ثلاثه

أحدها كون الشئ مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوه و الإشاره تعيين الجبهه التي يخص الشئ من جهات هذا العالم كما في الشفاء و بهذا المعنى للنقطه وضع و ليس للوحده وضع -

و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى

و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهه

و ثالثها معنى يشتمل عليه مقوله من التسع

و هو حاله الجسم من جهه نسبه أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته و هذا الوضع لا- يقال بالحقيقه الأعلى الجواهر الماديه و المعنى الثانى فصل الكم و كأنه منقول من المعنى الثالث الذى هو جزء المقوله فكأنه لما كان وضع الجسم الذى هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر فى الجسم الذى من باب الكم و أن لم يكن الجسم الذى من باب الكم و لا السطح و لا الخط يجب له بذاته الجهات و المكان- لكن الجسم التعليمى له أجزاء بالقوه لها اتصال و ترصيف(١) و إلى كل منها إذا فرض موجودا إشاره أنه أين هو من صاحبه و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

١- المراد بالترصيف هو الافتراق بين الأجزاء فى الوجود و الاجتماع فيه فالزمان ليس له وضع لعدم الترصيف و الاجتماع بين الأجزاء فى الوجود و العدد ليس له وضع لعدم الاتصال و هو ظاهر، الأستاذ الأستاذ

لذلك المعنى فسمى باسمه

و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا- يكون و الكم ذو الوضع ثلاثه الخط و السطح و الجسم و الباقي غير ذى وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه و أما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة و توهم بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذى من المقوله فربما أوهم صدقا و ليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشىء وضع و بين أن لا- يكون له وضع قار- كما أنه فرق بين أن لا- يكون فى أين و بين أن لا يكون فى أين قار و كما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين و إن أخرجه عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذى يعتبر فى مقوله الكم غير ذلك الوضع و هو غير متغير و لا- متبدل فى الجسم المتحرك و إن تحرك- فإن الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذى هو فى الكم فإن نسبه أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب و البعد محفوظه و إن كانت الحركة لا- تحفظ نسبه الأجزاء- إلى جهات العالم و من عادة القوم أن يذكروا هاهنا معانى الطول و هى خمس و معانى العرض و هى أربعة و معانى العمق و هى أيضا أربعة لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعى لدقيقه و هى أنه إن أريد بالطول و العرض و العمق المعنى الأول أعنى نفس الامتدادات فهى كم بالذات من نوع الخط و راجعه إليه و إن أريد سائر المعانى- فهى كميات مأخوذه مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعیه فذكرها فى مباحث الجسم الطبيعى أولى

فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجوه أربعة

فأولها أن يكون أمرا موجودا فى الكم

مثل الأمور التى عددناها

و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجد في الماديات و هو ظاهر و في المفارقات عند من ذهب إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادى و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا- متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافه و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات و الأيام إذ لا امتناع في كون الشىء تحت مقوله ثم يعرض له شىء من تلك المقوله و أما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركه و لذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصر و المساواه و اللامساواه من جهة الزمان و قد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافه أيضا

و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذى حصل له الكم

كما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله في محل في الكم

و رابعها أن يكون قوى مؤثره في أشياء يقال عليها الكم بالذات

فيقال لتلك القوى إنها متناهيه أو غير متناهيه لا لأن نفس القوه كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شده أو عده أو مده- و الفرق بين اعتبار الشده و المده من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشده يوجب النقصان في المده و الثانى أن الذى يتفاوت فيه القوى بحسب الشده [المده] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المده [الشده].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و أقسامه الأوليه فلنشرع في ذكر أحكامه و أقسامه

فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلو جوه ثلاثه

أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه

و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر و لا يتقوم به

و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غايه الخلاف

لكونهما غير واقف إلى حد لا- يقبل الزيادة و الاثنان و إن كان في غايه الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين

و ليس العدد كذلك فإن الثلاثة مثلا عباره عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحده و وحده و وحده و يستحيل عروض الاثنييه لموضوعها القريب بعينه إلا- بأن يفسد و إلا- فموضوع الاثنييه غير موضوع الثلاثة و أما المتصل فليس المقادير الثلاثة الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثة براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده و الثانى أنه لا يوجد مقدار فى غاية البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا.

شكوك و إزالات-

س الزوجيه كميّه مضاده للفرديه

ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواه و القسمه لذاتها بل هى من باب الكيف و لأن الفرديه ليست وجوديه لأنها عدم الزوجيه (١) فالتقابل بينهما بالعدم و الملكه دون التضاد و لأن موضوعهما ليس واحدا.

س الاستقامه و الانحاء كميّتان متضادتان-

ج هما من باب الكيف و أيضا هما فصلان لا يمكن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذى فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل و هو شرط التضاد.

س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميّتان

ج هما فصلان لنوعى الكم و الفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهيه و إن اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن أحدهما عدمى إذ الانفصال عدم الاتصال عما

١- بل الفرديه سلب الزوجيه مطلقا و لهذا صح إطلاقها على الواجب بالذات فالتقابل بينهما تقابل السلب و الإيجاب فافهم،
إسماعيل

من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه (١) كالفلك.

س المساوى ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات

ج هذه إضافات فى كميات لا- أنها فى أنفسها و ماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعانى يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم فى باب المضاف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات و امتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول فى الفوق و الحصول فى السفلى متضادان و هما غير المكان و أيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته و كذلك العكس و الأمور الإضافية- امتنع عروض التضاد لها

فصل (٧) فى أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

إشاره

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

أحدهما أن الزائد على شىء فى الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زياده

و الأشد من آخر فى الكيف لا يمكن فيه ذلك.

أقول و لأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- فى حد نفسه فإن الكم فى حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شىء و شىء آخر- متباين له فى الوجود أو الوضع و الكيف ليس كذلك ثم إن فضيله شىء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشىء من بابه فلا جرم كان الأفضل فى الكم بأمر متميز فى الإشاره بخلاف الأفضل فى الكيف لا لأن طبيعه الاشتداد اقتضت ذلك

١- فإنه يمكن اتصال أبعاض كل منها إلى ما يشاركها فى النوع و أما الفلك فلا يمكن اتصاله إلى جسم آخر إلا بحسب جنسه، إسماعيل ره

الثانى أن التفاوت بالأزيد و الأنقص غير منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بين طرفى الضدين فإن بينهما غايه الخلاف.

أقول و هذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهيه الكم و ماهيه الكيف حيث لا ينتهى أحدهما فى الزيادة و ينتهى الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا- أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة و ثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسميه.

قال الشيخ فى الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد فى الكم و كذلك ليس فى طبيعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدياد لست أعنى بهذا أن كميه لا- تكون أزيد من كميه أو أنقص- و لكن أعنى أن كميه لا- تكون أشد و أزيد فى أنها كميه من أخرى مشاركه لها و لا خط أشد خطيه أى أشد فى أنها ذو بعد واحد من آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد من آخر أعنى الطول الإضافى.

أقول و هكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد فى أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد و أكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت فى مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص كما علمت.

و اعلم أن هذين الوضعين أعنى نفى التضاد و نفى الاشتداد و التنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له و كذا بعض أقسام الكيف لا- ضد له و إنما الخواص المساويه للكم هى الثلاثه المذكوره أولا و خاصه رابعه و هى قبول النهايه و اللانهايه فلتتكلم فيه

فصل (٨) فى إثبات تنهى الأبعاد و عليه براهين كثيره نذكر منها ثلاثه

الأول و هو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهيه لاستحال وجود حرکه مستديره

إشاره

لأننا إذا فرضنا خطا غير متناه و كره خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكره حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطه- يقع عليها أول المسامته و لكن ذلك محال لأنه لا نقطه في ذلك الخط إلا و فوقها نقطه أخرى- و أمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكره بحيث يكون مسامتا لكل واحده من تلك النقطه و المسامته مع النقطه الفوقانيه أبدا قبل المسامته مع التحتانيه لأن المسامته مع كل منها بميل خاص عن موازاه ذلك الخط و بحصول زاويه خاصه بين الخطين أو بين الخط الموازي و موضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما- فلا- جرم لا- يحصل مسامته مع نقطه بزوايه إلا- و يحصل قبلها مسامته أخرى بزوايه أقل مع نقطه فوق تلك النقطه و هكذا و لما كانت النقطه غير متناهيه استحال أن يكون هناك نقطه هي أول نقط المسامته لكن التالي محال لأن هذه الحركه حادثه و لها ابتداء بمعنى الطرف و إن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلك النقطه المتصله أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

شك و اندفاع

و من أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بأن حدوث زاويه المسامته كسائر الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا- يجب أن يكون لنقط المسامته نقطه أولى كما لا يكون للزوايا التي بإزائها زاويه أولى إذ كل زاويه حدثت بالحركه في آن فزاويه أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاويه توصف بالأوليه المطلقه عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطه في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنها أولى نقط المسامته.

أقول هب أن الزاويه ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركه فيه لكن لها حد أول يتدئ وجودها منه متعاضما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجييه الحصول

فعلى وزان حدوث زاويه المسامته تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطه التقاطع الذى بين الخط الغير المتناهى و الخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطه السيله بل للخط الذى حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصله السمتيه و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعنى أول الآتات الذى حدثت فيه الزاويه و ما بإزائها من النقط.

البرهان الثانى لو كانت الأبعاد غير متناهيه لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدأ واحد

كساقى مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهايه فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهى فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف و هذا هو المسمى بالبرهان السلمى و قد شرحناه و ما يرد عليه و ما يمكن الذب عنه فى شرح الهدايه.

البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد

و على التقديرين يفرض فيه حد و ليكن ج و حد آخر و هو د فيكون خط ج ب الغير المتناهى فى طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهى فى طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطه د على نقطه ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهايه فيكون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيًا فى طرف ب منقطعًا- و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهى فيكون المجموع أعنى ج ب متناهيًا فى جهه ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازى و على هذا البرهان شك يعسر حله و هو أن تطبيق نهايه الناقص على نهايه الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثه- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهه نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهه نهايته حتى ينطبق النهايتان.

و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا فى الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما و لكنه يوضع نهايه الزائد على نهايه الناقص- و حينئذ يظهر فى الزائد فضله لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافيه عنه

ثم لا يزال يزيد تلك الفضله من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادره على المطلوب لأن الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه و بالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو و الذبول صار مساويا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضله أبدا مع لا تنهى الخطين و لا ينتهى إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية- و لا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لأن تلك الفضله موجوده أبدا.

أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.

أما على الوجه الأول فحركة الكل أى الزائد و إن سلم أنه غير ممكن- لكن حركة الجزء أى الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلى مكانا و يشغل غيره.

و أما على الوجه الثاني(١) فلأن التطبيق و إن حصل بعد ازدياد الناقص و انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهى كان متناهما لا محاله.

و أما على الثالث فتلك الفضله المتجافيه قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهى فعلم تنهى البعد المشتمل على تلك الفضله و على ما سواها و هاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

إشكالات و انحلالات فلندكرها على صورته السؤال و الجواب

١- لا- يخفى على من له أدنى تأمل ما فى الجواب على الوجه الثانى و الثالث و العجب كل العجب من جناب المصنف كيف تفوه بهذا الكلام مع كونه صدر الأعلام فتدبر فى المقام تفهم المرام، فتح على خوئى

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد فى مكانين فى زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك فى الأوليات.

ج لعل ذلك من بديهه الوهم و لا نسلم أن الجزم به كالجزم فى الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهى غايه الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد و كذا على الثانى لوجود جسم يمنع عن ذلك.

ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقدارى عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإن الجسم الذى هناك ليس فى طبعه حركه مكانيه بل حاله هناك يشبه بأحوال ما فى عالم المثال.

س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز و لو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع- و هكذا فخارج العالم أحياز وجوديه هى مقادير أو ذوات مقادير.

ج هذا مجرد أمر وهمى لا حاصل له فى الوجود فلا عبره به.

س الجسميه حقيقه واحده كليه غير مقتضيه لانهصار نوعها فى شخصها كما دل عليه الحس و البرهان جميعا و جزئيات كل كلى غير متناهيه عند العقل بحسب القوه و ليس بعضها أولى بالإمكان عن بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهيه كان مشتركا بين أفرادها جميعا فإذن فى الوجود إمكان أجسام غير متناهيه فهى موجوده لأن الواجب عام الفيض و الاستحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

ج الموانع قد تكون فى خارج الماهيه لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهيه الشئ ء فإن الجسميه و إن لم يمنع من الكثره فالوجود الصورى الذى للفلك

يمنع أن يكون نوعه إلا في شخص واحد.

س هذا يشكل في جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثره و الكليه أمرا حاصلًا للطبيعته بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهي في أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا- جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانيه لا جزء لها بحسب المقدار و طبيعته الفلك و نفسه شىء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقداريه لجسميه الفلك بالمعنى الذى هي ماده لا بالمعنى الذى هي جنس.

س الزمان لا بدايه له و لا نهايه له فلا يكون للكون بدايه و نهايه فيجب في الوجود ماده غير متناهيه.

ج لا تنهى الكون غير مستلزم للاتناهي الماده لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفه في أحوال مختلفه.

س المقدار كالعديد في قبوله للاتناهي و العظم كالصغر في قبوله للاتناهي.

ج هذا مجرد قياس بلا- جامع فلا- يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهى فى الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه و إن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهى إلى العظم إلى ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه و لا يصح من وجه أما الصحه فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف و تضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع و هكذا فلا- تزال تنقص من هذا الناقص و تزيد فى ذلك الزائد إلى غير النهايه و مع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصحه فإن وصول الجسم إلى كل حد فى العظم و النمو مستحيل

و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجه هاهنا إلى شىء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب ماده تضم أو بالتخلخل و على التقديرين يوجب مواد جسميه غير متناه أو حيز غير متناه و كلاهما محال.

س الحركة القطعيه موجوده عند الحكماء و حركه الفلك غير متناهيه عندهم- و كل جزء من أجزاء الحركه و هى متباينه الوجود يوجد مع جسم و مسافه ففى الوجود أجسام بلا نهايه.

ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهيه فى زمان واحد لا فى أزمنه غير متناهيه.

س ما ذكرتموه (١) من الحججه منقوض بالنفوس المفارقه من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقه من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهيه.

ج قالت الحكماء كل كثره لها اجتماع و ترتيب فى الطبع أو فى الوضع- فدخل اللانهايه فيها ممتنع و أما إذا لم يجتمع كالحركات و الأزمنه أو اجتمعت و لا- ترتيب لا- فى الطبع كالعلل و المعلولات و لا- فى الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة و النقصان فيها لا يوجب التناهي و قد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا فى احتمالهما للتناهي إمكان المطابقه فصار ذلك شبهه عظيمه وقعوا بسببها فى ضلالات كثيره فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهيه إذ لا أولويه للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلى حقيه التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهيه و هى متكرره الرجوع إلى أبدانها و منهم من ذهب إلى وجوب تناهى الحركات و الانفعالات و إن أوجب التعطيل فى صنع الله

١- أى برهان التطبيق فإن حاصله أن البعدين الممتدين إلى غير النهايه متفاوتان- بالزيادة و النقصان لكونها كلا و جزء و كل ما هو متفاوت بالزيادة و النقصان متناه فالبعدان الممتدان إلى غير النهايه متناهيان و لا يخفى إجراؤه فيما ذكر من ماده النقص، إسماعيل ره

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاد بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

و الذى يكشف عن هذه الشبهه أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة و النقصان- يكون متناهيًا إما من البديهيات أو من النظريات و الأول باطل و إلا- لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهيه بالفعل- و منهم من ركب العالم من أجزاء كربه الشكل لا نهايه لها و منهم من قال بالخليط الغير المتناهي و المسلمون اتفقوا على أن معلومات الله و مقدوراته لا نهايه لها و منهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدوره لله تعالى غير متناهيه و الجزء الذى لا يتجزى عندهم يمكن حصوله فى أحياء غير متناهيه على البدل و منهم من أثبت فى العدم ذواتا غير متناهيه و كذلك يعلم بالبديهيه أن مراتب العدد غير متناهيه مع أن الألوف الغير المتناهيه أكثر من الآحاد الغير المتناهيه بألف مره و الحركات المستقبليه سيما حركات أهل الجنه غير متناهيه مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة و النقصان.

و إذا ضمنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفه صار إجماعا منعقدا بين العقلاء- على أن الغير المتناهي مما يجوز أن يقبل الزيادة و النقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فإذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شىء و يبقى من الزائد بعده و هذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجمله الناقصه فى مقابله جزءين من الزائده و إلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شىء بإزائه منه و ذلك فيما يحتمل الانطباق و فيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحاله وقوع جسمين فى حيز

واحد و كاستحاله وقوع عله و معلول فى مرتبه إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسه جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسه جزء آخر من الأخرى- و هذا يوجب انتهاء الناقصه إلى حد ينقطع و يبقى بعده من الزائده شىء هو مقدار الزائده أو عدده و أما الأمور التى لا انطباق بينها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخياليه بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لأن عقولنا و نحن فى هذه الدار لا تقدر على أفعال و انفعالات غير متناهيه- فلم يظهر الخلف فى البواقى إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

هدايه فى تحقيق معنى اللانهايه فى الحوادث الماضيه و المستقبليه

إشاره

أما الماضيه فإذا قلنا للأشخاص الماضيه إنها غير متناهيه فمعناه إما أن كل واحد من الأشخاص غير متناه و هو ظاهر البطلان و إما أن الجمله حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم و كل منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعه أقسام.

أما الأول

و هو كقولنا جمله الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن موضوع القضييه أمر غير موجود و ممتنع الوجود لأن جمله أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف و الجمله بما هى جمله لو كانت موجوده فأما فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال أو فى كل الأزمنه و كل هذه الأقسام الأربعه باطله ضروره.

و كذا القسم الثانى

و هو أن جمله الأشخاص الماضيه أمر له عدد غير متناه فى الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهايه له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضييه ممتنع الوجود فى الأذهان و فى الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتيه و العدوليه إلا بأن يقال إن المتوهم من جمله الأشخاص الماضيه بحيث

أى عدد أخذته يجد غيره حاصلًا فيه و لا ينتهى فى الحساب إلى واحد غير مسبوق بغيره.

و أما القسم الثالث

فهو صحيح إذ الحكم السلبى لا يقتضى وجود الموضوع- فصح الحكم بأن ليست الأشخاص متناهيه إلى حد و يكفى لصحة هذا الحكم أن يتصور الأشخاص بوجه إجمالى

و كذا القسم الرابع

و هو الحكم السلبى بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضيه فليست مما لا يمكن الزيادة عليه و أما النظر فى الحوادث المستقبلة فإما فى وجودها و إما فى تنهيتها و لا تنهيتها- و أما النظر فى وجودها فلا شك أنها ليست بموجوده بالفعل بل بالقوه بمعنى أن كل واحد ممكن الوجود فى وقت لا- أن الجميع يمكن وجودها فى وقت و أما النظر فى تنهيتها و عدم تنهيتها.

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التى فى طريق التكون أنها أبدا متناهيه بالفعل- و يصح أن يقال إنها أبدا متناهيه بالقوه و يصح أن يقال إنها أبدا غير متناهيه لا بالفعل و لا بالقوه كل بمعنى آخر أما أنها متناهيه بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصله إلى حد معين- فهى متناهيه إليه فى ذلك الوقت و أما أنها متناهيه بالقوه أبدا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التى هى بالقوه و أما أنها غير متناهيه لا- بالفعل و لا- بالقوه فبالقياس إلى النهايه الأخيره التى لا يكون بعدها شىء آخر و الحاصل أنها بالقياس إلى النهايه الحاضره متناهيه بالفعل و بالقياس إلى ما يستحضر متناهيه بالقوه و بالقياس إلى النهايه التى لا يكون بعدها شىء آخر غير متناهيه لا بالفعل و لا بالقوه

فصل (٩) فى بقيه أحكام اللانهايه و هى خمسہ أبحاث

البحث الأول أن اللانهايه قد يعنى بها نفس هذا المفهوم و قد يعنى بها شىء آخر

موصوف باللانهايه كما أن العدد قد يعنى به نفس العدد و قد يعنى ذو العدد

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعه اللانهايه مبدأ العالم و هو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمى لا تحصل له و أما ثانيا فلأن اللانهايه لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناك طبيعه أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهيه أيضا و هو محال و إن لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذى هو المراد.

البحث الثانى فى أن الموصوف باللانهايه لا بد أن يكون ماده لا صوره

لأن الموصوف به طبيعه عدميه و ذلك لأنه لا- ينتهى إلى بطلان القوه عنه بل القوه محفوظه فيه دائما و هى متعلقه بالماده لا بالصوره التى هى بالفعل بل هى جهه الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهايه له لا يكون كلا و جملة لأن الكل صورته تماميه أو ذو صورته تماميه- و اللانهايه طبيعه عدميه و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعه عدميه حادثه الوجود لا تماميه له فى نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التماميه و فعليته التى لا قوه لها.

البحث الثالث أن الجسم الذى لا نهايه له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيها فى بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعه الواحده يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثانى لا يخلو إما أن إفاده القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشان ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهي بالقاسر و سيأتى بطلانه فى البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركه الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهه الفارغه عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهه المقابله أو لا يخلى فعلى الثانى لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلى فالجهه الغير المتناهيه ثم هذه الحركه ليست

طبيعته لأن مطلوب طبيعته محدود معين بالضروره و المحدود لا- ينتقل إليه ما لا حد له و إذا لم يكن الحركه طبيعته لم تكن قسريه إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحكمه المشرقيه أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له

فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا و ذلك لأن العله القريبه لأحوال الجسم من مقداره و شكله و وضعه و سائر أحواله هي طبيعته الساريه فيه و هي قوه جسمانيه و كل قوه جسمانيه فهي متناهيه التأثير و التأثير فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوه الجسمانيه و هو محال.

البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله و انفعاله واقعا لا في زمان

و ذلك لأنه لو فعل فعلا- زمانيا فمفعله إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبه ذلك الزمان إلى الزمان الذى يفعل فيه غير المتناهي كنسبه قوه غير المتناهي إلى قوه المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى و زمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل (١) غير المتناهي لا في زمان و قد فرض في زمان و إن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبه انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبه الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه (٢) لا- في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر

١- أقول كون فعل غير المتناهي لا في زمان كما يجب بملاحظه فعل الجزء الأكبر كذلك يجب بملاحظه فعل الجزء الأصغر بل يجب بملا-حظه كل جزء منه إذا كان المنفعل متناهيه كما لا يخفى فحيث يلزم كون فعل غير المتناهي الذى يكون لا في زمان بملا-حظه الجزء الأكبر أسرع من هذا الفعل بملاحظه فعل الجزء الأصغر فلا يكون الخلف فى الشق الثانى أظهر و أمحل فتأمل، إسماعيل ره

٢- فيكون فعل أجزاء الفاعل فى أجزاء المنفعل لا فى زمان منه يلزم أن يكون فعل الكل لا فى زمان أيضا و قد فرض كونه فى زمان فلا تفعل، إسماعيل ره

الكائن لا فى زمان فىكون الخلف فىه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل - فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل (١٠) فى أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة و فى أحكام أخرى بين الثلاثة

أما الأول فقالوا لا شبهه فى أن المقادير المتوارده على الجسم ماديه

كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض - فعلى الأول و الثانى يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هى مفتقره هذا خلف.

أقول و هذا إنما يلزم لو كان المقدار الجسمى طبيعه نوعيه غير مشككه - و لا متفاوتة الأفراد فى المقداريه و الحكماء جعلوا مراتب الأشد و الأضعف من الكيف أنواعا متخالفه مشتركه فى الجنس و قد مر أن الاختلاف بالأزيد و الأنقص و الأعظم و الأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد و الأضعف فى أنهما بمجرد الكمال و النقص - فإذا لم يكن المقدار طبيعه نوعيه بل جنسيه لا - يلزم اتفاق أفرادها فى مقتضى الماهيه المشتركه لأنها لا تحصل لها إلا بالفصول و الاقتضاء فرع التحصيل و أما الشق الأخير و هو أن التجرد لأمر عارض فقالوا لا يخلو إما أن يكون أمرا حالا فى المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان فى محل آخر فإن كان المقدار حالا - فيه فهو إما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه و على أى الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع و إن كان المقدار محلا له فذلك المقدار إن كان مفتقرا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع و إن كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بالغير و إن كانا حالين فى محل فالفاسد [فالمطلوب] أظهر.

أقول هذا أيضا موقوف على أن يكون المقدار نوعا محصلا و يكون العارض له عارضا فى الوجود و إلا فلأحد أن يختار الشق الثانى و يقول إن حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل فى الذهن و أن الماهيه المقداريه فى

ظرف التحليل ماهيه ناقصه لا يقتضى شيئاً من الغناء و الحاجة إلا بما يتحد معه فى الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعيه فإن الجسم بما هو جسم لا- يقتضى فى ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصوره أخرى محصله للجسميه الطبيعيه فهكذا حال التعليميه و ذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادى للجسم بما هو جسم.

عقده و حل عرشى

و لك أن تقول فإذن يلزمك تجويز الخلاء فى الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع فى جهات العالم و المقدار فى ذاته لا وضع له بهذا المعنى و قد مر الفرق بين الوضع الذى هو بمعنى المقوله و الذى يوجد فى المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان و له معنى محصل فى خياله أو فى عقله فيمكن وجوده فى الخارج إلا لمانع و المانع إنما هى متحققه فى هذا العالم المادى الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقداريه فى الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثه من غير أن يلتفت إلى شىء من الماده و أحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا و لا يوجد فى الخيال إلا متناهيا و إذا تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا انقطاعه و نهايته و ذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما فى الجهتين لا باعتبار التناهى لكونه عدميا و العدمى لا يقع تحت مقوله و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال الماديه من الألوان و الصقاله و الخشونه و غيرها هو الجسم التعليمى و كذلك الخط التعليمى لكنهما لا يفتقان عن الجسم التعليمى و قد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشىء لا بشرط أن يكون معه غيره و بين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثة يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعاً فأما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني و كذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضيه الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد و ينقص و الجوهر باق على طبيعته نوعه و ثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساوياً لكله في الماهية و مخالفاً له في المقدار و لو كان المقدار مقوماً لهما كان الاختلاف فيه اختلافاً في طبيعته و أما عرضيه الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكرونها وجودية - لكونها عبارة عن نهاية شيء و نهاية الشيء نفاذ و فناؤه.

و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثه فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائي و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً و لا تحت مقوله و لكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلاً لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقوله المضاف و إن [إذا] كان مضافاً لا يكون إلا مقداراً.

و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهورى و أما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقداراً و لا كما بل مقداريته إنما هي باعتبار ما يخالف به سطحاً آخر و لا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودى و لا العدمى و لكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدماً بحيث بل شيئاً هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه (١) لا كجزء منه و لا يقوم دونه و

١- لأنه لو كان جزء منه فإما أن يكون فصلاً له أو صورته و ليس جزء مادياً أو جنساً له - لأن الجزء المادى و الجنس هو الجوهر المأخوذ بشرط لا أو المأخوذ لا بشرط شيء و الجزء الفصلى و الصورى للشيء هو ما يتحصل به الشيء و يصير به بالفعل و السطح من حيث هو نهاية و نفاذ للجسم ليس مما يتحصل به الجسم و يصير به حاصلًا بالفعل بل هو من هذه الحيثية انتفاء الجسم و قطعه و رفعه لكنه موجود فيه لا - فى شيء آخر فيكون عارضاً للجسم الطبيعي المتناهي لا - من حيث هو متناه و ليس بعرض السطح من حيث هو نهاية للجسم التعليمى لأنه ذو الأبعاد الثلاثة المتناهي فهو موجود فيه كجزء منه أى الفصلى و هو لا ينافى كون الجسم التعليمى مقدماً على البسيط على ما سيذكر لأنه مقدم عليه من حيث هو مقدار لا من حيث هو نهاية فافهم و استقم كما أمرت، الأستاذ الأستاذ إسماعيل

أما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل (١) و أما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض و معلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبه المقداريه إلى الصورة الجسميه بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبه الفصل إلى الجنس لا- نسبه عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر ليس بعرض و على هذا القياس حال الخط في كونه نهايه و في كونه بعدا واحدا و في كونه مقدارا و أما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهايه للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول و يطرأ على الجسم الطبيعي و هو بحاله.

و لك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسه و التماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها و ما به التماس يجب أن يكون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما في المسنمات فإن أشكل عليك وقوع الملاقاه بالعرض فاعلم أن الملاقى و الملاقى له هو الجسم لا محاله لكن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذى هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقى الجسمين المتلاقين قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بينهما و

١- لوجهين أحدهما عدم جواز قيام العرض بالعرض و ثانيهما عدم كون السطح ذى الامتدادين خارجا عن الامتدادات الثلاث التى هى الجسم التعليمى لأنه الحاصل من ملاحظه البعدين من الأبعاد من دون ملاحظه ثالثها فإن لا يبقى إلا واحد من الأبعاد التى هى الجسم التعليمى فعلى ما يعرض السطح فافهم هكذا قرره الأستاذ أدام الله بقائه لكن فى أول الوجهين فتأمل لا تغفل، فتح على خوئى

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذى يقال أو ينقل من القدماء أن النقطه ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولاً- من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عاده الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطه فى الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته فى جهه أخرى سطحا يفعل بحركته فى جهه ثالته جسما كل ذلك فى الخيال و أما فى الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذى النهايه على نهايته

فصل (١١) فى مباحث أخرى متعلقه بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذى فى هذا العالم هو من توابع المادة

لأنه لا يقتضيه الصورة الجسميه لذاتها و إلا لاشرت الأقسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركته المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصوره جسميه بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلك لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض المادة و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضا من باب الإمكانيات فلا ينفك عن طبيعه مخصوصه صوريه تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلى صوره نوعيه مع ماده قابله.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدها عن المادة و لواحقها إما فى الخيال أو فى عالم آخر لكن لا- يمكن تجريد الصوره المعينه عن المادة إلا- بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوى و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

الثانى أن الاستقامه و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

واحد مورد الاستقامه و الانحناء و كذلك الاستواء و الاستداره للسطح فصالان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوته و التدويرات المتفاوته فى الخطوط و السطوح كلها فصول منوعه تلك الفصول من مقوله الكيف كما سيأتى فى باب الكيفيات المختصه بالكميات.

الثالث أنه كما أن النقطه غير منقسمه

لأنها نهايه الخط(١) و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهايه فكذلك الخط لا يتجزى فى العرض و السطح فى العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقطه إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطه إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاه] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع - و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينه الوضع غير متداخله و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبه عدديه أو مقداريه

صمته بين اثنين من هذه الثلاثه بالبيان المذكوره.

الخامس رسم أفليدس النقطه بما لا جزء له

فقيل غرضه تمييزها عن المقادير- و إلا فالرسم صادق على الوحده و البارى جل مجده فمن أراد الرسم لتمييزها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطه شىء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له و البارى تعالى ليس له وضع و لا إليه إشاره و كذا الوحده و منهم من رسمها بأنها نهايه للخط.

أقول و لا- ينتقض بنقطه رأس المخروط و لا بمركز الكره لأن الأولى ليست نهايه إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانيه نهايه لإنصاف الأقطار المتقاطعه و لو فى الوهم.

١- و لما كانت نهايه الخط الذى له بعد واحد و مقدار واحد لم يكن له مقدار كما أن الخط نهايه السطح الذى هو ذو بعدين صار له بعد واحد و كذلك السطح لما كان نهايه لذى الثلاثه الأبعاد و هو الجسم صار له بعدان، شيخ الرئيس

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحده و الكثره- فبقى علينا من مباحث الكم أمر الزاويه و أمر المكان و أما أحوال الزاويه فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصه بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

فصل (١٢) في المكان و إنيته

[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشيء قد يكون معلوما من جهه بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهه نفيًا و إثباتًا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك و أن يكون مقدرًا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لثلاث- يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرًا أو عرضًا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجردًا لقبوله الوضع فيكون جسمًا و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسمًا كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهايه و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضًا فلأنه إما أن يقوم بالتممكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير المتممكن فلم يكن من أحوال الجسم المتممكن بل يكون المتممكن شيئا آخر لأن المتممكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوى.

حجه ثانيه لهم لو كان المكان لا بد منه للحركه فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركه و هو محال لتحقيقه مع عدم الحركه أو الحركه محتاجه إليه و هو أيضا

محال لأن العله للشئ ء إحدى العلل الأربع و هو ليس بفاعل للحركه لأن فاعلها طبيعه أو إرادته أو قسر و لا عنصر لأن العله العنصريه لها هي المتحرك(١) و لا- صورته و هو ظاهر و لا- غايه لأن العله التماميه للشئ ء إنما يجب وجودها فى الأعيان عند الوصول إلى الغايه و المكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغايه و لأن الكمال إما خاص و إما مشترك و الخاص صورته الشئ ء و المكان ليس صورته المتحرك و المشترك ما يكون له و لغيره و المكان عندكم خاص.

حجه ثالثه لهم لو كان كل جسم فى مكان لكانت الأجسام الناميه فى مكان- و لكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهايه و بطلان التالى يستلزم بطلان المقدم.

حجه رابعه لهم الحركه عبارته عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطه مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال و التالى محال. و الجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقدارى(٢) ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارته عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس لظاهر المحوى و أما حديث الاشتقاق ففضيه غير عقليه فلا- يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما فى كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفه الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

-
- ١- لأن المتحرك يطلبه بحركته فيجب أن يكون موجودا حال الحركه أو طلب المعدوم فتأمل، إسماعيل
 - ٢- و هو ذو وضع و ما ليس له وضع هو الجوهر المجرد الغير المقدارى كالعقل و النفس- فدليل المستدل على نفي كون المكان جوهرًا مجردًا أعنى قوله لقبوله الوضع أخص من المدعى فتفطن، الأستاذ الأستاذ

الكائن فى شىء آخر كالمعلوم المشتق من العلم (١) و هو فى العالم.

و عن الثانيه أن الحركه محتاجه إلى المكان و لا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا فى أحد الأمور المذكوره فإن الاثنين محتاج إلى الواحد و هو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع و إن كان شرطًا غير هذه الأربع.

و عن الثالثه أن النامى يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

و عن الرابعه بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهه و هو أولى و قوم يستدلون عليه بوجوده منها أن الانتقال عبارته عن التغير فى الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كنهه و كيفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا يقع هذا الانتقال و يتغير فى كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير فى الأين أعنى فى النسبه إلى المكان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرًا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهه تحكم بأن للمتعاقيين مورد مشترك و ليس ذلك إلا-المكان لأنه هو الذى كان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفلى معلوم بالضروره و ذلك يقتضى وجود المكان و فى الكل محل تأمل.

[وجه الجمع بين الأقوال]

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجهًا تضبط به المذاهب فى أمر المكان و هو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم و أحواله فهو إما جزء الجسم أو لا- فإن كان جزءه فهو إما هيولاه أو صورته و إن لم يكن جزءه و لا شك أنه يساويه فهو إما عبارته عن بعد يساوى أقطاره و إما عبارته عن سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويًا له أو محويًا له و إما عبارته عن السطح الباطن للجسم الحاوى- المماس للسطح الظاهر من المحوى فهذه خمس مذاهب و إلى كل منها ذاهب.

١- لا يخفى ما فيه إذ العلم الذى هو فى العالم إما العلم الحقيقى أو العلم المصدرى المبنى للفاعل و ليس المعلوم مشتقًا من شىء منهما إذ اشتقاقه من المصدر المبنى للمفعول فلا تغفل، إسماعيل

و احتج الذاهب بأنه الهيولى

بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و الماده يتوارد عليه الصور فيكون هو هي و الزاعم بأنه صورته بأن المكان محدود حاصر- و صورته محدوده حاصره و القياسان من موجبتين فى الشكل الثانى فلا- ينتجان- و إن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و كلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مده.

و الثانى بأن المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورته تصوير الكبرى كاذبه و الذى دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركه و الهيولى و صورته لا تترك.

و ثانيها أن المكان يطلب بالحركه و هما لا تطلبان بالحركه.

و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبى و لا ينسب إلى المكان

فصل (١٣) فى تحقيق ماهيه المكان

اشاره

قد علم فى الفصل السابق إنه المكان

[وجود المسلكين فى ذلك]

فنقول فى تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهه فى أنه مال للمكان بكليته فلم يجوز أن يكون غير منقسم و لا منقسما فى جهه بل إما فى جهتين فيكون سطحاً أو فى الجهات فيكون بعداً و إذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً فى المتمكن و إلا لا تنقل بانتقاله بل فيما يحويه و لا- بد أن يكون مماساً للمتمكن حاوياً له من جميع الجوانب و إذا كان بعداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه و لا مادياً(١) و إلا يلزم تداخل الجواهر الماديه فالمكان إما السطح

١- و إلا كان صورته و قد عرفت أن صورته لا يمكن أن يكون مكاناً و أيضاً لو كان مادياً كان المركب منه و من الماده جسماً فلا بد له من مكان و مكانه لا يكون ما هو جزؤه لانتقاله بانتقاله فيجب أن يكون ما هو جزء لجسم آخر لا بد له أيضاً من مكان لا- يكون هو البعد- الذى هو جزء للجسم الأول و إلا لزم تداخل الجواهر الماديه فمكانه بعد آخر يكون لجسم ثالث و هكذا فيلزم عدم تناهى الأبعاد و قد مر ما يدل على استحالتة فتدبر، إسماعيل

المذكور و هو مذهب المعلم الأول و أتباعه كالشيوخين و غيرهما و أما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكيته و هو مذهب أفلاطن و الرواقيين و الأقدمين و تابعهم المحقق الطوسى فكأنه جوهر متوسط بين العالمين و مما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقدارى محيط بهذا العالم لا كإحاطه الحاوى بالمحوى- بل كإحاطه الطبيعه للجسم و الروح للبدن و ليكن المكان من هذا القبيل و هو مؤيد أيضا بالأمارات كما ستعلم و أصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضرورى لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء و أن مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه بأى وجه قسم و منهم من احتج عليه و لهم فى ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد و ثانيهما ما يبطل السطح-

[ما يبطل المسلك الأول]

أما المسلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شىء بعد شىء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل- فإننا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء و عدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا و هو المطلوب و الثانى أن كون الجسم فى المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثه-

[ما يبطل المسلك الثانى]

و أما المسلك الثانى فلوجه- الأول أنه يلزم كون الشىء ساكنا و متحركا فى زمان واحد فإن الطير الواقف فى الهواء و السمك الواقف فى الماء عند ما يجرى الهواء و الماء عليهما متحركان- فإن الذى فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما.

و الثانى أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه و إليه المتحرك

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع و لو بالتبع فلا يكون السطح مكانا.

و الثالث أن المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح.

و الرابع لو كان المكان سطحاً لم يكن لأجزاء الجسم مكان و هو محال لأن جزء الجسم جسم.

و الخامس أن النار بكليته تطلب مكان الفوق و الأرض بكليته تطلب مكان السفلى و محال أن يكون المطلوب هو النهايه لكونه عدمياً و لكونه يستحيل أن تحصل ملاقاه الجسم بكليته أى بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجسم الأقصى مكان و ينتقض أيضاً بكثير من الأجسام التي لا مكان [مكانيه] لمكانها كجسم طبلى له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما و فى تمام (١) دوره نقر و تعبير مستدير و لا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زياده المكان فالأول يظهر فى الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شىء مما فيه و الثانى فى الجسم المثقوب و الثالث فى الشمعه المجتمعه إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساماً متوازيه لكن المساواه بين المكان و المتمكن لازمه هذا خلف.

[ادله القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبه عن هذه الوجوه المذكوره فى كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفه و المقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكليه الثلاثه عشر التي كلها العالم الجسمانى كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

١- متمم لكلا الفرضين و قيد لكلا الكلامين و ذلك منشأ النقص بالحقيقه فى الفرض الأول- و يتم بكل واحد من هذا و من كون السطحين مقعيرين فى الثانى فتدبر، فتح على عفى عنه

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شىء من مكانه الطبيعي- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمدته ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلتي الماهية من غير امتياز و متى اجتمع المثلان فى ماده واحده فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفى الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحده و الإشاره واحده تجويز كون الشخص الإنسانى المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيره بل غير متناهيه.

و الجواب بعد المنع المذكور أن وحده الشىء بوحده آثاره و لوازمه و أسبابه فإذا كانت واحده كان واحدا و إذا تعددت كان متعددا و آثار البعد و لوازمه غير آثار الجسم و لوازمه فإن الجسم الذى فى البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فإن قلت الامتياز بين البعد الذى بين أطراف الإناء و جسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين فى ذاته و مطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعى مطلقا.

حجه أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقة إما متناهيه أو غير متناهيه و الثانى باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهيه (١) و كل متناه فله

١- إن كان المراد بعدم التناهى عدم التناهى عما من شأنه أن يكون متناهىا نختار- أنها ليست متناهيه و لا غير متناهيه لجواز ارتفاع العدم و الملكه عن موضوع غير قابل لهما- كارتفاع العمى و البصر عن العقل الأول مثلا و أيضا على تقدير بطلان عدم التناهى بهذا المعنى- لا يثبت التناهى لما ذكرنا و إن كان المراد بعدم التناهى سلب التناهى مطلقا نختار أنها غير متناهيه بهذا المعنى و لا يلزم من سلب التناهى مطلقا إثبات عدم التناهى بالمعنى الآخر حتى يمكن بطلانه بالبراهين ثم هب أنها متناهيه مشكله قوله و ذلك الشكل إما لذاته أو لفعل غيره قلنا إنه لذاته قوله كان شكل جزئه مساويا لشكل كله قلنا ممنوع و إنما يلزم ذلك لو كان له جزء و كل و هو ممنوع لأن الجزء و الكل إنما يعرض للشىء لو عرض له القسمه و هى إن كانت خارجيه فقابلها الماده- و إن كانت وهميه فمصححها الماده فحيث لا ماده لا تعرض القسمه مطلقا ثم نختار أنه بسبب الفاعل من غير ماده قوله كان المقدار مستعدا لقبول الفصل و الوصل و التمدد قلنا ممنوع و إنما يكون كذلك لو كان سبب عروض الشكل منحصرًا فى هذه الثلاثه و هو ممنوع لجواز عروض الشكل للشىء بحسب أصل الفطره من غير عروض فصل و وصل و تمدد له و احتمال إباطه الذاتى عن سائر الأشكال يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير على ما قيل فافهم، إسماعيل ره

حد أو حدود فيكون مشكلا و ذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله و جزئه في الطبيعه النوعيه و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهيه في لوازمها و لو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لكله فإذن لو كان ذاته تقتضى شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف و إن كان بسبب الفاعل من غير ماده لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلك محال فبقى أن يكون بسبب الماده فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجه أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعه من التداخل و منشأ الممانعه ما يقتضى كونا في الحيز لذاته و الذى يقتضى الحصول في جهه و حيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصوره و الأعراض أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع و الحيز كما سنبين في موضعه و أما الصوره فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا

كبيراً و يتكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسميه بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغله للحيز و إلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها و أما سائر الصور و الأعراض فلا يشغل الأحياء شغلاً بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعداً يلزم التداخل المستحيل.

أقول التريديد غير حاصر و المنع في كل منها إلا- الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- و الذى يؤيد هذا أنا نتخيل مقداراً عظيماً مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقداراً آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلاً فيه و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمنع فيها و لا تفسد بل مع بقاء هذه العوالم المقداريه بحالها و كثير من أهل السلوك يشاهدون في بدايه سلوكهم عوالم كثيره مقداريه لا تتراحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هاديننا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضه من الجنان و رأى في عرض الحائط جنبه عرضها السماوات و الأرض و رأى مره جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليله المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أختيارها.

و أيضاً القائلون بأن الرؤيه بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى- يلزمهم التداخل فى المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجرداً و إن كان مقدار العضو مادياً جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها فى حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة و السرفيه أن معنى كون الشىء مادياً أنه مصحوب بالقوه و الاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعليه إلا- أن الكم المتصل فى قبول التعدد فإذا صار منفصلاً انعدمت هويته الاتصاليه و فى المنفصل قوه الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصاليه- فكذلك فى شأن الجسم أن يحل مكاناً و لا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- و كما لا يحل جسم مكانين معاً لا يحل جسمان مكاناً واحداً لا لإبء المكان عنهما بل

لإبء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإبء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها فى حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصيه ماده لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر فى حال كل جسم طبيعى يجد أن فى جبلته طلب المكان الطبيعى و المحافظه عليه و ذلك مما له مدخل فى صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس فى طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمداخلة التامه معه و نفس السطح الذى للحاوى يمتنع الحصول للمحوى و لا المماسه له ممكن الحصول له بما هو جسم و قد لا- يكون موجودا عند طلب الجسم المكان و الحركه فى الكيف و إن كان فيها طلب كيفيه لا تكون بعينها حاصله- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفيه متصله إلى أن يتصل إلى تلك الكيفيه المطلوبه و كذا الحركه فى الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسبه الجسم إليه فحال الحركه فيه كما ذكرنا فيوجد فى الحركه فرد من الأين التدريجى المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركه و انتهائها الذى هو المطلوب بالحركه و أما إذا كان المكان سطحا و الأين عباره عن نسبه الجسم إليه فلا- يتصور فرد تدريجى اتصالى للسطح و لا- للنسبه إليه ذا لا- سطح فى كل آن لاستلزامه تتالى السطوح و تركيب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا فى زمان الحركه فرد زمانى من السطح و هذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

فصل (١٤) فى الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

و الأ- كثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودى أى ليس أمرا وجوديا- قال الإمام الرازى نحن نعبر عن مذهبهم بعباره لا توهم كونه أمرا وجوديا.

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذى توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين ذينك الجسمين أبعادا فذلك وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملاء وهم باطل و منهم من سلم أن الخلاء أمر وجودى و الذى يدل على بطلان القول الأول أن الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون ما بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواه و المفاوته لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محاله و هذا بخلاف الأبعاد المتوهمه خارج العام فإنها أمور كاذبه ممتنعه الوجود و أما الذى دل على بطلان مذهب الفريق الثانى أمران.

الأول الخلاء مما يمكن مسحه و تقديره كما مر و هو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم و الكم إما منفصل أو متصل و كون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزيه و كان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد و لأن الكم المنفصل عدد و العدد غير ذى وضع و مكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل و إن كان كما متصلا فهو إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم و المفروض خلافه و إن كان الثانى فيكون مقارنا لجوهر ذى وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال أن يوجد إلا فى المادة فيكون جسما هذا خلف.

و ذلك لأنه قد مر أن مجرد كون الشىء مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع و أما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجردا عن الأجسام و المقادير يكون قابلا للأبعاد و المفروض خلافه هذا خلف.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا فى المقدار- أو المقدار حالا فيه أو هما حالان فى ثالث فعلى الأول يكون حالا فى المادة لأن

المقدار حال فيها و الحال فى شىء ء حال فى ذلك الشىء ء فىكون الخلاء ملاء و كذا على الثانى لأن محل المقدار ماده و على الثالث كان الخلاء جسما إذ لا معنى للجسم إلا الذى فيه قابليه الأبعاد فثبت أن الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجه أخرى أن الجسم لو حصل فى الخلاء لاستحال أن يكون متحركا أو ساكنا و التالى محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثانى محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازما لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهيه الجزء أو لأمر زائد عليه.

الأول باطل لأن الخلاء عبارته عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه فى هذا المفهوم كيف و أجزاء المتصل الواحد متشابه فى الماهيه.

و الثانى أيضا باطل لأن لوازم الماهيه مشتركه بين أفرادها و إن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوى بين الأجزاء المفروضه للخلاء و إذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم - و الآخر مهروبا عنه بالطبع و إذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعى فحيث لا يكون له سكن طبيعى و لا حركه طبيعىه و بهذا ثبت أن لا يكون له حركه و لا سكن قسريان لأن القسر فرع الطبع و لا أن يكون له حركه إراديه أو سكن إرادى لاستحاله أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول و هذه الحجه لا تفيد مزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركه - فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص و أيضا لا يلزم إذا كان لشىء واحد أمكنه متشابهه أن يتمتع سكنه فى واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلى كالماء و الهواء و لو لا ذلك لما كان سكن و لا حركه بالطبع لشىء من أجزاء العنصر الواحد فى حيزه.

حجه أخرى و هي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافه فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع و بالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال و الغليظ شديد المقاومه للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافه منقسمه إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان و لنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملا على تلك المسافه و زمانه أطول من زمان عديم المعاق على نسبه معينه و ليكن زمان الأولى عشر زمان الثانيه ثم لنفرض حركة ثالثه له في ملا أرق من ذلك الملا بنسبه الزمانين فإذا كانت رفته عشره أضعاف رقه الملا الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانيه لما قررنا أن زياده اللطافه توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثه الذي هو عشر زمان الحركة الثانيه مساويا لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهى لا معه فإن فرضت رقه المسافه الثالثه على نسبه أكثر من نسبه الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائييه و هذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.

و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة (١) من أن يستحق لذاتها زمانا معيناً بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومه- و ذلك باطل لأن الحركة ماهيتها قطع و لا محاله قطع جزء المسافه سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعى زماناً و

١- أى في الحركة الثانيه و الثالثه لا مطلقاً و إلا لزم وقوع الحركة الخلائييه لا في زمان فلا يلزم إلخ أيضاً و الحاصل أن المستدل بنى استدلاله أولاً على أن الحركة يستحق لذاتها زماناً معيناً- حيث أثبت للحركة الخلائييه زماناً و أخرج الحركة عن أن يستحق لذاتها قدراً معيناً من الزمان ثانياً حيث جعل استحقاقها للزمان بحسب قوام ما في المسافه فالمحال إنما نشأ من الجمع بين المتنافيين أعنى استحقاق الحركة لذاتها زماناً معيناً و عدمه فافهم، الأستاذ الأستاذ ره

لذلك حركة الفلك في زمان و إن لم يكن لها مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافه يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثه متفقه في أصل الزمان الذى بإزاء أصل الحركة و هو حاصل للحركه التى فى الخلاء و أما الذى بإزاء المقاومه فلا- شك أنه يقصر لقله المقاومه و يطول بكثرتها فالساعه الواحده فى مقابله أصل الحركة- و باقى الساعات بإزاء المقاومه كالتسعه مثلا فإذا ن كانت مقاومه أخرى عشر تلك المقاومه- كانت تلك الحركة تستحق ساعه واحد لاجل ذاتها و عشر تسعه ساعات أعنى تسعه أعشار ساعه لأجل ما فيها من المقاومه و المجموع ساعه و تسعه أعشار ساعه فلا يلزم من هذا تساوى زمان ذى المعاق و عديمه و هذا الشك مما أورده صاحب المعبر و استحسنته الإمام الرازى و ستعلم وجه اندفاعه فى بحث الميل.

حجه أخرى سيأتى فى مباحث الحركة أن الحجر إذا رمى قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوه تحركه إلى فوق و تلك القوه إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن فى المسافه هواء بل خلاء صرف فلا مصادمه و لا تضعف فلا رجوع للمرمى إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك و لما لم يكن كذلك علم أن المسافه غير خاليه و هذه ضعيفه لعدم دلالتها على وجود الملاء- فى العالم فضلا عن وجوبه و لا- يدل على أزيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون فى خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهى حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (١٥) فى ذكر أمارات استبصاربه تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان فى أسفله ثقبه ضيقه ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعى- لضروره امتناع الخلاء و أما النقض بنزول الزيت و بنزول الماء عند اتساع الثقبه و بعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيت ربما

أوجب زياده مدافعه الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمه الزئبق كما في مزاحمته للماء و دخوله من نواحي الثقب و إن تعذر ذلك احتبس الزئبق و لم ينزل لأن الطبيعه تفعل الأسهل فالأسهل و لا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعه من تعظيم حجم الهواء.

الثاني أن الأنبوبه إن أغمس أحد طرفيها في الماء و مص الطرف الآخر

يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعه منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمه و تلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوه جاذبه كما سنبتله و مما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القاروره أو المحجمه و كانت رقيقه انكسرت و إذا وضعنا المحجمه على السندان و مصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبه في قاروره و سدنا الخلل الذي بين عنق القاروره و الأنبوبه

فإذا جذبنا الأنبوبه المصمته تنكسر القاروره إلى الداخل- و إن أدخلناها تنكسر إلى الخارج و إن مصصنا المجوفه تنقلب هواؤه نارا و ربما ينشق-

الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقه الرأس و لا يلزم الحاجه إلى صعود الهواء داخل الإناء

فكنا لا نرى النفاخات و البقايق.

و لأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفه كلزوم الدور في كل حركه مكانيه- أو إيجاب حركه بقه لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل(١) و التكاثف علامه تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خاليه و بأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

١- فإن التخلخل إنما يكون بكون الخلاء في خلال أجزاء الجسم و التكاثف إنما يكون بفساده و الجواب منع الحصر لجواز أن يكون التخلخل بكم مقدار الجسم بعد صغره- و التكاثف بعكس ذلك فتدبر، إسماعيل

أجسام بلا نهايه و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعا سطحاً أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعه عند الحس فلا يخلو في الحقيقه إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم- و هو مما يكذبه الحس سيما في الحجر و الحديد مثلا أو يرتفع أجزاءه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط و ليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبه فيه و لو كانت لكان بين كل ثقبين سطح متصل لا محاله فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب بالضروره يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون في الوسط دفعه بلا ماده أو بلا استحاله لأن كل استحاله في زمان أو أن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك و هو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس و ما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونه و تضاريس و إن خفى ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القاروره إذا مصت مصا شديدا و ضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبه في الماء و أزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوه هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شىء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن تجربته دلت على إمكان دخول مسيله في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [فى زق] ثم يجعلان معا فى ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن فى الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحه الزق لاستحال ذلك.

و الجواب عما ذكروه أولا- أنه لو كان العله ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا و فراغ بعض القاروره أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعیه و قسريه كذلك المقادير قد تكون طبيعیه و قد تكون قسريه و الماده الواحده يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركه المص موجه للسخونه الموجه للتخلخل و كانت شديده التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعى فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقدارها الطبيعى- فتبعه الماء لضروره الخلاء.

و عما ذكروه ثانيا أن الهواء يدخل فى مسام الزق و قد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم.

و عن الثالث بإمكان انقباض ما فى الزق أو انبساط محيطه أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيله فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق فى الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

فصل (١٦) فى أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوه جاذبه و لا دافعه للأجسام

أشاره

زعم محمد بن زكرياء الرازى أن له قوه جاذبه للأجسام و لهذا يحتبس الماء- فى الأوانى التى تسمى سراقات الماء و ينجذب فى الأوانى التى تسمى زرقات الماء و منهم من أثبت له قوه دافعه لها إلى فوق و يدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات و على بطلان الثانى(١) إن الخلاء المحرك إما المبتوث فى داخل الجسم أو فى خارجه المحيط به.

فعلى الأول إما أن يكون محركاً لأجزائه أو لكله و الأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر- فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركاً لا محاله بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

و الثانى أيضاً محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن عله المركب لا بد أن تكون عله لأجزائه(٢) و أما على الثانى فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا- يصعده إلى فوق فإذن لا- ينفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسه بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس عله الضم و يلزم هربها إلى جهات مختلفه مع اتحاد الطبيعه و أيضاً إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن كان فيلزم كون كل منها مهروباً عن نفسه

١- و يمكن إبطال الثانى به أيضاً كما يدل عليه قول المصنف قدس سره فى آخر الكلام و هذا ينافى تشابه الخلاء فلا تغفل، إسماعيل

٢- هذا إذا كانت عله المركب عله له بالذات و على الإطلاق و إلا فلا يلزم أن يكون عله لجميع أجزائه كما فى النجار بالنسبه إلى السرير فتدبر، إسماعيل

لاتحاد الماهيه وجه آخر الخلاء الموجب للدفع و حركه الجسم إلى فوق لا بد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن و في الآن الواحد لا يحرك شىء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطى للجسم قوه محرکه يحركه إلى جهه و هذا ينافى تشابه الخلاء.

تذنيب -

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذى فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ فى الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل مكان سطح منه و من الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان و يقولون كما أن سطح الجره مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجره.

و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك و ليس له نهايه حاويه من محيط - فمكانه سطح ما تحته و الحجه ضعيفه لأن حركه الفلك ليست مكانيه بل وضعيه و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا - مكان واحد كما مرت الإشاره إليه و من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهه الإحاطه - و يرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات و أن لا - يكون للمحدد مكان - فعلم أن أسلم المذاهب و أتمها القول بالبعد و هذا البعد امتداد غير وضعى لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانيه و لا انطباقه عليها إحاطه و انطباقا لذى وضع بذى وضع آخر و عليه براهين تنهى الأبعاد الوضعيه لا يجرى فى بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

لذاته و فوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعيه و فوقه بعد غير محتاج إلى ماده و لا قوه انفعاليه لغلبيه أحكام الفعلية و الصوريه عليه و هو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعيه و لا أيضا يقابل الإشاره الحسيه بل يقبل الإشاره الخياليه و يشبه أن يكون المراد بسدره المنتهى فى لسان الشريعه هو آخر الأبعاد الوضعيه و بالعرش الذى يستوى عليه الرحمه الإلهيه هو ما يحيط بجميع اليماديات الحسيه إحاطه غير وضعيه فيكون ذا جهتين و واسطه بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسميه النوعيه و أبعادها الماديه كالخيال الذى فينا فإنه جوهر مقدارى ذو فسحه امتداديه و هو ينفعل عن الحق بالصور المئاليه الفائضه منه عليه و يتصل بالبدن و مقداره المادى لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا فى علم المعاد- و سيأتى باقى مباحث الكم فى البحث عن الزمان و من الله العصمه و السداد

الفن الثانى فى مقوله الكيف

اشاره

و هو مشتمل على مقدمه و أربعه أقسام

المقدمه فى رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعه

أما الرسم

فاعلم أن لا- سبيل إلى تعريف الأجناس العاليه إلا الرسوم الناقصه إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلى لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصه لازمه شامله إلا المركب من العرضيه و المغايره للكم و الأعراض النسبيه لكن هذا التعريف لها تعريف للشئ ء بما يساويه فى المعرفه و الجهاله لأن الأجناس العاليه ليس بعضها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله فى سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبيه- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التى هى الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

النسبيه إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئه قاره لا يوجب تصورها تصور شىء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضى قسمه و لا نسبه فى أجزاء حاملها- فكونه قاره يميزها عن أن يفعل و عن أن ينفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضيه لقسمه يميزها عن الكم- و غير مقتضيه لنسبه فى أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم (١) من أن يفعل مؤثره الشىء فى الشىء و ذلك الشىء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثرته أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهية المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هيئه قاره لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن المؤثره حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثره المتغير كمؤثره الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعه للذوات فلا حجه إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام فى المفهوم من أن ينفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شىء خارج عنها و عن حاملها (٢) يفيد

- ١- لا يخفى أن المفهوم من أن يفعل و أن ينفعل هو التأثير تدريجى و التأثر التدريجى حسب الاصطلاح و يدل عليه لفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددى و لهذا لا يقع فيها الحركه- كما صرح به المصنف قدس سره فى الشواهد و هما حكمان زائدان على ذات المؤثر و المتأثر و يخرجان عن التعريف بقيد قاره و ما ذكره به بقوله و ثانيها إلخ فيه أنه لا بأس بكون القيد الأخير مغنيا- عن القيد السابق فى التعريفات على ما صرح به القوم، إسماعيل ره
- ٢- و كان تعريف الكيف هكذا أنه هيئه لا يوجب تصورها إلخ و زيد فى المشهور و قيل هيئه قاره و قال المصنف ليس لزياده القاره فى التعريف فائده جديده لو لم يكن هذا القيد لم يفدها التعريف- فلا حجه إلى زياده القاره فى الاحتراز و ليس و غرض المصنف أن فى تعريف المشهور قيد يخرج به ما يخرج بهذا القيد فلا يحتاج إليه حتى يرد عليه بأنه لا بأس بكون القيد الثانى مغنيا عن الأول- و ما يدل على ما قلنا قوله فإن قيل احترازنا به عن الزمان إلخ، للأستاذ الرشتى

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القاره حاجه فى الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات- لأنه يقتضى قسمة حامله و هو الحركه.

و ثالثها أن الصوت من مقوله الكيف لعدم دخوله تحت غيرها و لا- تحت الحركه- كما هو رأى أهل التحصيل لكنه هيئه غير قاره لأن أجزاءه غير مجتمعه فى آن و هو بين بنفسه و لأنه معلول للحركه و معلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الواحد و النقطه لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شىء آخر لأن الواحده معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطه نهايه الخط- لأننا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شىء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا- يمكن تصورنا الاستقامه و الانحاء إلا فى المقدار و إن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شىء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك و العلم و القدره و الشهوه و الغضب و سائر الأخلاق النفسانيه لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المشتهى و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضى تصوره تصور الغير و لكن صورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولاً حتى يتصور تلك الأمور النسبيه قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عبارته التعريف لا تفيد إلا أن يقرأ الأول منصوباً و الثانى مرفوعاً و حينئذ لا يلائم هذه القراءه لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عبارته التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك لا يطرده فى الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذريه و المكعبيه مع أنها معدوده من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئه لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئه الوجود و هيئه الاستقلال

و الاستقرار و يقال هيئه الجوهرية و العرضيه و يقال هيئه الجلوس و الاضطجاع و يقال هيئه التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الألفاظ فى التعريفات لازم.

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض - لا- يتوقف تصوره على تصور غيره و لا- يقتضى القسمه و اللاقسمه فى محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج البارى تعالى و الجوهر و بالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبيه فإن تصوراتها متوقفه على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فإنه لازم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلوله و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا- يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا- يقتضى القسمه و اللاقسمه خرج الكم و خرجت الوحده و النقطه و بقولنا اقتضاء أوليا احتزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطة وحده المعلوم.

و أما تقسيمه إلى أنواعه

إشارة

فينحصر بالاستقراء فى أقسام أربعة الكيفيات المحسوسه و النفسانية و المختصه بالكميات و الاستعداديه و التعويل فى الحصر على الاستقراء و قد تبين بصوره التردد بين النفى و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول و إن كان الثانى فالثانى أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبیر الشيخ عنها بما لا- يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعه و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أى جعل الغير شبيها كالحراره لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أى مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله فى الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازى و هذا تصريح منه بإخراج الثقل و الخفه من المحسوسات مع تصريحه فى موضع

آخر من الشفاء عند شروعه فى بيان الكيفيات المحسوسه أنها من هذا الباب و ذكر فى موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا.

أقول و ستعلم الجواب عن هذين الإشكاليين و كتعبيره عن المختصه بالكميات- بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.

قال الرازى هذا تضعيع الكيفيه المختصه بالعدد يعنى من جهه أنها تتعلق بالمجردات- و بهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما يستغنى عن المادة ذهنا لا خارجا- هى الرياضيات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد و هو ما يستغنى عن المادة فى الخارج أيضا.

أقول كلا الباحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا يعرض المفارق العقلى لا بالذات و لا بالعرض و هو عارض للنفوس واسطه الأبدان و ربما يدفع بأن العدد الذى يبحث عنها فى الرياضيات قد يقع فى البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة فى الخارج لتحصيل الأغراض كالمساحه و الجمع و التفريق و الضرب- و القسمة و غير ذلك و فيه نظر.

و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم فى الجملة و إن لم يختص به و كيفيات العدد كذلك و يدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانيه ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا و ليس كذلك(١) بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصه- بحيث يستغنى عن النفوس.

أما الذى ذكره فى بيان الحصر فى الأنواع الأربعة فطرق أربعة.

الأول ما ذكره الرازى

و هو أن الكيفيه إما مختصه بالكميه(٢) كالاستداره

- ١- ليس كذلك بل معناه أن الكيفيات النفسانيه لا يتعلق بالأجسام أصلا من حيث الكمية- و هو كذلك فإن الكيفيات النفسانيه إن تعلقت بالأجسام فإنما تتعلق بها من حيث إنها ذوات نفوس- لا من حيث كمياتها فافهم، إسماعيل ره
- ٢- أقول يمكن أن يقال على هذا يكون معنى كون الكيفيات المختصه بالكميات ما يتعلق بالأجسام أنها يتعلق بها خاصه بحيث يستغنى عن النفوس و الاختصاص بهذا المعنى لا ينافى تحققها- فى غير الأجسام فتدبر، إسماعيل ره

و التربع و الزوجيه و الفرديه أو لا و هو إما أن تكون محسوسه أو لا و المحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعه الزوال كحمره الخجل و بالانفعاليه إن كانت راسخه و إن لم تكن محسوسه فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول هو المسمى بالقوه إن كان استعدادا نحو اللانفعال و لا قوه و ذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال و الثانى هو المسمى (١) بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم و ملكه إن كانت بطىء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذى ذكره و من الجائز وجود كيفيه جسمانيه غير مختصه بالكم و لا- محسوسه و لا- ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كاملا لا بد و أن تكون كيفيه نفسانيه لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

الثانى أن الكيفيه إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا

و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا و السواد يلقى شبحه فى العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله فى جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل و الثانى إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون و الذى لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هى طبيعیه أو فى النفوس من حيث هى نفسانيه.

الثالث الكيفيه إما أن تكون متعلقه بوجود النفس أو لا يكون كذلك

و الذى لا يكون فإما أن يتعلق بالكميه أو لا يتعلق و الذى لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملكه و الثانى هو المختصه بالكميه- و الثالث القوه و اللاقوه و الرابع الانفعاليات و الانفعالات.

الرابع أن الكيفيه إما أن تفعل على طريق التشبيه و هى الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلك

و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام و هى الحال و الملكه أو يتعلق و ذلك

١- و هو الذى لا يكون استعدادا نحو الكمال بل يكون كاملا هو الكيفيات النفسانيه المنقسمه إلى الحال و الملكه، إسماعيل ره

المتعلق إما من حيث كميته و هي المختصه بالكميات أو من حيث طبيعتها و هي القوه و اللاقوه و هذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء و الكل ضعيفه متقاربه

القسم الأول في الكيفيات المحسوسه و فيه خمسه أبواب

الباب الأول في أحكام كليه لهذا القسم و فيه فصول

فصل (١) في خاصيته و في تقسيمه بقسميه و سبب التسميه

أما الخاصه المساويه التي تعم أفراده

فهى أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى- فإن الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا و الألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه الخاصيه غير عامه لخروج الثقل و الخفه و لأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبه و اليبوسه بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان- لا تفيدان ميل نفسيهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلا في الحس مثلهما و كذا الثقل و الخفه- فعلم شمول هذه الخاصيه لجميع المحسوسات و الذى ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه- و غرضه الفرق بين الفعل في ماده الإدراك و بينه في ماده الجسم حيث إن الأول مثال الشىء بخلاف الثانى فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل و الخفه ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازى و كذا قوله في الرطوبه و اليبوسه إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا و يابسا معناه نفى كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى

الحسيه كيف و قد صرح فى كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورته مساويه فى الحس و لا- فرق فى ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفه- و هذا هو الذى وعدناه فى الفصل المقدم.

و أما الخاصه الغير الشامله فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

و أما التقسيم

فالكيفيه المحسوسه إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و ذلك لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعه للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما فى كيفيات المركبات كحلاوه العسل و العموم كما فى كيفيات البسائط كحراره النار فإن الحراره بما هى حراره قد تكون مانعه للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا- فالحراره أنواع كثيره فالحراره الناريه و إن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحراره المطلقه أن يحدث بالانفعال فى ماده و كذا الحلاوه العسلية و إن لم يكن فى العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال فى أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوه و إن كانت غير راسخه سميت انفعالات لأنها لسرعه زوالها شديده الشبه بأن تنفعل فهى و إن كانت داخله فى القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعه زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

فصل (٢) فى الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجه

زعم بعضهم أن لا حقيقه للكيفيات المحسوسه بل هى مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسه من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعال البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

مركبه من أجزاء غير متجزيه بالفعل و إن تجزت بالفرض و هى على أشكال متخالفه و على تراكيب و أوضاع متخالفه و ذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصله فى الحواس فالذى يفرق البصر يسمى بالبياض و الذى يجمعه بالسواد و كذا فى المطعوم- الذى يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديده النفوذ هو الحريف و المتلقى لذلك القطع هو الحلو و كذلك القول فى الروائح و الملموسات كالحراره و البروده.

و بالجمله فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات و الحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى و هذا المذهب سهل الدفع فإن ما فى الحواس صوره المحسوسات و مثالها و مثال الشكل غير مثال الطعم و اللون و غيرهما و سيجىء أيضا فى مباحث الكون و الفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذى يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقه هو صورته الحاصله فى الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآله البصر أثرا و لآله اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصله فى الحواس إن كانت أشكالا و الشكل ملموس فالأثر الحاصل فى العين ملموس هذا خلف و إن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كفيات وراء الأشكال لأن صور الشئ ء و مثاله لا بد و أن يكون مطابقا له و مما يحتج به على إثبات هذه الكفيات أن الألوان و الطعوم و الروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

حجه أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشئ ء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامه يرى مره شقراء و مره على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

و أيضا السكر فى فم الصفراوى مر و فى فم غيره حلو فلا حقيقه لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس و لا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات و الانفعالات بحسب

الأوضاع المختلفه.

و الجواب أما طوق الحمامه فليس المرئى منه شيئاً واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهه لها لون يستر لون الجبهه الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل فى الرؤيه لاشتراط المقابله فيها لأن المرئى هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعالات.

و اعلم أن جماعه زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجه و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التى تجرى مجراها شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل فى اللامسه شيئا و فى الباصره شيئا آخر و الذى يدل على بطلانه أن جميع الأمزجه على حدودها الواقعه بين الغايات ملموسه و لا شىء من الألوان ملموسا فليس شىء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات فى التضاد و الأمزجه متوسطه ليست بغايه فهى أمور غير الأمزجه

الباب الثانى فى الكيفيات الملموسه

اشاره

و هى الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و اللطافه و الكشافه و اللزوجه و الهشاشه و الجفاف و البله و الثقل و الخفه و قد أدخل فى هذا الباب الخشونه و الملامسه و الصلابه و اللين فلنذكر كلا منها فى هذا الباب و فيه فصول

فصل (١) فى حد الحراره و البروده

قال الشيخ فى الشفاء الحراره كيفيه تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

و البروده هي التي تجمع بين المتشاكلات و غير المتشاكلات و ذكر في رساله الحدود في الحراره أنها كيفيه فعليه محركه لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفه فيعرض أن يجمع المتشابهات و يفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع و التفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصيه الأولى و هي التحريك إلى فوق و التخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحراره فعلها الأولى يحدث بتخليها الكثيف تخلخلا من باب الكيف- أي رقه القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء الوجدانيه الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية في الحراره جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركه و غيرها ليكون قوله فعليه محركه بمنزله قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

و بالجمله فالخاصيه الأولى للحراره هي إحداث الخفه و الميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفه من الجمع و التفريق و التبخير و غير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحراره إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء و الهواء نارا و ربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائيه من الناريه و يتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائيه و إن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه و لا خفاء في أن الألف أقبلي للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفه و يتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعه و هو معنى جمع المتشاكلات و أن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف و الكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحراره القويه حركه دوريه لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار و إلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكليه كالنوشادر و إن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد و إن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونه و احتيج في

تليينه إلى الاستعانه بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناء على العائق لا- ينافى كون خاصيتها التصعيد و التفرق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد و كذلك ترمد الحطب و تفرقه و أما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا- تقوى على تفرق الأجزاء العنصريه التى فى الطلق و النوره و الحديد و الذهب- و الحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض و صفرتها تلازما.

لأننا نقول أما تفرق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائه فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها فى الحطب فلأن أجزاءها الأرضيه متماسكه بالمائه فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسه الرماديه و أما الطلق و النوره و الحديد فالنار قويه على تسيلها بإعانه الحيل التى يتولاها أصحاب الأكسير و خصوصا إذا أعيت بما يزيدا اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شىء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركه دوريه و لو لا المانع لفرقة النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعليه- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحاله فى قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- ثم اعلم أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعنى التى للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا- أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهيه الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا- ينتقل ذهنه من فهم الحركه إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفرق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحرارة بل الفائده فى هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها و آثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممكن فى ذلك و هى حاصله بذكر هذه اللوازم.

و اعلم أن من القدماء من أنكرو وجود البروده و جعلها عدما للحراره و رد بأن الجمود و التكثيف كالسيلان و الترقيق فعالان و جوديان مقابلان لهما و لا- يمكن إسناد الفعل الوجودى إلى العدم و لا- إلى الجسميه المشتركه فلا- بد من وجود كفتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابله.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحراره أقوى من وجود البروده- فوجود البروده عادم لشده الوجود و لذلك فعل الحراره أشبه بالوجودى من فعل البروده لأن السكون و الجمود أشبه بالعدم من الحركه و لأن الحراره قد تكون جوهرًا سماويًا كالطبيعه الفائضه من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالًا غريبه مخالفه- لفعل هذه الحرارات العرضيه

فصل (٢) فى ماهيه الحراره الغريزيه و إنيتها

ربما يتوهم أن إطلاق الحراره على حراره النار و على الحراره الفائضه من الأ-جرام الكوكبيه و على الحار الغريزى الفائض من عالم النفوس و على الحراره الحادثه بالحركه بحسب اشتراك الاسم و ليس كذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفيه المحسوسه التى توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحراره مختلفه بالحقيقه و الذى يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو فى إطلاق الحار على النار و على النيرات السماويه- و على الطبيعه الفاعله فى الأبدان و على الأ-دويه و الأغذيه التى يظهر منها حراره فى بدن الحيوان و هل فى كل من الكواكب و الدواء صفه مسماه بالكيفيه المحسوسه- التى تكون فى النار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحراره و إن لم يقد فى المسمى بالحراره فيه تردد.

و الحق أنه لو ثبت فيما منه الحراره أنه يفعلها بالذات فهو حار فإن القوى تعرف بأفاعيلها و الأ-ثر من جنس المؤثر و إن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع

الحراره أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا فى أن الحراره الغريزيه التى بها قوام الحياه فى الحيوان و النبات هل هى مخالفه بالنوع للحراره الخارجيه أم لا.

قال الشيخ فى القانون الحار الخارجى إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزى أشد الأشياء مقاومه له حتى إن السموم الحاره لا- يدفعها إلا الحراره الغريزيه- فإنها آله للطبيعه تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضماده و ليس هذه الخاصيه للبروده فإنها إنما تنازع و تعاقب الحار الوارد بالمضماده فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحراره الغريزيه هى التى تحمى الرطوبات الغريزيه عن أن يستولى عليها الحارات الغريبه فالحراره الغريزيه للقوى كلها- و البروده منافيه لها و لذلك يقال حراره غريزيه و لا يقال بروده غريزيه و حكى فى حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحراره المعنويه التى بها يقبل البدن علاقه النفس ليس من جنس الحار الأسطقسى النارى بل من جنس الحار الذى يفيض عن الأجرام السماويه فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوى و الحار الأسطقسى و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس فى عين الأعشى دون حر النار فتلك الحراره تتبعها الحياه التى لا تتبع الناريه و بسببها صار الروح جسما إليها نسبتته من المنى و الأعضاء نسبه العقل من القوى النفسانيه فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازى أنها هى الناريه فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثره المفضيه إلى إبطال القوام و القله العاجزه عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحراره هى المسماه بالحراره الغريزيه و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلك الحراره أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبه تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحراره الغريزيه الحراره الغريبه فالتفاوت بين الحرارتين ليس فى الماهيه بل فى الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبه جزأ و

الغريزيه خارجه لكانت الغريبه تفعل فعل الغريزيه.

أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشىء عند انكساره و ضعفه تفعل أفعالا- لا تقوى على شىء منها عند كماله و شدته.

و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشىء عن المفسد المضر و بين أن يدفع ضرره الحاصل فالحرار الغريزي يدفع عن البدن الحراره الغريبه التي وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا- شك أن الحراره الأسطقسية التي فى البدن تشتد بورود حراره أخرى غريبه كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهويه الحروريه أو بالحميات فالتى تقاوم هذه الأشياء المقويه لهذه الحراره و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعيده إلى الصحه و السلامه بعد إشراقه على الافتراق و الفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن الناريه- التي هي مكسوره مقهوره على تقدير وجودها و عدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا- شىء أو عن البروده التي لا- فعل لها إلا القعود و السكون أو عن النفس و النفس لا يعقل إلا بواسطة القوى و الكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنميه و التغذيه و التوليد بما فى كل منها من الترتيبات- و التشبيهاً و التعديلات إلى الحراره التي شأنها الإحراق و التفريق.

و أيضا الحرار الأسطقسى كباقي الأسطقسات بطبائعها متداعيه إلى الانفكاك مجبوره بالقسر على الالتيام فالذى يجبرها على الالتيام و يحفظها عن التفريق هو الحرار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعه إياه إذ قد ثبت فى موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعيه لا يتم إلا بشىء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحراره و من نظر حق النظر يعلم أن نسبه الحراره إلى الطبيعه كنسبه الميل إلى القوى المحركه فكما أن طبيعه النار حاره الجوهر كما أن مفيد الوجود و جودى الجوهر فكذلك مبدأ الحراره الغريزيه نفسا كان أو طبعا طبيعه فلكيه أو عنصريه يجب أن يكون حار الذات بذاته لا- بحراره زائده بل ذاته بذاته حراره و حاره إلا أن تلك الحراره نوع آخر أعلى و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقيقه نار أخرى أجل من هذه النيرانات و هي محيطه بهذه لا إحاطه وضعيه فقط كإحاطه السماء بكره الأثير بل إحاطه قهريه عليه غير محسوسه بهذه الحواس فالطبيعه و النفس عندنا

حارتان غريزيتان و لها طبقات كثيره الروح التى هى مطيه النفس فى هذا العالم جوهر نارى غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هى من جنس الأجرام السماويه غير قابله للموت و البرد لكونها حيه بالذات نعم قد تعدم و لا يوجد لا أنها تموت و فرق بين الفساد و العدم كما أنه فرق بين الوجود و التكوين و هذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين

فصل (٣) فى ماهيه الرطوبه و اليوسه و إيتهما

ورد فى كلام بعض المتقدمين أن رطوبه الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- و رده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبه لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبه فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر فى الرطوبه سهوله القبول للتشكل و تركه فهى الكيفيه التى بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوى الغريب و سهل الترك له و اليوسه هى التى يعسر بها قبول الشكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازى بأن المعبر فى الرطوبه سهوله الالتصاق و يلزمها سهوله الانفصال فهى كفيه بها يستعد الجسم لسهوله الالتصاق بالغير و سهوله الانفصال عنه و لا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنيت به سهوله الالتصاق إذ لا شك أن الشىء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء و إن عنيت لشده الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبه بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضا ليست الرطوبه نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافه و الرطوبه من باب الكيف بل هى ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محاله سهوله الانفصال المنافى لصعوبه الانفصال.

أقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبه بسهوله الالتصاق و الانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه و لهذا يوجد هذا التفسير فى بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

فى كلامهم بذكر السهوله فى جانب الالتصاق و لا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهوله الالتصاق سهوله الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهوله الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقه رطبا لكونه كذلك و يجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطه الأجزاء الهوائيه و هذا إنما يتم على رأى من يقول برطوبه الهواء بمعنى سهوله الالتصاق أعنى البله لو لا مانع فرط اللطافه لا على رأى من لا يقول بها و اعترض على التعريف بسهوله الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و أطفها و أسهلها قبولا- للأشكال فيلزم أن يكون أرتبها و بطلانه ظاهر و أجيب بأننا لا نسلم سهوله قبول الأشكال الغريبه فى النار صرفه و إنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطه بالهواء.

فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفه أو غالبه مع أن سهوله قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنه فمداخله الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت و خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبا هذا خلف.

و الجواب أن ذلك إنما هو فى الرطب بمعنى البله فإن إطلاق الرطوبه على البله شائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعبر فى كون الجسم يابسا صعوبه قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسه و الصلابه و يلزم كون النار صلبه لكونها يابسه.

و الجواب أن اللين كيفيه تقتضى قبول الغمر فى الباطن و يكون للشىء بها قوام غير سيال و الصلابه بخلافه فهما يغايران الرطوبه و اليبوسه بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلى الرطوبه و اليبوسه و الحق أن تعريف الرطوبه بكيفيه تقتضى سهوله اللصوق و تركه أولى.

و أما اليبوسه فربما يقال فى تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاءه و يتحرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابه كل منهما فالأول هو اليابس و الثانى هو الهش فاليبوسه كيفيه تقتضى كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشه كما بينها و بين الصلابه و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبه بالكيفيه التى معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلك فهى لا محاله صفة وجوديه و هى من المحسوسات لا محاله و كذلك اليبوسه لما مر.

و أما إذا قلنا هى التى لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازى إن أريد به ظاهره فإن السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبه و اليبوسه ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذى لا مانع له فى طباعه عن قبول الأشكال الغريبه- و عن رفضها و اليابس هو الذى فى طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكه فلم يكن الرطوبه وجوديه و لا أيضا محسوسه بالذات بل كان الإحساس بها عباره عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذى يؤكد ما ادعيناها أنهما سواء فسرت بالقابليه أو بعلة القابليه و سواء كانت القابليه صفة عدميه أو وجوديه فهى لا يلزم أن تكون صفة زائده على الجسم أما على تقدير كونها قابليه و القابليه عدميه فظاهر و أما على تقدير كونها قابليه و القابليه وجوديه فلأن هذه القابليه حاصله للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلك كان هذا القبول حاصلًا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها علة للقابليه و القابليه وجوديه فلأنه لما كانت قابليه الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعى علة زائده و أما على تقدير كونها علة للقابليه و هى عدميه فعدم الحاجه إليه أظهر فثبت أن الرطوبه بهذا التفسير ليست وجوديه فالأشبه أنها غير محسوسه و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حرقه و لا برد و لا حركه و لو كانت رطوبتها وجوديه كان

الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء. (١) و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبه غير محسوسه و ذكر في كتاب النفس أنها محسوسه قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسه هي التي بمعنى سهوله قبول الأشكال و لا بالمحسوسه هي التي بمعنى سهوله الالتصاق أعنى البله و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

فصل (٤) في اللطافه و الكثافه و اللزوجه و الهشاشه و البله و الجفاف

اللطافه قد تطلق على رقه القوام كما في الماء و الهواء و على سهوله قبول الانقسام إلى أجزاء صغيره جدا و للغلظه معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زياده معنى فإنه يفيد الرقه مع كبر في الحجم و الرقه أيضا تستلزمه إلا- أن التخلخل يدل على الكبر بالتضمن و هي بالالتزام- و يقال التخلخل و يراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو أطف منها و هذا المعنى غير مشتغل به هاهنا.

ثم قال لكن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش و يقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطع و التشكيل من انفعال يقع فيه و يقال لقبول الماده حجما أكبر فالأول من الوضع و الثاني من الكيف و الثالث من الإضافه في الكم أو كم ذو إضافه و للتكاثف معان ثلاثه مقابله لها.

و اعترض عليه بأن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقه المفسر هاهنا بسهوله قبول التقطيع و التشكيل و قد حكم هناك بأنه غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبه فلزم خروج الرطوبه من الكيفيات النافعه فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي و الأولى أن يقال سهوله

١- قال الإمام لو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده و لا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء و الأرض خلاء صرفا، جلوه

قبول الأشكال هي الرقه و اللطافه فأما سهوله الالتصاق بالغير و الانفصال هي الرطوبه النافعه فى الفعل و الانفعال و الكثافه عباره عن صعوبه قبول الأشكال.

و أما اللزوجه فكيفيه مزاجيه غير بسيطه المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيه بأى شكل أريد و لكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و يابس شديد الالتحام و الهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيه و يسهل تفريقه لغلبه اليابس و قله الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البله فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا- و منتعنا فالرطب هو الذى صورته النوعيه- تقتضى الرطوبه بمعنى قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما يعرضه الرطوبه بمقارنه الرطب فإن نفذت الرطوبه فى باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البله

فصل (٥) فى الثقيل و الخفيف و فيه مباحث

أولها أن الشيخ قال فى الحدود الاعتماد و الميل كيفيه

بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركه فدل على أنه مبدأ المدافعه لا نفسها و هى غير الحركه كما فى الثقيل المسكن فى الجو و الزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط و الصاعد و غير الطبيعه لأنها قد تكون نفسانيه و لعدمها عند كون الجسم فى حيزه الطبيعى و لأن المدافعه تشتد و تضعف و الطبيعه بحالها.

و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعه

أن يقول الحلقة التى يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت فى الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعه لعدم حصولها و ليس ذلك نفس الطبيعه لأن فعلها إلى جانبى العلو و السفلى و فعلهما لو تم فإلى جانبيين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعه مبدأ غير الطبيعه و غير القوه النفسانيه.

و ثالثها أن الخفه و الثقل قد عرفهما الشيخ فى الحدود

بقوله الثقل قوه طبيعیه يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع و الخفه قوه طبيعیه يتحرك بها الجسم عن

الوسط بالطبع و ليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقل - أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه فى ذلك الموضع و مركز الثقل عباره عن نقطه- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوى ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا- صفه للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجه المراكز لأن الثقل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازى بل صفه للحركه احترازا عن الحركه القسريه على ما هو التحقيق من أن فاعلها هى الطبيعه التى فى المقسور- ليخرج عن الثقل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمى إلى الفوق ثم إن قوله قوه [طبيعه] يدل على أن الميل غير الطبيعه سواء كان نفس المدافعه أو ما به المدافعه.

و رابعها أقسام الميل طبيعى و قسرى و نفسانى

و الطبيعى لا- يكون إلا- إلى جهه من الجهات و الجهه الحقيقه اثنتان فالميل الطبيعى اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفه و هو الميل الصاعد و القسرى على خلاف الطبيعى و أما النفسانى فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعى لا يوجد فى الأجسام عند ما يكون فى أحيازها الطبيعه.

قال الإمام الرازى هذا مما نص عليه الشيخ فى كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجه إقناعيه فضلا عن البرهانيه.

أقول هذا فى الوضوح بمنزله لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعه

و قد يراد به السبب القريب لها- و هو المنبعث من الطبيعه عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعى أو النفس عند الإراده باستخدام الطبيعه و كما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتى الجهه من الجسم بالذات لأن الحركه الواحده تقتضى قربا إلى موضع ما و يلزمه البعد عن خلاف

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل فى جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعه أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذى أورده الإمام الرازى على كلامى الشيخ فى الموضوعين من الشفاء.

أحدهما ما قال فى الفصل الذى تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصنع إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون فى شىء بالفعل مدافعه إلى جهه و فيه بالفعل التنحى عنها و لا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البته بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق- و الثانى ما قال فى الفصل الذى يتكلم فيه فى الحركه القسريه السبب فى الحركه القسريه قوه يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مده إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به و كلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى- فقوله قوى عليه الميل الطبيعى يشعر بوجود الميل الطبيعى مع الميل القسرى و لكن المراد منه مبدأ المدافعه أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادى المقابل للفعل و أما الحلقة الساكنه مع أنها المجذوبه إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين- لا وجودهما و لا وجود مبدئيهما القريبين.

و سابعا أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيه و الكمييه و الوضعيه

بل الجوهرية كما مضى فى مباحث الحركه بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركه ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعه كميل الحجر عند هبوطه و إلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد فى الكم و إلى الاستحاله فى الكيف كميل العنب من الحموضه بل من المراره إلى الحلاوه و من الخضره إلى الصفره و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهه و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس و الكل عندنا بسبب الطبيعه سواء كانت مستقله أو مقهوره للنفس أو مقسوره

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكانى و القسرى منه يختلف الأجسام فى قبوله و التعصى عنه بأمر ذاتيه أو عرضيه فالاختلاف الذاتى هو ما بحسب قوه الميل الطباعى و ضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا و امتناعا- من قبول الميل القسرى و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضى إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرمله الصغيره أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذى لأجله يتطرق إليه الموانع بسهولة كالريشه أو لغير ذلك.

و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتى الوجهه فى جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركه الشخص بنفسه فى سفينه متحركه يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و يخرق الهواء منه و هو ميله بالعرض الذى للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد و يضعف أما الطبيعى فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعه فى الكم فالأ- كبر أشد ميلا- من الأصغر أو فى الكيف كالتكاثف و التخلخل فالأ- كنف أشد ميلا- للهبوط من الأ- لطف و بالعكس للصعود و فى الوضع كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجه من رقه قوام المسافه و غلظه و أما القسرى فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى- يتقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعه فإن غلب القاسر و صارت الطبيعه مقهوره حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم أخذ الموانع الخارجيه مع الطبيعه فى إفنائها قليلا قليلا- فإخذ الميل القسرى فى الانتقاص و قوه الطبيعه فى الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعه الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعه ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوه الطبيعه و الميل القسرى قريبا

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضاده انتهى.

وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي و القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده و هبوطه و كيفيه التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحراره- المنبعثه فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البروده المنبعثه من طباعه إلى أن تزول تلك الحراره بأسباب خارجه شيئاً فشيئاً فيعود انبعاث البروده من طباعه فإنه لا يجتمع فى الماء حراره و بروده بل يكون أبداً مكيفاً بكيفيه واحده متوسطه بين غايتى الحراره الغريبه و البروده الذاتيه تاره أميل إلى هذه فتسمى حراره و تاره أميل إلى تلك فتسمى بروده و تاره متوسطاً بينهما فلا- تسمى باسميهما و ذلك بحسب تفاعل الحراره العارضه و الطبيعه مع ما يعاونها من الأمور الخارجيه كالهواء المبرد الحاوى لذلك الماء فكذلك لا يجتمع فى جسم ميلان- بل يكون دائماً ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسرى أو طبيعى و عند تقاوم الميل القسرى و الطبيعه- كأنه ينعدم الميل بالكليه لكن الفرق بين الميلين الطبيعى و القسرى للحجر و بين البروده الذاتيه و الحراره القسرى للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى و كما فى حاله سكونه بين الحركتين الصاعده القسريه و الهابطه الطبيعيه و كما فى الحلقة التى تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبه من الحراره و البروده غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

و ناسعاً أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهه واحده

أحدهما طبيعى و الآخر غريب أما الجسم الإبداعى الذى وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعى- كالأفلاك فى حركاتها الوضعيه و كالعناصر الكليه فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء- و هى فى غير أحيائها كان ذلك ممتمناً لأن قاعده الإمكان الأشرف دلت على أنها فى أقصى الممكن من قواها الطبيعيه فميولها بالغه إلى الغايه فلا يمكن الزيادة عليها من خارج- و أما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوى فإن الهواء يقاومه فى ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعه حركته.

و عاشرها أن المعتزله من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفلى و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعي مختلفا و منهم من جعل الاعتماد فى الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفه بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبه إلى السفلى ثقلا و إلى العلو خفه و إن لم يكن له بالنسبه إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعدده متضاده لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبه إلى جهتين و منهم كالجبائى على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهده كما فى الألوان و الطعوم و قال الجبائى إن الاعتماد لا يولد حركه و لا سكونا و إنما ولدهما الحركه- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح و لا الحجر ثم الحركه فى المفتاح و الحجر تولد حركه بعد حركه و تولد سكونه فى المقصد و أبو هاشم على أن المولد للحركه و السكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركه الرامى متأخره عن حركه الحجر المرمى لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامى إليه لاستحاله التداخل بين الجسمين و هو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحاله التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا و انتقال ذلك فى زمان واحد كما فى أجزاء الحلقه التى تدور على نفسها بل الأمر كذلك و إلا لزم الانفصال و إن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر و لهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركه و السكون قد يكون هو الحركه و قد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفه من الحركات و غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركه لأنه السبب القريب لها و بعضها بشرط كتوليد أوضاعا مختلفه للجسم بشرط حركاته و كتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه و كتوليد للألم بشرط توليده تفرق الاتصال و الأصوات بشرط توليده المصاكه.

هذا تقرير مذهبهم فى الميل و أما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق فى المواضع التى ذكرناها و أنه مما يشتد و يضعف و الشده و الضعف يوجبان تبدل الشىء لذاته فالميل غير ضرورى البقاء فى كل جسم بشخصه و إنما الباقي فى كل جسم شخصى هو الطبيعه الجوهرية المقومه له و أما الذى استدل به بعض العلماء على بقاء الميل فى حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك و المدافع إليه- و المدافع هو بعينه الموصل إليه و يمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضى وجود الميل إلى آن الوصول و لا يقتضى بقاءه كما لا يقتضى بقاء الحركة بل استحالتها لأن المستدعى للميل و الحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعاً كان أو قسراً أو إرادته و هو غير باق فى زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادى عشرها أن الميل هيئه قاره

و إن وقع فى بعض أفرادها تدريج و ليس كالحركة التى لا يتصور إلا تدريجاً لشيء كالأين و الكم و غيرهما و ذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمه فى الحدوث و الموجود فى حد غير منقسم كان موجوداً فى آن و إن استمر قبله أو بعده أيضاً.

و ثانى عشرها أن لا تفاعل بين الثقل و الخفه

إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز و الخفه إلى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.

و قد علمت أن السكون الذى بين حركتى الصاعده و الهابطه إنما حصل من تفاعل بين الطبيعه و الميل القسرى الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعلمان جميعاً فى ذلك الزمان إلا فى الطرفين ففى آن أوله كان آخر زمان الميل القسرى و قد قاومته الطبيعه حتى أزالته و فى آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعى و قد أحدثته الطبيعه بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسرى

فصل (٦) فيما يظن دخوله فى الكيفيات اللمسيه و ليس منها

فمن ذلك الخشونه و الملاسه و الصلابه و اللين و إنما يقع الاشتباه فى مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض فالخشونه اختلاف الأجزاء و الملاسه استواؤها و هما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابه أو لين أو حراره أو بروده أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركه مع تغير فى سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصه بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به - فاللين عباره عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمى و هو عدم الانغمار و بعضها وجودى فمنه المقاومه المحسوسه و منه بقاء الشكل و ليست الصلابه شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومه فلو كانت صلابه كان الهواء الذى فى الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابه بل الصلابه هى الاستعداد الطبيعى نحو اللانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابه و اللين من باب الكيفيات الاستعداديه.

و أما سائر الكيفيات الحاصله بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعنى الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعیه.

و أما الكيفيات المدوقه و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المدوق تلو الملموس - لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصره بهذا الموضع - استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضه العلم و إكمال الوجود

الباب الثالث فى الكيفيات المبصره و فيه فصول

فصل (١) فى إثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقه للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما فى قوس قزح و الهاله غيرهما فإن البياض إنما يتخيل من مخالطه الهواء- للأجسام الشفافه المتصغره جدا لكثرة السطوح المتعاكسه عنها النور بعضها من بعض كما فى الثلج فإنه لا سبب هناك إلا مخالطه الهواء و نفوذ الضوء فى أجزاء صغار جمديه و كثره انعكاساته و كما فى زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافى- و أما السواد فمن عدم غور الضوء فى الجسم لكثافته و اندماج أجزائه.

و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور و السواد إلى الظلمه و باقى الألوان متخيله من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء و ربما يسند السواد إلى الماء نظرا إلى أنه يخرج الهواء فلا- يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح و لأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد- و المحققون على أنها كيفيات متحققه لا- متخيله و إن كانت متخيله فى بعض المواضع أيضا- و ظهورها فى الصوره المذكوره بتلك الأسباب لا ينافى تحققها و حدوثها بأسباب أخرى- التى هى باستحالات المواد.

[كلام الشيخ فى ذلك]

و اعلم أن الشيخ ذكر فى فصل توابع المزاج من ثانيه الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا- و لكن فى مقاله الثالثه من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا- شك فى أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون و لكننا ندعى أن البياض قد يحدث من غير هذا

الوجه بوجهه- أحدها كما فى البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا و هوائيه بل أخرجت الهوائيه عنه و لهذا صار أثقل.

و ثانيها كما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل فى غايه الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج فى ماء طبخ فيه القلى و يبالغ فى تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يصير فى غايه الإيباض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإيباض فليس إيباضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء و إلا لم يجف بعد الإيباض و كما فى الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق و التصويك مع أن تفرق الأجزاء و مداخله الهواء فيه أظهر.

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تاره من البياض إلى الغبره ثم العوديه ثم السواد و تاره إلى الحمرة ثم القتمه ثم السواد و تاره إلى الخضره ثم النيليه ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن فى تركيب السواد و البياض إلا الأخذ فى طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشده و الضعف لهما.

و رابعها انعكاس الحمرة و الخضره و نحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر و الأخضر و غيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربه.

هذا تلخيص ما أفاده فى الشفاء و دلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطه الهواء للأجزاء الشفافه مع أن فى كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركيب السواد و البياض على أنحاء مختلفه و أن يقع انعكاس السواد عند الامتراج لا عند الانفراد.

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكوره أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤيه لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقه فنسبه إلى السفسطه حاشاه عن ذلك.

و منهم من نفى البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا- ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوانه على سبيل الاستحاله فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوانه على سبيل الانصبغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوه قابضه فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذه و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنينخ مصعد و ذلك يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن ماده البياض تقبل الألوان و ماده السواد لا تقبلها فدل على أن ماده البياض عاريه عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا و التخيلي لازما لزوال سبب الأول و لزوم سبب الثاني.

أقول لا- شبهه في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فماده البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر و كذا في السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلاخ الشىء و عدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب و جودى ينسلخ و رب عدمى لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودى و لا ينسلخ العدمى.

و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان و كل ما يقبل الشىء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

و الجواب أن الصغرى كاذبه لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذى فيه فلا- يلزم إلا- عراؤه عن غير ذلك البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعليه منعنا الكبرى

و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشىء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو منفسخ بأن
القضيه مشروطه فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا و ذلك حق.

تمه-

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى أو نضج طبيعى - و بالجمله باستحاله للماده فهو لون طبيعى و كل ما
يحدث دفعه فى محل و إن كان بعد حركه مكانيه فهو لون غير طبيعى كالألوان و القزحيه و الزجاجيه و ألوان المسحوقات
المشفه كالجمد المكسور بأجزاء صغيره و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال الماده و الآخر من تعينات
النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كيفيتين حقيقتين - منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقى بالتركيب و ذكروا فى بيانه
وجوها ضعيفه.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هى السواد و البياض و الحمره و الصفرة و الخضره و البواقى بالتركيب بحكم المشاهده
و لا يخفى أن المشاهده إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا
التركيب و لا يكون له حقيقه مفرده فلا

فصل (٢) فى النور المحسوس

و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود

بل

نفسه فيكون حقيقه بسيطه كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقليه و نفسيه و جسميه و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشده- و ما سواه أنوار متناهيه الشده بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقليه لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفه فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانيات كما بيناه في شرحنا لحكمه الإشراق و إن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلّفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسه.

و منهم من زعم أنه جوهر جسماني

لكن ينبغي على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة و بالاستحاله بل يقع دفعه من المبدأ الفياض في محل قابل إياه إما بمقابله نير و إما بذاته و كذا ينبغي على من يزعم أنه جسم أن يدعن أنه ليس من الأجسام الماديه المشتمله على قوه استعداديه تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعاليه- كالرطوبه و اليبوسه و الثقل و الخفه و اللين و الصلابه و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعليه المقتضيه لتلك الانفعالات كالحراره الموجه للحركه إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبروده الموجه للثقل و الكثافه و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنه دفعه بلا استحاله و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضى ء و يتصل بالمستضى ء و ذلك ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئه أجرام كوكبيه دائمه الإناره لا ينفصل أجزاءها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمه التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيله غذائيه كائنه فاسده و ذلك محال من الفلكيات و أما الذي ذكر في كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصره أجساما فوجه

الأول أنه لو كان النور جسماً متحركاً لكانت حركه طبيعیه و الحركه الطبيعیه إلى جهه واحده دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم فى كل جهه كانت له.

و الثانى أن النور إذا دخل من الكوه ثم سدناها دفعه فتلك الأجزاء النورانيه إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت فى البيت أو يخرج.

فإن قيل إنها خرجت عن الكوه قبل انسدادها فهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقاً عليه بالذات أو بالزمان و إن بقيت فى البيت فيلزم أن يكون البيت مستتيراً كما كان قبل السد و ليس كذلك و إن لم يبق فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما و هو معلوم الفساد.

و الثالث أن كونها أنواراً إما أن يكون عين كونها أجساماً و إما أن يكون مغايراً لها و الأول باطل لأن المفهوم من النوریه مغاير للمفهوم من الجسمیه و لذلك يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حامله لتلك الكيفیه تنفصل عن المضىء و تتصل بالمستضىء فهذا أيضاً باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسه أو غير محسوسه فإن لم تكن محسوسه كانت ساتره لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترها لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد إظهاراً.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستتير وجه الأرض كله دفعه و من البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض فى تلك اللحظه اللطيفه - لا سيما و الخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول و هذه الوجوه فى غايه الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمه الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسماً لا يستلزم كونه متحركاً و لا كون حدوثه بالحركه بل مما يوجد دفعه بلا حركه.

و أما الوجه الثانى فلنائل أن يقول إن قيام المجعول بلا ماده إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضه فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضه فينعدم المفاض بلا ماده باقيه عنه لأن وجوده لم يكن بشركه ماده فكذا

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضه ينعدم الشعاع عن البيت دفعه و لا فرق فى ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا و السر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهه انفعال ماده- و شرکه الهيولى كسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لذلك لا ينعدم شىء منها دفعه- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلى إلا بعد زمان و عقب استحالته.

و أما الذى ذكره ثالثا فجوابه أن المغايره فى المفهوم لا- تنافى الاتحاد و العينيه فى الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكره مغالطه من باب الاشتباه بين مفهوم الشىء و حقيقته و إلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجوديه غير المفهوم من الجسميه- و لذلك يعقل جسم معدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفه قد تكون فى الأعيان ذاتا واحده من غير تعدد فى وجودها و أما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافه لا على مجرد الجوهرية و الجسميه

فصل (٣) فى حقيقه النور و أقسامه

النور غنى عن التعريف كسائر المحسوسات و تعريفه بأنه كيفيه هى كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفيه لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشىء آخر- تعريف بما هو أخفى و كأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه كيفيه اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عباره عن ظهور اللون فقط(١) و قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمه و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

١- اعلم أن القول السابق الذى فى الفصل الأول كان لإنكار اللون و هذا القول لإنكار الضوء فافهم، جلوه

القرب و البعد عن الطرفين فإذا أُلِف الحس مرتبه من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناك بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس فى الظلمه.

فزعم أنها كيفيه زائده و لذلك إذا قوى البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبه لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبه لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها و ذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه فى نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه فى الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوى فى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف فى أن النور كيفيه زائده على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبه و الثانى باطل و إلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقوله المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصرى مما ينفع عن الضوء و يتضرر بالشديد منه حتى يبطل و الأمور الذهنيه لا- يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عباره عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقى الكلام فى أنه عين اللون أو غيره و قد تكلمنا فى ذلك فى تعالينا على ضوابط الإشراقين عند مقاوماتنا للوجوه التى ذكرت هناك حتى استقر الرأى على أن النور المحسوس بما هو محسوس عباره عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس فى غير هذا العالم و أما الذى فى الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

اللون و الذى وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجهه مقدوحه- الأول أن ظهور اللون إشاره إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفه نسبيه أو غير نسبيه و الأول باطل لأن النور إما أن يجعل عباره عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- و الأول يقتضى أن لا يكون مستتيراً إلا- فى آن تجدده و الثانى يوجب كون الضوء نفس اللون فلا- يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفيه ثبوتيه زائده على ذات اللون و سموه بالظهور فذلك نزاع لفظى و إن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبيه فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحاله النسبيه.

و الثانى أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضداً لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمه.

الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذى لا يكون مضيئاً و كذا سائر الألوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء و البلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.

الرابع أن الجسم الأحمر مثلاً- المضىء إذا انعكس منه إلى مقابله فتاره ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تاره ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجا.

فإن قيل هذا البريق عباره عن إظهار اللون فى ذلك القابل.

فنقول فلما إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه و أبطله و أعطاه لون نفسه.

أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عباره عن وجوده و هو صفه حقيقيه من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوه المدركه و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم و لكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهيه و الوجود فى كل شىء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمه عباره عن عدم ذلك الوجود بالكليه و

الظل عبارته عن عدمه في الجملة و اللون عبارته عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النورى و حامل عدمه على أنحاء مختلفه و قد مرت الإشاره إلى ضعف الأدله المورده على إبطال كون الألوان غير زائده على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمه و الألوان مختلفه.

و أما الوجه الثانى فهو أيضا مندفع بما مهدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفه شده و ضعفا و مع الاختلاف بالشده و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيره تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و عارضها و أعداد من الظلمه أعنى عدم ملكه النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و فرعها فإن هذه الألوان أمور ماديه فى الأكثر أو متعلقه بها و الماده منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانيات- فليس بعجب أن يحصل من ضرور تركيبات النور بالظلمه هذه الألوان التى نراها فيقع تلك الأقسام فى محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابله المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهيه لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهيه ليلزمه أن لا- يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفه الأحكام و بعضها أمور متضاده لكن بما هى ألوان لا بما هى أنوار كما أن الموجودات متخالفه الأحكام و بعضها أشياء متضاده لكن بما هى ماهيات لا بما هى موجودات مع أن الوجود و الماهيه واحد و كذلك النور و اللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكى.

و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه و كذا الوجه الرابع بأدنى أعمال رويه فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شىء و قد يكون لشده اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضىء الملون قد يكون ضوءه فقط و ذلك

عند قصور (١) الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد يكون كلاهما لقوتهما و قوه استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضى ء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون و ضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبه وضعيه مخصوصه بينهما له إليهما لا- اللون و الضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (٢) في الفرق بين الضوء و النور و الشعاع و البريق و الظل و الظلمه و في أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

إشاره

ضوء المضى ء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء و إلا فعرض كالقمر و يسمى نورا آخذا من قوله تعالى هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا أَي ذات ضياء و ذا نور و اللمعان هو النور الذى به يستر لون الجسم و هو أيضا ذاتى و عرضى و الأول يسمى شعاعا و الثانى كما للمرآه يسمى بريقا و ربما يسمى العرضى الحاصل من مقابله المضى ء لذاته كنور القمر و نور وجه الأرض الضوء الأول- و إن كان من مقابله المضى ء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابله الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثانى و الثالث و هكذا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضى ء بالذات و يسمى ظلا أولا و ثانيا و هكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبته- إلى أن ينتهى الضوء بالكلية و ينعدم فيسمى ظلّمه و هو عدمى لأننا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها فى الظلمه لا ندرك شيئا فوجب أن لا يكون كيفيه من الجسم المظلم و لأننا لو قدرنا خلوا

١- يعنى أن القصور يوجب ضعف اللمعان الواقع على المقابل و هو يوجب عدم ظهور اللون فتأمل، إسماعيل

الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى و لا إضافة قوه إمكانية لم يكن حاله إلا هذه الظلمه و متى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضا(١).

و اعلم أن الألوان غير موجوده بالفعل فى حال كونها مظلمه عند الشيخ و أتباعه- و الدليل عليه أنا لا نراها فى الظلمه فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثانى باطل فإن الظلمه عدميه و الهواء نفسه غير مانع من الرؤيه كما إذا كنت فى غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفه فإذا صار المرئى مستنيرا رأيتة و لا يمنعك الهواء الواقف بينه و بينك و ربما يقال هذا التريد غير حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤيه.

و يدفع بأن اللون إذا كان فى نفسه من الكيفيات المبصره فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركا و إلا لم يكن فى نفسه مرئيا.

و لقائل أن يقول لا- شك أن اللون له ماهيه فى نفسه و له إنه يصح أن يكون مرئيا- فعمل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.

و بالجمله للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولى أن يجعل هذه المسأله متفرعه على مسأله كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حاله الظلمه و إن كان غيره أمكن أن يكون موجودا فى تلك الحاله و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنيب-

ربما يظن أن الظلمه من شرائط رؤيه بعض الأجسام كالأشياء التى تلمع بالليل و

١- هذا الكلام يشعر بظاهره على أن تقابل الظلمه مع الضوء تقابل السلب و الإيجاب لا تقابل العدم و الملكه كما هو المذكور فى كلام غيره فتبصر، إسماعيل

نفى الشيخ ذلك و قال لا يمكن أن يكون الظلمه شرطا لوجود اللوامع مبصره و ذلك لأن المضى ء مرئى سواء كان الرائى فى الظلمه أو فى الضوء كالنار نراها سواء كانت فى الضوء أو فى الظلمه و أما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها فى الظلمه لأنها متى طلعت لم تبق الظلمه و أما الكواكب و اللوامع فإنما ترى فى الظلمه دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوءها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوى لا جرم لا ينفعل عن الضعيف و أما فى الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوءها فلا جرم ترى.

و بالجمله فصيروتها غير مرئيه ليس لتوقف ذلك على الظلمه بل لما ذكر فظهر أن الظلمه ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع فى الكيفيات المسموعه و فيه فصول

فصل (١) فى عله حدوث الصوت

علته القريبه تموج (١) الهواء و سبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقاره و قلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهه انقلاب الهواء من القارح- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن يتقاد للشكل و الموج الواقعين فى المتقارب و هكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهى ذلك إلى الهواء الذى عند الصماخ و ليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

١- و إنما جعل التموج سببا قريبا للصوت لكونه دائرا معه وجودا و عدما ٩٧ و قال الإمام- الدوران لا يفيد إلا الظن و المسأله مما يطلب فيه اليقين و أجيب بأن استقراء الجزئيات مع الحدس القوى يفيد الجزم بكون الصوت معلولا- لتموج الهواء على وجه مخصوص فتدبر، إسماعيل

الناس و لا نفس القلع و القرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده و القلع و القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شىء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و أيضا الشىء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع و يجهل كونه صوتا و قد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهوله فهي غير الصوت

فصل (٢) فى إثبات وجود الصوت فى الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له فى الخارج بل إنما يحدث فى الحس من ملامسه الهواء المتموج و استدلوا على ذلك بأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا و معلوم أن أثر الجبهه لا يبقى فى المتموج الذى عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجيه حيث هى فيكون موجودا خارج الصماخ.

و اعترض بأننا إنما ندرك الجبهه لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجبهه و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد فى الإذن الأيمن و له شعور بالجبهه و الثانى بأنه باطل و إلا لما كنا ندرك التفرقه بين البعيد القوى و القريب الضعيف و لكننا إذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوه و الضعف و جب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حاله إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئه الصوت و شكل التموج(١) و إن كانا موجودين عند السامعه لكن صفتي القرب و البعد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شىء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شىء مما يمكن للنفس إدراكه بشىء من الحواس من الهيئات و مقادير الأبعاد بينها و الجبهه التى لها و غيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (٣) فى سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحده صلابه المقروع و ملاسته فى بعض الأجسام و قصره و شده انحرافه فى بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ فى بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئه- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة و هى الزيريه و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هى البميه و كلتاهما محتمله للزياده و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج و قاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد و ينصرف إلى جانب الخلف و يكون

١- أقول ما ذكره من التحقيق يقتضى أن لا- يتوقف سماع الصوت على وصول حامله إلى الصماخ لأن الصوت إذا حصل فى الهواء بسبب التموج المخصوص و النفس متعلقه بالهواء المتصل بالبدن و لو تعلقا بالعرض يجب أن تدرك النفس بحاسه السمع الصوت و لأن المفروض أن كون هذا التعلق كاف لإدراك النفس بشىء من الحواس ما أحدث فى ذلك الهواء مما يمكن إدراكه للنفس بشىء من الحواس- و الصوت كذلك إلا- أن يقال إن الصوت ليس مما يمكن دركه للنفس إلا- بعد وصول حامله إلى الصماخ فتدبر، إسماعيل ره

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكره المرمى بها إلى الحائط أن يرجع القهقري- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طئنا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفيه بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحده و الثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفيه العارضه هي الحرف في عبارته الشيخ و معروضها في عبارته جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض في عبارته بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبه تلك الهيئه إلى أصل الصوت كنسبه الفصل إلى الجنس لا كنسبه العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن و قيد المماثله بالحده و الثقل أي الزيريه و البميه احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحده و الثقل ضروره و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسموعه لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنه و البحوحه.

بقي الكلام في دلاله قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و في أن الحده و الثقل من المسموعات دون الغنه و البحوحه.

قال بعض العلماء و الحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنه و البحوحه و غيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس و لا خفاء في أن هذا التعريف و أمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهيه الواضحه عند العقل و تنبيه على خواصها

فصل (٤) فى تقسيم الحروف إلى صامت و مصوت و إلى آنى و زمانى

الحركات الثلاث تعد عندهم فى الحروف و يسمى المصوته المقصوره و الألف و الواو و الياء إذا كانت ساكنه متولده من حركات تجانسها أعنى الألف من الفتحة- و الواو من الضمه و الياء من الكسره يسمى المصوته الممدوده و هى المسماه فى العريه بحروف المد و اللين لأنها كانت مدات للحركات و ما سوى المصوته يسمى صامته و يندرج فيها الواو و الياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمه و قبل الياء كسره.

و ليست الألف إلا- مصوتا و إطلاقها على الهمزه بالاشتراك الاسمى و ليس المراد بالحركه و السكون هاهنا ما هى من خواص الأجسام بل الحركه عباره عن كيفية حاصله فى الحرف الصامت من إماله مخرجه إلى مخرج إحدى المدات فالى الألف فتحه و إلى الواو ضمه و إلى الياء كسره و لا خلاف فى امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف فى أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عباره عن مده متولده من إشباع حركه تجانسها فلا- يتصور إلا- حيث قبلها صامت متحرك و هذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن و إن كان مرفوضا فى لغه العرب و ينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آنى و زمانى لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزمانى و إن لم يكن كالطاء فآنى.

و إنما يوجد فى أول زمان إرسال النفس كما فى طلع أو فى آخر زمانه كما فى غلط و ما وقع فى وسط الكلمه يحتمل الأمرين و عروض الآنى الصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطه للخط و من الآنى ما يشبه الزمانى كالحاء و الخاء و نحوهما- مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد متماثله و لا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.

و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا و مع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

و الثانى مثل لا و لو و لى و قد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل و بع لمماثلته المقطوع الممدود فى الوزن.

و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة و عشرين فى لغة العرب و ما سواها فى بعض اللغات اختلاف بالنوع فهى أنواع متخالفه يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفه أو مشخصه أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه و غير ذلك و أما التشخيص فككون هذا الباء الذى يتلفظ به زيد الآن أو فى وقت آخر و يتلفظ به عمرو فى وقت مخصوص و وضع مخصوص و إيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعه

الباب الخامس فى الكيفيه المدوقه و المشمومات و فى إثبات عرضيتهما و فيه فصول

فصل (١) فى الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمه الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيج و هو إما عادم الطعم حقيقه و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شىء يغوص فى اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل فى تحليله و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوى و أما الذى له طعم فبسائط الطعوم الحاصله فى أفراده تسعه أقسام- الحرافه و الملاحة و المراره و الدسومه و الحلاوه و التفه و العفوصه و القبض و الحموضه- و ذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفه أو معتدله و الفاعل

فى الثلاثة إما حراره أو بروده أو قوه معتدله بينهما فالحرار إن فعل فى الكثيف حدثت المراره و إن فعل فى اللطيف حدثت الحرافه و إن فعل فى المعتدل حدثت الملوحة- و البارد إن فعل فى الكثيف فالعفوصه و فى اللطيف فالحموضه و فى المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل فى اللطيف حدثت الدسومه و فى الكثيف الحلاوه و فى المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المراره ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبه بارده لأن سبب حدوث الملح مخالطه رطوبه مائيه قليله الطعم أو عديمته أجزاء أرضيه محترقه يابس المزاج مره الطعم مخالطه باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر فى السخونه أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك يكون الفواكه الحلوه- أولا فيها عفوصه شديده التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضه مثل الحصرم و فيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصه ثم ينتقل إلى الحلاوه و العفص و القابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المراره و القبض فى الحضض و يسمى البشاعه و كاجتماع الحلاوه و الحرافه فى العسل المطبوخ و كاجتماع المراره و الحرافه و القبض فى الباذنجان و كاجتماع المراره و التفه فى الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفيه الطعيمي و من التأثير اللمسى واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطه بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجمله حرافه و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضه و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصه و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمه من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

فصل (٢) فى الروائح المشمومه لىس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثه

أحدها جهه الإضافه إلى موضوعاتها كرائحه المسك و رائحه العنبر و رائحه السرجين.

و ثانيها من جهه الموافقه و المخالفه كما يقال طيبه و منتنه من غير تحصيل معنى فصلى فيهما.

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحه حلوه و رائحه حامضه- كان الروايح التى اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها و يعرف فهذا آخر الكلام فى أحوال الكيفيات المحسوسه تبعاً لما ذكر فى كتب القوم كالشفاء و غيره.

و أما الكلام فى كيفيه الإحساس بها فسيأتى فى القسم الثانى لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانيه و لنا فى هذه الكيفيات المحسوسه كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و إثبات أن لها كينونه صوريه بلا- ماده فى عالم آخر غير عالم الأضداد و الاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانيه عند المفارقة عن هذه الأجساد

القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى للكيف القوه و اللاقوه و فيه فصول

فصل (١) فى أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفيه ثلاثه

الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالمراضيه و اللين و يسمى باللاقوه.

و الثانى استعداد شديد على أن لا يفعل كالمصحاخيه و الصلابه.

و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعيه و هذان القسمان يسميان بالقوه أما المعنى المحصل الذى يشترك فيه هذه الثلاثه و يكون تمام الأمر المشترك الذاتى لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف و جنسا لهذه الثلاثه فقد ذكر أمران - أحدهما أنه استعداد جسمانى كامل نحو شىء من خارج.

و ثانيهما أنه المبدأ الجسمانى الذى به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثانى أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثه لأن الفاعل و المنفعل يشتركان فى أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوه على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوه للمقاومه يترجح بها حدوث المقاومه و القوه على الفعل كذلك و الأقسام الثلاثه المشتركة فى كونها مبادئ جسمانيه لحدوث حوادث مترجحه بها.

قال الشيخ فى قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفيه العامه فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهه من الجهات لا- القوه التى هى فى الماده الأولى و لا قوه الجواز فإن كل إنسان بالقوه صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوه بحكم الجواز الطبيعى - وافر من جهه أحد طرفى النقيض فلا يكون فى قوه الشىء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحه أو يرجح - لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاخيه و الممراضيه و الهيئه الصارعيه و الهيئه الانصراعيه و الصلابه المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف فى أن القوه على الانفعال و القوه على المقاومه داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوه على الفعل هل هى داخله تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجهما منه و هو الحق كما سيظهر لك و جهه فإذا أريد تلخيص معنى

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفيه بها يترجح أحد جانبي القبول و اللاقبول لقابلهما.

و أما بيان أن القوه على الفعل لا تصلح أن تكون داخله تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولاً إلى أن يعرف أصلاً كلياً و هو أن جهات الفعل دائماً يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقه فلها اقتضاء أثر إذا خلى و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا- يحتاج في فعلها إلى قوه زائده عليها و إذا فرض إضافه قوه أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعله لها بل قابله إياها و إذا اعتبرت الذات و القوه معا كان المجموع شيئاً آخر إن كان له فعل كان فعله لازماً من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل و لو فرض ذلك الاستعداد للفاعليه له كان يلزمه أولاً قوه انفعاليه لحصول ما يتم به كونه فاعلاً فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقه لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليه استعداد بل للمفعليه أولاً و بالذات و للفاعليه بالعرض - فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوه و لا استعداد بالذات لكون الشئ فاعلاً بل إنما القوه و الاستعداد للانفعال و لصيروره الشئ فاعلاً لشيء بعد أن لم يكن

فصل (٢) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعه في هذا الباب داخله من حيث إن لا ينصرع أو من حيث ينصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المثونه في دفع الشك خفيفه و يكون هذا الجنس هو تأكيد أحد طرفي ما عليه القوه الانفعاليه في أن ينفع و أن لا ينفع لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب و إن كان من حيث ينصرع فإن الشبهه الأولى تتأكد و كأنك قد فهمتها و لسنا نغنى بالقوه المصراعيه القوه الأولى المحركه النفسانيه التي هي جوهر لا يقبل الأشد و الأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهه مواتاه

الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء و الفهم إلى النفس الناطقه.

فقول الآن المصارعه يجب أن يعلم أنها متعلقه بأمور ثلاثه أمر فى البدن و أمر فى القوه المحركه و أمر فى القوه الإدراكه أما ما يتعلق فى القوه الإدراكه فهى معرفه ما صناعيه بحبل المصارعه كمعرفه صناعه الرقص و الضرب بالعود.

و بالجمله فهو من أصناف المعرفه بكيفيه أفعال تتعلق بالحركه كصناعه البناء و الكتابه و أما ما يتعلق بالقوه المحركه فهو ملكه يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض فى المصارعه فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملكتان إن قويتا و تمكتنا و ليسا من الأمور البدنيه الصرفيه.

و أما الثالث و هو الباقي فهو أمر بدنى يقوى و هو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهه و تقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفى ما عليه القوه بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمراضيه أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه و هذا كالمصحاقيه.

و بالجمله فإن هذه القوه إما أن يستكمل آخذة نحو التغير عن حاله الطبيعيه الملائمه و هو اللاقوه و إما أن لا يتغير عنها و هى القوه الطبيعيه انتهى.

و ربما قيل إن القدره على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدره و اعتبار من حيث إنها قدره شديده و من حيث إنها فاعله بسهولة فهى من حيث إنها قدره فهى من الحال أو الملكه و من حيث إنها شديده أو فاعله بسهولة فهى من هذا النوع.

فأجيب كما فى الشفاء بأن الذى فيه قوه أن ينصرع أشد ففيه قوه الصرع حاصله لكنها ضعيفه و الذى فيه قوه الصرع أشد ففيه قوه الانصرع حاصله لكنها ضعيفه ففى كل منهما قوه الأمرين حاصله و لكنها فى أحدهما أقوى و فى الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون فى الماهيه أو فى العوارض فإن كان فى الماهيه وجب أن لا يكون شدة القوه خارجه عن ذات القوه فإن الشىء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشده موجودا آخر بل القوه القويه

موجود واحد و هو بماهيته الوجدانيه مخالفه للقوه الضعيفه فإذا كانت تلك الحقيقه داخله فى أحد الجنسين امتنع دخولها فى الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما فى العوارض فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فالأنه يلزم أن يكون قوه واحده باقيه يعرض له الشده لا لقوه أخرى انضافت إليها بل كيفيه غير القوه تقارن القوه فيصير بها أشد تأثيرا و فعاله و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوه القويه إذا كانت من نوع القوه الضعيفه و القوه الضعيفه غير داخله فى هذا القسم من الكيفيه فالقوه القويه غير داخله فإن مثل الشىء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشىء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحراره لها قوه شديده على الإحراق- فلو كانت داخله فى هذا الباب مع دخولها فى الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوه الشديده غير داخله فى هذا الجنس

فصل (٣) فى تحقيق أن اللين و الصلابه من أى جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشاره فى قسم الكيفيات اللسيه إلى أن أحدهما أعنى الصلابه استعداد طبيعى نحو اللانفعال و الآخر أعنى اللين استعداد طبيعى نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه ثلاثه أشياء أحدهما عدمى و الآخران وجوديان أما العدمى فهو اللانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومه المحسوسه و الثانى بقاء شكله على ما كان عليه و ذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه عله الأمرين الوجوديين و عله الوجودى

وجودى فذلك الاستعداد أمر وجودى.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارته عن حركته فى سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه و استعدادة لقبول الحركة لأنه جسم طبيعى و استعدادة لقبول ذلك الشكل لأنه متمم و إذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كميته هو العلة لهذه القابلية امتنع أن يكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشئ لا يكون بعلة أخرى و إذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائده و جب أن يكون الاستعداد نحو الانفعال لعله وجوديه أو يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التى هى علة للاستعداد و لا أيضا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال عله وجوديه حتى يكون زوالها عله الاستعداد للانفعال فالاستعداد للانفعال أمر وجودى فمن هذه المعانى يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المحصلة - قد يكون بأمور عدميه أو نسبيه أو بشئ يكون تحت جنس آخر و ما نحن فيه أى كون الصلب بحيث لا - ينغمر تعريف الأمر وجودى بصفه عدميه و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقوله أخرى و هى بمقوله أن ينفع فكون اللين و الصلابه وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية أعنى القوه و اللاقوه لا ينافى تعريف أحدهما بعدمى و الآخر بوجودى من مقوله أخرى.

و أما قول القائل أن عله قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هى كونه جسما متمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسميه الطبيعیه مع المقداريه يكفى لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل و هى الانغمار و إن كفى لقبول مطلق الحركة و مطلق الشكل فإذا لم يكف الجسميه مع المادة الأولى و الكميته للانغمار فلا بد هاهنا من حاله وجوديه أخرى هذا ما سنح لى فى دفع الإشكال.

لكن بقى شئ آخر و هو أن الاستعداد و اللا استعداد أمور عقليه كالإمكان و الامتناع و الوجوب و نظيرها فهى إما عدميه أو إضافيه و الإعدام ليست تحت مقوله و الإضافات تحت

مقوله الإضافه.

فبقى الكلام فى أمور هى مقتضيه لعدم أو إضافه لكن نعلم بالضروره أنه إذا حصلت الجسميه مع بعض الكيفيات الجسميه كالحرارته و البروده و الرطوبه و اليوسه حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم يكن كيفيه وجوديه أخرى يسمى الاستعداديه و ليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون ماده بحيث يكون الإمكان الذى فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفيه أو شدة كيفيه حصلت فيها حاله غير الإمكان و الجواز العقلى لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان و غير نفس الكيفيه و لا داخله فى باقى المقولات

القسم الثالث فى الكيفيات التى توجد فى ذوات الأنفس

إشاره

و هى على الجملة منقسمه إلى الحال إن لم تكن راسخه و إن كانت راسخه سميت بالملكه - قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإن الأمر النفسانى فى ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكه فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكه كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغى أن ينظر فى أمر الحال و الملكه فى باب العلم فإن الحال هو الصوره الحاصله و هى من الأعراض التى موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكه فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلى و به يصير جوهرها فعلا لمثل تلك الصور و أمثالها و الفاعل كيف يكون متحد الهويه مع المفعول كيف و هذا الاستحكام كماله لما كان أولا حالا غير مستحكم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.

و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكه يدخل فيه قوه ما أو قدره ما فحصول الصوره العلميه

الثابته لنفوس الأفلاك و غيرها من الصفات كالقدره و الإراده التى لها و كذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخرى الحكماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائده فيها يخرج عن الحال و الملكه لأنها ليست سريعه الزوال و لا بطيئه الزوال و ليست قوه قريبه و لا بعيده بل فعل مجرد لصور حاصله و ليست أيضا داخله فى سائر الكيفيات الاستعداديه و لا المحسوسه و لا التى فى الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم فى تقسيم الكيف إلى أنواع محصوره فى الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانيه بكمال غير محسوس- و لا يؤخذ فى حد الملكه القوه و القدره بل هيئه ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال إما حال أو ملكه أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإراده الكليه لنفوس الأفلاك و صورها الثابته العلميه فيكون كمالا غير استعدادى يوجب ثابت لا يزول و يكون قسيم الحال و الملكه.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعنى الحال و الملكه (١) أنواع كثيره غير محصوره لكن المذكور منها فى كتب هذا الفن عدد قليل و أما فى كتب الصوفيه فعد من منازل السائرين و مقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمائه و نحوها فلنذكر من الأنواع التى جرت العاده بذكرها هاهنا كلا فى مقاله إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه و أحواله بابا على حده و أما سائر الكيفيات كالقوى و الأخلاق فها نذكرها فى فصول

فصل (١) فى القدره

قد مر تحقيق القدره فى البحث عن معنى القوه من أنها حاله نفسانيه

١- الفرق بين المنزل و المقام هو الفرق بين الحال و الملكه- S^{\wedge} أز در دوست تا بکعبه دل Z عاشقانرا هزار و یک منزل Z

فتأمل، إسماعيل

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلك هو العجز و كل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقاً أن يصح منه صدور كل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير البارى (١) جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدره التى فى الحيوان صفة إمكانية - متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و تركه لكن إذا ضمنت المشيه أى الإراده (٢) إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإراده إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقى التردد.

و أما القدره التى هى عين المشيه التى هى عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم - فهى خارجه عن حدود الإمكان بالغه إلى حد الوجوب كما فى البارى جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانيه التى إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها - و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقه السببيه و المسببيه بينها و ليست نسبة قدره الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبه أى الإمكان فقط لأنها كلها بقدره الله وجدت و وجبت - فقدرته تامه الفعل لأنها عين العلم و الإراده و قدره الحيوان ناقصه فلو كانت قدره الحيوان عين إدراكه و إرادته لفعل أو ترك لكنت تامه واجبه الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوه و كان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدره التى هى فى الحيوان إلى القدره التى معها العلم و الإراده نسبة النقص إلى الكمال و كل ما يوجد

-
- ١- و لا على البارى لأنه كما هو واجب بالذات كذلك واجب من جميع الجهات فينتهى عنه إلا أن تؤخذ بمعنى الإمكان العام و يكون تحققه فى ضمن البارى الوجوب الذاتى و من الممكن فى ضمن الإمكان الذاتى فتدبر، إسماعيل
 - ٢- و الحق أن الإراده لها حقيقه واحده لها درجات متفاوتة و مراتب مختلفه و لها بحسب كل درجه و مرتبه معنى يعبر به عنها و على هذا يكون جميع ما قيل فيها من التعريفات صحيحا بوجه - و سيأتى تحقيق ذلك فى فن الربوبيات إن شاء الله فليفهم، إسماعيل

فى الناقص يوجد فى التام إلا ما يرجع إلى القصور و الفتور من الأمور العدميه و الإمكانيه.

فلهذا يصح إطلاق القدره على ذات البارى جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن كانت المشيه عين قدرته و كذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم و إرادته و قدره و كلها موجوده بوجود وحدانى صمدى و لو كان الشرط فى القدره أن لا يكون عين الإراده و لا مستلزمه إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدره و لم يكن فيه المشيه لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشيه غير المشيه التى لوجود هذا المقدور و لم يكن هناك هذا المعنى العام للقدره بل معنى آخر خارجا بتمامه أو بعضه من المعنى الذى وقع التعريف به للقدره فإن التعريف المشهور شامل للقدره التامه و الناقصه جميعا و إذا شرط فيها كونها مع عدم الإراده أو إرادته العدم لزم كونها ناقصه فإن القدره إذا كملت جهات مؤثرته و مبدئته و جب أن يقترن بالإرادته و و جب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هى القدره التامه

فصل (٢) فى الإراده

و هى فى الحيوان من الكيفيات النفسانيه و يشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقه و هى تغاير الشهوه كما أن مقابلها و هى الكراهه تغاير النفره و لذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كريبه ينفعه و قد يشتهي ما لا يريد كأكلة طعام لذيذ يضره و فسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصه لأحد طرفى المقدور و قيل هى فى الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد و قيل إنها مغايره للشوق المتأكد فإن الإراده هى الإجماع و تصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريد و قد يريد ما لا يشتهي كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإراده ميل اختياري و الشوق ميل طبعى.

قيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادته المعاصى و لا يعاقب باشتائها و

هؤلاء جعلوا مبادئ الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسه التصور و اعتقاد النفع أو دفع الضرر و الشوق و الإجماع المسمى بالإرادة و القوه المحركه.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأكد و فى جعل القصد و الإراده من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضروره و مبادئ الأفعال الاختيارية ينتهى إلى الأمور الاضطرارية التى تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذه أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوه المحركه اضطرارا فهذه أمور مترتبه بالضروره و الاختيار فى الحيوان عباره عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عباره عن ذلك السبب للفعل كالقوه المحركه التى للأعضاء و أما إرادته الله فعند الحكماء- هو عباره عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف فى وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إرادته و العلم فىنا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاطئ جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمه و العين الذى علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلئ سببا لوجود الكائنات

فصل (٣) فى حد الخلق و أقسامه

الخلق ملكه يصدر بها عن النفس أفعال بالسهوله من غير تقدم رويه و ليس الخلق عباره عن القدره على الأفعال لأن القدره نسبتها إلى الضدين واحده كما سبق- و ليس أيضا عباره عن نفس الفعل لأنه عباره عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعه- من غير رويه كمن يكتب شيئا و لا يروى فى كتبه حرف حرف أو يضرب بالعود و لا يروى

فى كل نقره نقره بل ربما يتبلد فى فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس رويه بل شىء نسبته إلى الرويه كنسبه الطبيعه إلى الفكر و الطبيعه شىء مخالف للرويه و إن لم يكن يخالف العلم فى كثير من الطبائع كالتبائع الفلكيه إذ طبيعتها عين العلم و الشعور بلا رويه و الخلق كأنه شىء متوسط بين الطبيعه و هذه الإراده الفكرية و كأنه أمر حاصل عقيب تعمل و اكتساب فليس للأفلاك و المبادئ خلق بل مبادئ أفعالها كلها طبيعه أو عقل و ليس الخلق أيضا يلزمه المبدئيه للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبه و رويه و كذلك ملكه العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير رويه.

و اعلم أن كل حال و ملكه فهو صفة وجوديه لا محاله و كل صفة وجوديه فهى من حيث إنها صفة وجوديه كمال سواء سميت فضيله فى العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيله لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصه بنفوس شريفه و بعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هى الفضائل للقوه العاقله التى للإنسان و أضدادها هى الرذائل لها و ما من رذيله للنفوس الإنسانيه كالشره و الفجور و التهور و الجربزه إلا و هى فضيله لبعض النفوس السافله فإن إفراط الشهوه كمال للبهائم رذيله للإنسان لمكان نفسه الناطقه.

و اعلم أن الحكمه بمعنى إدراك الكليات و العقليات الثابته الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيله فى المتوسط لا فى الطرفين.

أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعنى ملكه العلم الذى هو أصل الفضائل - و أما تفريطها فلأن عدمها بالكليه أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقى و هو الكمال العقلى.

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانيه و الأخلاق الإنسانيه التى هى مبادئ الأعمال

الحسنه ثلاثه الشجاعه و العفه و الحكمه و مجموعها العداله و هذه الحكمه غير الحكمه بالمعنى الأول التى إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

أما الشجاعه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال التهور و الجبن- و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما العفه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الفجور و الخمود و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما الحكمه فهى الخلق الذى يصدر عنه الأفعال المتوسطه بين أفعال الجربزه و الغباوه و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمه العمليه المذكوره هاهنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمه النظرية حيث يقال إن الحكمه إما نظريه و إما عمليه و ذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمه العمليه خلق نفسانى يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزه و الغباوه.

و أما إذا قالوا الحكمه منها ما هو نظرى و منها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزءاً من الفلسفه بل التى هى إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفه الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هى و ما هى و ما الفاضل منها و ما الردى منها و معرفه كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفه السياسات المنزليه و المدنيه- و بالجملة معرفه الأمور التى لنا مدخلية فى إدخالها فى الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفه ليست غريزيه بل متى حصلنا كانت حاصله لنا من حيث هى معرفه و إن لم نفعل فعلا- و لم نتخلق بخلق فلا- يكون أفعال الحكمه العمليه الأخرى موجوده لنا من حيث هى معرفه.

و بالجملة إن الحكمه العمليه قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادره عن الخلق فالحكمه العمليه التى جعلت قسيمه للحكمه العلميه النظرية هى العلم بالخلق مطلقاً و ما يصدر منه و إفراطه أيضاً فضيله كما مر

و الحكمه العمليه التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبين لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيله.

فظهر الفرق بين البابين و إذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثه المتوسطه- بل هيئه اجتماعها عداله و مقابله الجور في أى جانب كان من الأطراف و هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل (٤) في حقيقه الألم و اللذه

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذه و الألم هو إدراك الملائم و إدراك المنافى.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أن اللذه عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعیه و الألم عباره عن الخروج عن الحاله الطبيعیه فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات و الآلام وجود دائمى و التجربه أيضا يقوى هذا الظن فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذه في هذا العالم إنما غايه اللذه بها عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذه (١) فكم من صاحب ثروه أو جاه أو مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذه فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته و كذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت و لم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنونين بالجراحات و المصائب و الأمراض أفرح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

١- مع أن إدراكها حاصل موجود فلو كانت اللذه عباره عن إدراك الملائم لما زالت اللذه عند الاستقرار و أما إذا كانت عباره عن الخروج عن الحال الغير الطبيعى فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذه، إسماعيل ره

هذا الإشكال.

ف نقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- و ذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية- و الإدراك الحسى سيما للمسى منه لا يكون إلا بانفعال الآله عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفية الوارده لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسيه و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعى فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هى ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنه- التى لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسأله علميه من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب انحلال الشبهات المشكله التى قد تعب فى حلها حتى يقال بأن الاستلذاد لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكرى و كذلك إذا أعطى له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيه فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ فى رساله فى الأدويه القليه الفرح لذه ما و كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه مثل الإحساس بالحلو للحاسه الذوقيه و بالعرف الطيب للحاسه الشميه و الشعور بالانتقام للقوه الغضبيه و الشعور(١) بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوه الظاننه أو المتوهمه و كل كمال فهو أمر طبيعى و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له و ربما يتفق فى بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقه الحاله الغير الطبيعىه كان الثبات على الحاله الطبيعىه لا يكون لذيدا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف فى كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

١- لما كان الشعور بأمر طبيعى مساويا للذة انعكست الموجه الكليه أعنى قولنا كل لذه هى إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوه المدركه لنفسها أعنى قولنا و كل شعور بأمر طبيعى للقوه فهو التذاذها له فلا تغفل، إسماعيل ره

أما بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحاله- و هو مثل الملموسات فإن الكيفيه إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفيه و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفيه مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحاله ما و الشئ لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحراره الشديده التي هي أشد من حراره الحمى المحرقه و يتأذى صاحب الحمى المحرقه بما هو دون ذلك و ذلك لأن حراره الدق متمكنه من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حراره الحمى المحرقه طاربه عليها و الأطباء يخصون ما يجرى مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوى و ما يجرى مجرى المحرقه باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسيه هو عدم الإدراك- و سبب اللذه عند ابتداء الخروج إلى الحاله الطبيعيه هو حصول الإدراك و لما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحاله الغير الطبيعيه عرض أن كان اللذه مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها و ليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذه انتهى.

و ذكر في القانون أن الوجد الإحساس بالمنافى.

و قال في الفصل الأخير من مقاله الثامن من إلهيات الشفاء أن اللذه ليست إلا إدراك الملائم من جهه ما هو ملائم.

و قال في فصل المعاد من مقاله التاسع إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها و ملائمتها هو الخير و اللذه الخاصه بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقه- هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذه و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبه يجب أن تنتهي إلى تصديق غنى عن البرهان- و كذلك التصورات المكتسبه يجب انتهاؤها إلى تصورات غنيه عن التعريف و كما أن القضايا الحسيه لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الأمر المتقدمه على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفه الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذنه أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك و بتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها و إلى الآن لم يتضح عندى شىء من هذه الأقسام بالبرهان و لكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافى لأن التجارب الطبيه شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس و لو كان الأمر الغير الطبيعى هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم و به ثبت أيضا أن إدراك المنافى وحده لا يكفى فى اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذنه و الألم و العلم أمور غنيه عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذنه أو ألما غنى عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضييه الحسيه بالغناء عن البرهان ينافى اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافى و الملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافى و لا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله فى الفضل و البراعه.

و أما البرهان على أن اللذنه هي عين الإدراك بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففى غايه الوضوح و الإناره بعد تحقيق الإدراك و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من فى طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلى انتزاعى كالشيئيه و الممكنيه و أمثالهما بل هو أمر عينى حقيقى يطرد به العدم فهو نفس هويه الشىء و به يتشخص كل ذى ماهيه و الوجود مختلف فى الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت فى أنواع الماهيات كذلك مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شىء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له و زوال

ذلك الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما فى الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شىء و إدراك ذلك الوجود أو الكمال شىء آخر.

و أما العلم و الإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارته عن إضافته محضه بين العالم و معلومه من غير حاجه إلى وجود صورته و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشىء بنفسه إذ لا- إضافته بين الشىء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجوده المجرده عن المادة ضربا من التجرد للذات المجرده أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسه عن أصل المادة و للمتخيله عنها و عن الوضع و للمعقوله عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثله للمعلوم و هى قد تكون مماثله للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصوره زائده عليها و قد يكون عينه كوجود الصورة المجرده القائمه بذاتها فإن تلك الصورة علم و معلوم و عالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثه عليها و قد يكون مماثلا- لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمه لحواسها كالألوان الملمعه و الأصوات الطيبه و الروائح البهيه و المطاعم الشهيه و الملابس الناعمه- و قد يكون الصورة مضاده للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصوره جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثانى فكإحساسه بالألوان الكدره المظلمه و الأصوات الكريهه و الروائح المنتنه و المذوقات المره العفصه و الملابس الخشنه.

فإذا تقررته هذه المعانى فعلم أن الوجود فى نفسه خير و بهاء كما أن العدم فى نفسه شر على ما حكم به الفطره و إذا حصل الوجود لشىء كان خيرا و بهاء لذلك الشىء و العلم عبارته عن ضرب من وجود شىء لشىء فيكون أيضا كمالا له إلا أن يكون مضرا و مضادا لكمال آخر له فإن وجود الحراره لو أمكن اجتماعه مع البروده و حصوله لها

لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبروده يوجب زوال وجودها الذاتى الذى كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها و كل صفه يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر و آفه لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مصاد لوجود العالم به فهو خير له و ذلك الخير لا محاله لذه- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذه و بهجه إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال و قوه كما يتصور فى حقه من الوجود و كان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفه كان ملتذا و متى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذه فاللذه إذن عين الشعور بالكمال.

و قولنا و متى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذه ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعى بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير و إدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك و كل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا و بهاء للمدرك أو لبعض قواه و أجزائه فهو عين اللذه و البهجه له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلك إذا حصل للشيء أمر وجودى يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه و كان ذلك الأمر صورته إدراكية له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له و الإدراك الضار بالشيء ألم له لا محاله و لو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحدته الاتصاليه كان ذلك شرا و خيرا له و ليس بآلم.

و أما إذا وقع تفرق اتصال فى العضو اللامس و حصلت فى الحس صورته كانت صورته التفرق منافية لصورته الكمال الذى هو الاتصال و كانت تلك الصورته الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.

و اعلم أن صورته التفرق غير نفس التفرق بوجه و عينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

لم يكن ألما إذ لا ألم للهولى ولا للعدم ولو لم يكن صورته مساويه له فى المعنى(١) لم يكن منافيا للاتصال الذى هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له و لا لذو لأن ما خرج عن الشئ ليس كمالا له و لا ضد كمال له.

و بالجمله فاللذو كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذو نفس الإدراك بالملائم و الألم نفس الإدراك بالمنافى.

و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافى بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه منافى.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو منافى له- فإن الألم إدراك المنافى لذلك المدرك لا لغيره ففى الإنسان قوى متعددة ربما كان منافى بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسى و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذى لحامل ذلك المزاج اعنى القوه اللمسيه التى له إن كانت موجوده غير متبلده و لا متخدره كما فى نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسى الذى له هذه الآفه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوه و هى مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدويه و هى مما يلائمه و ينفعه فدل على أن اللذو

١- بأن يكون إما غيرا له من كل وجه و إما عينا له من كل وجه فعلى الأول لا يكون مساويا للاتصال الذى هو الكمال فلا يكون ألما و على الثانى لا يكون علما بل معلوما خارجا عن المدرك فلا يكون ألما أيضا فتدبر، إسماعيل ره

غير إدراك الملائم و الألم غير إدراك المنافى.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقيه و ليس آفه لها بالفعل بل قوه و كمالاتها و كذا الأدوية البشعه ليست ملائمه و لا نافعها للقوه الذوقيه و إنما عدم ملائمه الحلو و وجود ملائمه البشع لأن ذلك يوجب زياده الخلط الردى المنافى لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلك الخلط الردى فيعود ذلك وبالا و هذا نفعالا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراك للحلو حاصلًا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضًا و لذه.

و لو أدرك البشاعه و المراره و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضًا و ألما و الأمر العارض هو الذى يخرج الدواء خلطًا موزيًا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوى البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

فصل (٥) فى إبطال القول بأن المؤلم الموجع فى الجميع هو تفرق الاتصال

قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتى للوجع و هو الألم الحسى

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكثيف و الأسود فى المبصرات يؤلم لشده جمعه و الأبيض لشده تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفط تفريقه و العفص لفط تقيضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القويه يؤلم بالتفرقه بعنف من الحركه الهوائيه عند ملاصقته للصماخ.

و بالجمله فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع.

أقول لا شك أن لفظه اللذه و الألم عند العامه لا يطلقان إلا للحسى فقط بناء على عدم تفتنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهه فى أن موضوع كل حس جسم لطيف - متفاوت فى اللطافه له صورته اتصاليه و له أيضا كيفية مزاجيه اعتداليه فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السبب الذاتى هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف (١) سبب بالعرض و غيرهم كجماعه من المتأخرين - منهم الإمام الرازى على العكس و الشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و استدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل و تفاصيلها موجوده فى شرح العلامه الشيرازى للقانون.

و استدل فى المباحث المشرقيه على بطلان مذهب الأطباء بوجوده

الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمى فلا يصلح عله للوجع لأنه وجودى.

الثانى أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

لأنه دائما فى تفرق الاتصال بواسطه الاغتذاء و التحلل لأن الاغتذاء و النمو إنما يكونان بنفوذ الغذاء فى الأعضاء و التحلل إنما يكون بانفصال شىء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه فى غايه الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما و قد صار مألوفاً بدوامه.

لأننا نقول كل تفرق و إن كان صغيراً لكن جملتها كثيره جدا لأن التغذى و النمو شىء غير مختص بجزء دون جزء و إذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد و لما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل

لأن قطع العضو متى حصل بآله فى غايه الحده و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظه ربما يحصل فيها سوء المزاج.

١- يعنى أنه قد يكون سوء المزاج المختلف سببا بالذات للألم و حينئذ يكون تفرق الاتصال اللازم له سببا للألم بالعرض و قد يكون على عكس ذلك و أما سوء المزاج المستوى فقد مر أنه غير مؤلم أصلاً لا بالذات و لا بالعرض لعدم الإحساس به فتذكر، إسماعيل ره

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحه العظيمه أشد إيلاما من لسعه العقرب

لكون التفرق فى الجراحه أكثر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التى تحدث- فى المواد القابله عقيب استعداداتها بأسباب و شرائط ليست أعداماً صرفه لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهياتها تحصل فى الخارج كسائر الماهيات الضعيفه الوجود و وجودها عباره عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبيه- من جهه اقتران تلك الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إياها لا لذواتها فهى من العوارض لا من الذاتيات فهى بأنفسها من الشرور(١) بالذات و كذا العلم بها- لأن كل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهه التى أوردها بعض المتأخرين على الحكماء- حيث حكموا بأن الشرور بالذات هى الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضروره أن الألم و هو إدراك المنافى شر بالذات و الإدراك أمر وجودى و ذلك لأن الإدراك للشىء هو بعينه وجود ذلك الشىء إن ذهننا فذهنا و إن خارجاً فخارجاً فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان فى الخارج و كذلك وجودات الأعدام فى الخارج كالتفرق و العمى و الصمم و الجهل هى نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوه المدركه فهذا الحضور و الإدراك من أفراد العدم بالذات- و لهذا يكون الألم شراباً لذات و إن كان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقيقه الوجود فى هذه الأمور العدميه التى هى أعدام الملكات هى بعينها حيثيه العدم فى الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها فى الخارج و كذا حكم شريه الآلام التى هى بعينها حضورها للمشاعر و خيريتها فى كونها متحدتين بالذات- متغايرتين بحسب المفهوم كالماهيه و الوجود فافهم ذلك و اغتنم به فإنه كسائر نظائره

١- الموجوده فإن شر الشىء يوصف بالوجود له و بالعدم عنه إن كان فى نفسه عدماً فلا يلزم من كونها شراً بالذات أن لا يكون موجوده فافهم، إسماعيل ره

لا يوجد في غير هذا الكتاب و ربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال و كذا التفرق له معنيان عدمى هو زوال الاتصال- و وجودى هو حدوث كثره الاتصالات و المتصلات و هذا هو المؤلم دون ذلك العدم.

أو نقول المراد من التفرق حركه بعض الأجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصال الذى هو بمعنى عدم الاتصال و لو سلم ذلك فيلزمه لا محاله كون هيئه العضو فاقده كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هذه الجبهه فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج و إن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئه العضويه عن كمالها و لو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أى الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجود لا المؤثر الموجود و لا امتناع فى كون التفرق العدمى بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبه جدليه.

و التحقيق ما ذكرناه أولا- و أما عن الثانى و الثالث فبأنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام عله الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجود بل نعنى أن الصورة الحسيه من التفرق إن كانت فى عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمره مألوفه لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهه كونه منافيا لكيفيه العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهه ما يلزمه من فقدان هيئه العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع فى الاغتذاء- و التحلل صورته مدركيه للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوف لا يضر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهه كونه منافيا و تفرقا بل من جهه كونه نافعا للبدن بتبقيه الصحه و القوه و تنقيه البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات فى الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائى طبيعى دائم فى أجزاء صغيره يترتب عليه للبدن مصالح كثيره و قطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذية و التنميه ليستا مستلزميتين لمداخله

أجزاء الغذاء بين أجزاء المعتدى و النامى كما سيجى ء فى مباحث إثبات القوى النفسانيه فى علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذى بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلى فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحو آخر من الوجود الذى ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن لا- ألم له و لذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأه الباقيه من الوجود الذى لا يشوبه هذه الأعدام و التفرقات ثم كلف بالبقاء فى هذا العالم لمات وجعا و تألما.

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركه الجوهرية التى أثبتناها للطباع التى نحو وجودها وجود تبدلى حدوده فى كل آن يوجب زوال الحادث فى الآن السابق و مع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقه فى هذا الوجود لما بينا من أن القوه الإدراكه وجودها هذا الوجود و وجود الشىء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاك و أما الذى ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظه فهذا لا يقتضى عدم كون صورته القطع مؤلمه فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البته و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه ألا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالحائض فى مسأله علميه أو إلى أمر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع فى معركه أو الاهتمام بمهم دنيوى ربما لا يدرك ألم الجوع و العطش و كثير من الموزيات و كذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطه الكيفيه السمييه من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحه العظيمه.

و ما ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس و أتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

سبب الإيلام الشديد فى السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيره فى العضو مع وجود القوه الحسيه و أما قطع العضو ففيه تفریق واحد و مع ذلك لم يبق القوه اللمسيه- التى للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذى وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذى سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذى ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثه لأن هذه الموجودات جسمانيه الوجود و الوجود كما مر عين الوحده فوجودها يتقوم بوحدته الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبه الكيفيه المزاجيه إلى الوحده الاتصاليه كنسبه الصوره إلى الماده و الشىء شىء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصوره مزاجه لا بماده جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صوره الكيفيه المزاجيه الحيوانيه بلا- ماده لكان حيوانا ف ضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصوره مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث الماده اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصوره هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

فصل (٦) فى أن المؤلم أى نوع من سوء المزاج

اشاره

اشترط الشيخ فى سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا و يابسا

و أن يكون مختلفا لا متفقا.

أما الأول فلأن الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات الانفعالية

دون الفعلية و أورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين و المؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه و فى سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار و البارد و تفرق الاتصال كذلك و إن أريد أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا يكون إلا عن فاعل و هما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ فى مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشده القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطه التحديد [التمديد] اللازم لكثرة الرطوبة المحوجه إلى مكان أوسع.

و أجب بأن ذلك إنما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

و أما الثانى فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم

و لذلك سمي بالمتفق و المستوى حيث شابه المزاج الأصلى فى عدم الإيلام و ذلك لأنه عبارة عن الذى استقر فى جوهر العضو و أبطل المقاومه و صار فى حكم المزاج الأصلى فلا انفعال فيه للحاسه فلا إحساس فلا ألم و أيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلى عند ورود الغريب لتحقق إدراك كفيه متنافيه لكيفيه العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حراره من الغب لأن الجسم الصلب لا- يتسخن إلا- عن حراره قويه و لأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل فى الغب و لأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط

من الأعضاء حتى الصلبه منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم فى الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه و يستطيعه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلك لما ذكرنا.

و توضيح ذلك أن المنافاه وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفية فلا- يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحده فلم يكن المنافات حاصله فلا- يكون الألم حاصلًا و أما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاه حاصله بين كيفية العضو و كيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب فى أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شك و تحقيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصى بالكيفية الشخصيه المزاجيه فإذا ورد شخص آخر مناف لها فى التشخص مساو لها فى النوع وجب أن يبطل الأولى- و إلا لزم اجتماع المتلين بل المتنايين فى محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأى قوه أدركت الثانيه.

و أما التحقيق فهو أن الأولى و إن بطلت فصورته (١) المحسوسه حاضره عند النفس و كانت مألوفه للنفس فيتأدى بورود الثانيه الموجب لزوال المألوفه و قوام العضو فى كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا و ذلك إذا كان

١- لا- يخفى أن الصوره المحسوسه الحاضره عند النفس متحداه مع الجوهر الحاس كما هو مذهب المصنف قدس سره فإذا بطلت الأولى فكيف يكون الصوره المحسوسه حاضره عند النفس- و يمكن الدفع بأن البطلان بحسب الزمان و الحضور بحسب الدهر فتدبر، إسماعيل ره

حدوثه بالتدرّج فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به و بمنافاته و فى الزمان الثانى يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها و كذا فى كل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرتة يكون مدركاً ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفاً

فصل (٧) فى تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة و الألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلية و الوهمى و الخيالى و الحسى و ينحصر فى هذه الأربعة عند البحث و التحقيق أما الحسى فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفيه الملموسه الشهيه و الذائق بالحلاوه.

و أما الخيالى فكتخيل اللذات الحاصله و المرجوه الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمى فكالظنون النافعه و الأمانى المرغوبه كما قيل

أمانى إن تحصل تكن غايه المنى و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلية فلأن للجوهر العاقل أيضاً كمالاً و أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعه ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابته المترتبه أعنى نظام الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون و الأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً و عند من تصير النفس بعينها متحده بالعقل الذى هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا و لذه و ملتذاً فى باب اللذة العقلية لا ذا لذه فقط.

و بالجملة لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل و هو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هى اللذة العقلية و أما الألم العقلية فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صورته ضده من حيث هو ضده و أما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية و التى لسائر القوى سيما الحس فالعقلية

أكثر كميته وأقوى كفيته.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى ووجودها أدوم فلا ينقطع.

و أما الثانى فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم وإدراكاتها كذلك فاللذات التابعه لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

و اعلم أن اللذته العقلية إذا كملت فهي خارجه عن جنس الكيفيات النفسانية- لأنها حينئذ جوهر عقلى لا كفيته نفسانية.

فإن قيل الحسى من اللذته والألم أيضا ينبغى عدهما من الكيفيات المحسوسه- دون الكيفيات النفسانية.

أجيب بأن المدرك بآله الحس هو الكيفيه التى يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوه والمراره و أما نفس اللذته والألم التى هى الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهره إلى إدراكها.

أقول هذا مما ذكره بعض الفضلاء و هو ليس بسديد لأن المراد باللذته والألم ليس المعنى العقلى النسبى و إلا لكانا من مقوله المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به و هما من جنس الإدراك و الإدراك كما هو التحقيق هو الصوره لا النسبه.

فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسه هى الموجوده فى مواد الأجسام لا الموجوده فى آلات الإدراك من حيث هى آلات الإدراك و هذه الموجوده فى الحواس إنما يطلق عليها اسم الحراره والبروده والحلاوه والمراره من باب إطلاق ماهيه المعلوم على العلم كما يقال فى العلم بالجواهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهيه جوهريه مع أنه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجواهر جوهر ذهنى عرض خارجى نفسانى كما سنبين فى باب العقل و المعقول فكذلك إطلاق

المحسوس على الحس أى الصورة الموجوده فى آله النفس فتلك الصور كلها كصفات نفسانيه عندنا و ليس شىء منها محسوسا لأحد بإحدى الحواس و لا- يمكن إدراكها إلا- بالنفس لا- بالحس إذ لا توسط للحس فى الحس بل فى المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولك فى اللذه البصريه فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجى- إذ لو كان الإبصار بانطباع صورته المرئى فى العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم فى الصغير و غير ذلك من المفاسد.

قلت مذهبنا فى الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهوره فإنه يتمثل الصورة المبصره للنفس فى غير هذا العالم و تلك الصوره أيضا ليست من جنس هذه الكيفيات- المسماه بالحسيات بل لونها و شكلها من جنس الكيفيات النفسانيه و هى قائمه بالنفس لا بآله البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنه شريف جدا نافع فى علم المعاد و موعد بيانه غير هذا الموضوع.

و مما ينبغى أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنه قال إن اللذه و الألم يحدثان فى الحواس كلها و كلما كان الحس أكتف كانت مقاومته مع الوارد(١) أكثر فكان الألم و اللذه أقوى و أطف الحواس البصر لأنه يتم بالنور الذى يشبه النار التى هى أطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذه و الأذى فى البصر إلا قليلا و السمع أقل لطافه من البصر لأن آله الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذه و الأذى فى هذه الحاسه أكثر منها فى البصر ثم الشم أقل لطافه من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذه و الأذى فى الشم أكثر منها فى البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آله الرطوبه العذبه فى درجه الماء فلا جرم اللذه و الأذى فى الذوق أكثر و اللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه فى قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى و أبطأ

١- أقول لا- يخفى على ذى بصيره ناقده أنه كلما كانت المقاومه أكثر كان الانفعال أقل- فكان الإدراك و الإحساس أضعف فكانت اللذه و الألم أضعف فبمقتضى هذا يكون الأمر فى باب اللذه و الألم فى الحواس عكس ما ذكره هذا الطبيب فافهم،
إسماعيل ره

فلا جرم صارت اللذه و الأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس و لا- لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذه الخيال أضعف من اللذات الحسيه كلها إذ لا يتصور هناك مقاومه- و كذا اللذه العقليه و كأنه لم يدركها.

ثم المقاومه و عدمها مما لا مدخل لها فى أصل اللذه و الألم بل لو كان ففى دوامها- إذ لذه كل قوه بإدراك صورته ملائمته لها و ألمها بصوره ضدها نعم لكل قوه حد من حدود الوجود بعضها أقوى و بعضها أضعف و بعضها أطف و بعضها أكثف و أقوى الوجودات أقواها لذه.

و لا- نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى و ما هو أطف فهو أضعف و لا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوى بل العكس فى الجميع أولى و أحق عند التحقيق- فإن وجود الجن و الشياطين أقوى من وجود الحيوان و الإنسان و لهما أفاعيل شاقه و أعمال قويه لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا و إن كانت الخصوصيات آحاديا و أيضا الفلكك و ما فيه لا يشبهه فى أنها أطف من العناصر- و هى مع ذلك أقوى و أقوم منها من غير شبهه فإدراكها أقوى فيكون ألد فعلم أن الأطف أقوى إدراكا فيكون أشد إذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه فى تفاوت إدراكاتها لمدرجاتها أن المزاج الحيوانى حاصل من هذه المواد العنصريه و نفسه منبعثه من مزاجه.

ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاك و الأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبه الجنسيه إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيلات و المظنونات ثم العقليات و اليقينيات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعه لمدرجاتهم

فصل (٨) فى تعقيب ما قاله الشيخ فى لذه الحواس و حل ما يشكل فيه

قال فى الفصل الثالث من مقاله السادس من علم النفس من طبيعيات الشفاء

الحواس منها ما لا لذه لفعلاها فى محسوساتها و لا ألم.

و منها ما يلتذ و يتألم بتوسط المحسوسات فأما التى لا لذه لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا يلتذ بالألوان و لا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك و يلتذ و كذا الحال فى الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسى و كذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذه لمسيه.

و أما الشم و الذوق فإنهما يتألمان و يلتذان إذا تكيفا بكيفيه منافره أو ملائمه.

و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفيه الملموسه و قد يلتذ بها و قد تلتذ و يتألم بغير توسط كيفيه من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التيامه انتهى ما قال الشيخ و اعترض عليه بعض شارحي القانون و هو المسيحي بقوله هذا فى غايه الإشكال.

أما أولا فإنه كان يرى و يعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئيه هى الحواس- فمذهبه فى هذا الموضع إما أن يكون هو ذاك أو لا- يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه فى البصر و السمع و إن كان الثانى فيكون قوله فى غير السمع و البصر قولاً فاسداً.

و أما ثانياً فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره و بديهه العقل حاكمه بهذا و حينئذ نقول كيف يتصور أن يقال إن القوه اللامسه الحاصله فى الأذن و العين هى المدركه للصوت المفرط و اللون المودى.

و أما ثالثاً فلأن ذلك مناقض لحده اللذه و الألم فإنه حد اللذه على ما عرفت- بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات الحسيه

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذه و ألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنه لذه و إدراكه للألوان الموزيه ألما و إن قال بالثاني فلا يكون للمس لذه و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن كان لذه و ألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس فى إدراك المحسوسات الجزئيه.

ثم قال المسيحي و الحق عندي فى هذه المسأله أن يقال الملائم للقوه الباصره الألوان الحسنه و القوه السامعه الأصوات الطيبه و كذلك فى باقى الحواس و إن إدراكها لهذه الأمور لذه بناء على أن الإدراك حضور صوره المدرك للمدرك- و إذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهره له اللذه إذ لا معنى للذه إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم و قال الإمام الرازى فى كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ و هو الحق.

فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذه بأنها إدراك الملائم.

فنقول أما نحن فلا- نساعد على أن فى العين قوه مدركه بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آليات لها فى هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمه للقوه الباصره فإنه يستحيل اتصاف القوه الباصره بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوه الباصره- و الشيخ لم يجعل حصول الملائم لذه بل جعل إدراكه لذه و الباصره إذا أبصرت حصل لها الملائم الذى هو إدراك الألوان و لم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركه بل النفس تدرك الأشياء و تدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذه.

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس - و في هذا التوجيه الذى ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولاً - حقيه كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمه لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا - المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.

فقوله بعد ذلك البصر لا - يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذه هي إدراك الملائم و أما أن منع من ذلك و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذه أو إدراكه هو اللذه فإن قال بالأول لزمه تسليم لذه البصر و إن قال بالثانى لزمه أن لا - يثبت اللذه في حاسه اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

و قال العلامة الشيرازى فى شرح الكليات للقانون

إشارة

بعد ما نقل كلام المسيحي و فيه نظر.

أما فيما ذكره أولاً فبأننا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمه غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضر من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازى و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.

و منها ما يدركها بواسطة الآلات و هي الجزئيات و ذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصه بها فتدركها النفس و ذلك لأن الإدراك حضور صور المدرك فيما به يدرك و لأنها تدرك الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات فى ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسه فى آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسه بل آلتها عن محسوسها الخاص و جب انفعال آله كل حاسه عن محسوسها

الخاص بها و تكيفها بذلك المحسوس إلا- أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها- يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة و الشامه و اللامسه.

و منها ما لا يكون كذلك كالباصره و السامعه و لهذا فإن الإنسان يدرك لذه الحلو فى الفم و لذه الرائحه الطيبه فى الشم و لذه النعومه فى آله اللمس- و لا- يدرك لذه الصور الحسنه فى الجليديه و لا- فى ملتقى العصبين و لا- لذه الصوت فى العصبه المستفرشه و إن كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعه و المبصره لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زمانى و انفعال آلات البعض آنى فالأول كاللامسه و الذائقه و الشامه و أما الثانى فكالسامعه و الباصره اللهم إلا على طريق الندره كما إذا نظرنا إلى ضوء قوى أو خضره شديده و حدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء و الخضره فى الجليديه- و كذا فى آله السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد فى أذنى.

فمراد الشيخ أن آله الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس و تلتذ أو تتألم و آله الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها و لا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.

هذا ما قالوه و هو كلام رخو سخي لا اشتراك الحواس فى كون إدراكها آنيا- و أما أن بعضها آنى و بعضها زمانى فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.

ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتى السمع و البصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقى بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموعات و المبصرات من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقى فإن الذائقه تلتذ من حيث تذوق و الشامه من حيث تشم و اللامسه من حيث تلمس و السبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذه الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها و لا يدرك لذه الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسه الأذن و العين بل المدرك لهما هو السامعه و الباصره و المتألم آله لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسه الأذن و اللون المودى فى لامسه العين.

و أما آله السمع و البصر فلا- يتألم منهما لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنه مبنى على أن الملائم للقوه الباصره إدراك المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسه العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون المودى هو لامسه العين لا باصره العين و المدرك باصرتها لا اللامسه و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأننا لا- نسلم أنه إن كان ألما و لذه فى البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذه الحواس حيث ينفعل آلتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذى اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوه لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هى اللذه فهذا ما عندى فى هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازى

أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسه يناسب تلك الحاسه و إدراك المناسب لذه

فيجب أن يكون لذه السمع و البصر بإدراك المسموع و المبصر كما أن لذه الثلاث البواقى بإدراك محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانيا فلأن الفرق الذى ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين - لا - يكون حيث ينفعل الآله و إدراكها للمحسوسات الثلاثه الباقيه يكون حيث ينفعل الآله على تقدير تسليمه لا مدخل له فى الفرق بين الموضوعين فى إثبات اللذه لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص فى وجود اللذه و عدمها للثنتين و كون محل الإدراك غير موضع الانفعال فى بعضها و عينه فى بعض آخر لو فرض تسليمه و صحته فأى مدخليه لهما فى كون أحدهما منشأ لذه الحواس دون النفس و الثانى منشأ لذه النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا - تكيفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتى السمع و البصر قد تكيفا بمحسوسيهما و لا شبهه فى أن التكيف بصوره المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذه لا محاله لأنه إدراك الكمال و إدراك كل كمال لشيء كان لذه لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذى هو تكيفهما بكيفيتى ذينك المحسوسين لذه لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموع و المبصر من حيث يسمع و يبصر - بخلاف البواقى.

فإن قال السبب أن النفس تدرك لذه هذه الثلاث من حيث يتكيف الآله و لا يدرك لذه الآخرين حيث يتكيف الآله.

قلنا لا - نسلم ذلك و على فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا فى اللذه و عدمها فإن حيث و حيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذه تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذه لها و إن كان للحس كانت اللذه له.

و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوه الباصره إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوه إدراك ما يناسبها و لا شبهه فى أن اللون و الضوء كمال للمشرف

و اللطيفه الجليديه مشفه و إدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب فى جواب المسيحى عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوه لمسياه و قوه بصريه لأن فى جرمها ما يكون من باب الملموسات و فيه أيضا ما يكون من باب الألوان و الأضواء و ما يدرك بالعين كذا اللون المفرط و كذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهه مبصره و جهه ملموسه فالإبصار بالبصره و اللمس باللامسه فلا تناقض لاختلاف الموضوعين و الإدراكين و المدركين.

و أما خامسا فالذى ذكره أخيرا فى إبطال الحق الذى اختاره المسيحى ليس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلك الحق و كلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحى لم يقدر على فهمه و حل الإشكال الوارد عليه و إنى لفضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعنى المسيحى و الرازى و الشيرازى و غيرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له و البحث عنه و الحمد لله على ما من علينا من فضله و حكمته.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهويه من جوهر جسمانى تكيف بكيفيه مزاجيه من باب أوائل الملموسات و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالى من حدود تلك اللمسيه و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفيه المزاجيه نوعا أو شخصا و بعدمه و له فى هذه الكيفيه كمال و نفس و له قوه مدركه لهذه الكيفيه يسمى باللامسه و هى ساريه فى كل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسيه كالعين و الأذن و اللسان و الخيشوم أيضا داخله فيما يسرى فيه قوه اللمس كما هى داخله فيما يسرى تلك الكيفيه اللمسيه.

و لا شك أن اللذه هى إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراك ضده من حيث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شىء ما يكون كمالا و قوه له و كمال الشىء يجب أن يكون من نوعه و ضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمه كمال للقوه اللمسيه التى فى سائر الأعضاء فيكون لذه لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراك ضدها يكون ألما لها بالذات و للنفس بالواسطه فالملائم و المنافى للحيوان بما هو حيوان

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذه ألم للقوه الحيوانيه اللمسيه التى لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفيه اللمسيه و قوه إدراكها اللمسى فى قوام بدن الحيوان الكيفيه الذوقيه التى بها و بقوه إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غايه نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التى يغتذى بها- فللقوه الذوقيه كمال ذوقى و بإزائه لذه ذوقيه و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجه كماليه من مدركات الشامه لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفه كثير احتياج فى القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخاريه فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوه الشامه باللطيفه التى فى الخيشوم لذه فى إدراك الروائح الطيبه و ألم فى إدراك الشمائم المنتنه الكريهه و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيوانى و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شىء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كفيه الضوء من الهيئات البعيده عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلمانى و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجه عن حقيقه الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذى هو أبعد الأ-عراض عن حقيقه جسم ذى الصوت فليس الجسم الحيوانى و لا- عضو من أعضائه ذا كفيه مبصره أو مسموعه حتى يكون حصول شىء منها كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذه و إدراك ضده إدراكا للمنافى نعم إدراك المبصرات النوريه لذه و كمال للقوه النفسانيه الباصره لا للعين و إدراك الأصوات الحسنه لذه و ملائم للقوه النفسانيه السمعيه لا للأذن فالملائم و المنافى لهذين العضوين غير الملائم و المنافى لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافى للقوى الثلاثه الشميه و الذوقيه و اللمسيه فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجمله الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعه يهلك- و المطعوم يوما أو يومين يموت و المشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به و لا كذلك إذا بقى فى غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا- الحيوان الإنسانى لمكان نفسه التى هى من عالم الأنوار و عالم النسب الشريفه العديده فيلتذ عن رؤيه الأنوار و استماع النغمات الموزونه و يتألم عن الظلمات و الألوان الكدره الموحشه و أما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهه لامسه العين إذ لا- يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفيه حر شديد- أو برد شديد فى الصورتين يتضرر بها العين و كذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمه الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسه أدركت الضوء و الصوت و لا- أن الباصره و أدركت الهواء الملموس أو السامعه لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافى للحواس التى هى قوى جسمانيه و آلاتها و محالها التى هى أجسام مركبه كثيفه هو من مدركات اللامسه و الذائقه و الشامه.

و أما مدركات الباصره و السامعه فليست ملائمه و لا منافية لمواضع إدراكاتهما- و لا لهما من حيث هما حالتان للعين و الأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات و آلام و لا تثبت لهاتين لذه و لا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندى فى هذا المقام و الله ولى الفضل و الإنعام

فصل (٩) فى الصحه و المرض و هما من الكيفيات النفسانيه

أما الصحه فعرفها الشيخ فى أول القانون بأنها ملكه أو حاله تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمه و ليست كلمه أو للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحه هو الكيفيه النفسانيه سواء كانت راسخه أو غير راسخه فلا يختص بالراسخه كما زعم البعض على ما قال الشيخ فى الشفاء إنها ملكه فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لأجلها

أفعاله الطبيعيه و غيرها سليمه غير مئوفه لخروج ما هو صحه بالاتفاق فليس هناك شك لا فى ذاتى و لا فى عرضى على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك فى اندراج الصحه تحت الحال أو الملكه شك فى شىء من مقومات الصحه بل فى عوارضها لأن المخالفه بين الحال و الملكه إنما هى بعارض الرسوخ و عدمه على أنك قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحه الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحه النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمه غير سديد لأن الحال و الملكه إنما يكونان من الكيفيات النفسانيه أى المختصه بذوات الأنفس الحيوانيه على ما صرحوا به و على هذا يلزم فى تعريف الشفاء تكرار.

اللهم أن يراد بالملكه و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفيه- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانيه و النباتيه و كلاهما خلاف الاصطلاح.

و أما ما ذكر فى موضع آخر من القانون أن الصحه هيئه بها يكون بدن الإنسان فى مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحه سليمه فمبنى على أن الصحه المبحوث عنها فى الطب هى صحه الإنسان و المراد بصحه الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفه بكونها على المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى اللغوى- فلا يكون تعريف صحه البدن و العضو بها تعريف الشىء بنفسه.

و لهذا ذكر بعضهم أن الصحه فى الأفعال أمر محسوس و فى البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكه أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعنى البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحه مبدأ فاعلى و الموضوع قابل و المعنى كيفيه يصدر عنها الأفعال الكائنه من الموضوع الحاصله فيه صحيحه سليمه.

و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطه بمنزله آله العله الفاعليه و المعنى ما يصدر

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوه النفسانيه آله غير مرضى فإن البدن بما هو بدن قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانيه لا- يصدر عنها أفعالها إلا بشركه موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومه بالموضوع و الماده فالمسخن مثلا هو النار و الناريه عله لكون النار مسخنه لغيرها فالمراد أن الصحه عله لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح فى عباره القانون فى التعريف الثانى و أوضح منه فى عباره الشفاء لأن اللام فى التعليل أوضح من الباء و هى من عن فاندفاع الاعتراض عنها فى غايه الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئه مضاده للصحه أى ملكه أو حاله يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمه و ذكر فى موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقه و هو عدم لست أعنى من حيث هو مزاج أو ألم و هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكه و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصه عنده هيئه هى مبدأ سلامه الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئه و تحدث هيئه هى مبدأ الآفه فى الأفعال فإن جعل المرض عباره عن عدم الهيئه الأولى و زوالها فيبينهما تقابل العدم و الملكه و إن جعل عباره عن نفس الهيئه الثانيه فيبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقه فى أحدهما مجاز فى الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكه بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهره و هو العرف العامى لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجيه و الفرديه لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما فى غايه التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت فى مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين فى التضاد المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركه و المرض للصحه لكن قوله هيئه مضاده- ربما يشعر بأن المرض أيضا جودى كالصحه و لا خفاء فى أن بينهما غايه الخلاف- فجاز أن يجعلنا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفيه النفسانيه و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفرده ثلاثه- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا- شىء منها بداخل تحت الكيفيه النفسانيه المسماه بالحال و الملكه.

أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفيه الغريبه التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حراره كذا و كذا و هى من الكيفيات المحسوسه- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقوله أن يفعل.

و أما سوء التركيب فلأنه عباره عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شىء منها داخلا تحت الحال و الملكه و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقوله برأسها و الشكل من الكيفيات المختصه بالكميات و الاتصاف من مقوله أن يفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنه عدمى لا يدخل تحت مقوله و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكه لم يدخل الصحه تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا- ما ذكره فى المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقى المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففى غايه السهوله و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحه و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفيه نفسانيه تحصل عند أحد هذه الأمور

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسه

فصل (١٠) فى الواسطه بين الصحه و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم فى ثبوت الواسطه بين الصحه و المرض و ليس الخلاف فى ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحه و لا المرض كالعلم و القدره و الحيوه إلى غير ذلك مما لا يحصى بل فى ثبوت حاله و صفه لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض - بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفه دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذى رأى أن بين الصحه و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التى ينبغى أن تراعى فى حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه فى زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجبهه و الاعتبار واحده بعينها فإذا فرض كذلك و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطه فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينه فى زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال - التى يتم بذلك العضو و الأعضاء سليمه و أن لا يكون كذلك فهناك واسطه و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب - إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطه انتهى كلامه و هو قد اعتبر فى المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمه إما لكونه عباره عن عدم الصحه التى هى مبدأ سلامه جميع الأفعال أو عن هيئه لها يكون شىء من الأفعال

مؤفا و لا خفاء فى انتفاء الواسطه حينئذ.

و أما إذا اعتبر فى المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمه بأن يجعل عبارته عن هيئته يكون جميع أفعال العضو أعنى الطبيعى و الحيوانيه و النفسانيه مؤفوه فلا- خفاء فى ثبوت الواسطه بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض و إن اعتبرت آفئه جميع الأعضاء فثبوت الواسطه أظهر و على هذا يكون الاختلاف مبني على الاختلاف فى تفسير المرض.

و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات و يشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطه أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيره فى وقت واحد أو أوقات كثيره- بحيث يصدر عنها الأفعال سليمه و بالمرض أن لا يكون كذلك و من أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمه و بالمرض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله مؤفوه و فى كلام الشيخ ما يشعر بابتناؤه على الاختلاف فى تفسير الصحة حيث ذكر فى أول القانون أنه لا يثبت الحاله الثانيه إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون و يشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجه و ذلك مثل اشتراط سلامه جميع الأفعال ليخرج صحه من يصدر عنه بعض الأفعال سليمه دون البعض و من كل عضو ليخرج صحه من بعض أعضائه صحيح دون البعض و فى كل وقت ليخرج صحه من يصح شتاء و يمرض صيفا و من غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحه المشايخ و الأطفال و الناقيين

فصل (١١) فى الفرح و الغم و غيرهما

اشاره

قد يعرض للنفس كفيات تابعه لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم فى بعض قواها من الأمور النافعه و الضاره.

فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى الملذ و الغم و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى داخل

البدن خوفا من مود واقع عليها [عليه].

و منها الشهوه

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

و منها الغضب

و هو كيفيه نفسانيه يتبعها حركه الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

و منها الفرع

و هو ما يتبعها حركه الروح (١) إلى الداخل خوفا من المودى واقعا كان أو متخيلا.

و الحزن

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

و منها الهم

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهه الظاهر و للشر المنتظر إلى جهه الداخل - فلذلك قيل إنه جهاد فكري.

و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركه الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فرع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضره فينبسط ثانيا و هذه كلها إشاره إلى ما لكل واحد منها من الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحه عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرحة انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذى فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلك باطل لأن كلا منها كيفيه نفسانيه إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات فى الجوهر المنفعل عن النفس و هى لطيفه بخاريه.

١- هذا الروح إن كان تكونه فى الكبد سمي روحا طبيعيا و إن كان من القلب سمي روحا حيوانيا- و إن كان من الدماغ سمي روحا نفسانيا و الأول مطيه للقوى الطبيعيه و الثانى للقوى الحيوانيه و الثالث للقوى النفسانيه، إسماعيل ره

و منها الحقد

و هو كيفيه نفسانيه لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله و لا فى غايه العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورته المودى فى الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه السهوله فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركه الانتقام و اشتغال النفس بالقوه المحركه يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورته أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهوله حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال فى الرغبه و الرهبه مبنى على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمره مقيئه و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهه بصور أجسام مستقذره و كذلك الشىء الذى يسهل حصوله نزل عند الخيال منزله الحاصل فلا- يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام فى غايه العسر بل يكون فى محل الطبع فلأذن المودى إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صورته الشوق إلى الانتقام فى النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشده و الفتور

فصل (١٢) فى أسباب الفرح و الغم**اشاره**

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفه الظلمانيه و هو على طبقات متفاوتة فى اللطافه كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفسانى و الحيوانى و الطبيعى بحسب درجاته الثلاث فى اللطافه و جعله لللطافه و توسطه بين العقول و الأجسام الماديه مطيه للقوى النفسانيه تسرى بها فى الأعضاء الجسدانيه

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه فى الأعضاء البدنيه و ماده الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن ماده خلقه الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبه الروح إلى صفوه الأخلاط كنسبه الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صوره واحده مزاجيه يستعد بها لقبول الأحوال التى لم يستفد من العناصر كذلك الصفوه من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التى لم يستفد من البسائط.

ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهى عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهه تخصيص المواد و الأسباب الناشئه من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعده لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شك فى عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأوليه أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعه للانفعالات الخاصه بالروح الذى ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسرى صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع فى اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوه و الاستعداد كما وقعت الإشارة إليه فى مباحث القوه و الفعل و فى غيرها أن القوه تكون بعيدة و الاستعداد قريبا و أن القوه على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوه بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فبقول إن الذى يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

إشارة

كما ذكره الشيخ فى رسالته فى

الأول كون الروح على أفضل أحواله فى الكم والكيف

أما فى الكم فهو أن يكون كثير المقدار و ذلك لأمرين.

أحدهما أن زياده الجوهر فى الكم يوجب زياده القوه فى الشده كما تبين فى الأصول الطبيعیه.

و الثانى أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه

فى المبدأ و يبقى قسط واف للانبساط الذى يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعه و تضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط و أما فى الكيف فأن يكون معتدلا فى اللطافه و الغلظ و أن يكون شديد النورانيه و افره جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديده فهذه هى أسباب الاستعداد للذه و الفرح و اللذه كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح التى فى القلب إذا كانت كثيره المقدار معتدله فى المزاج ساطعه النورانيه كانت شديده الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلّه الروح كما للناقهين- و المنهوكين بالأمراض و المشايخ و أما غلظته كما للسوداويين و المشايخ فلا يبسط لكثافتها و أما رقتة كما للنساء و المنهوكين فلا يفي بالانبساط و أما ظلمته كما للسوداويين.

الثانى أمور خارجيه و هى كثيره- قال الشيخ فمنها قويه و منها ضعيفه و أيضا منها معروفه و منها غير معروفه و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا و كل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحه و الغامه ما كان منها قويا و ظاهرا فلا حاجه إلى ذكره و أما الأخرى فمثل تصرف الحس فى ضياء العالم و الدليل على إلذاذه إيحاش ضده و هو الإقامه فى الظلمه و مثل مشاهدته الشكل و الدليل على تفريجه غم الوحده.

و فى هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشىء على صفه كون ضده على ضد تلك الصفه فإن الشيخ نفسه قد بين فى كتاب الجدل أن هذه قضيه مشهوره و هى

باطله فى نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمه موحشه أن يكون تصرف الحس فى ضياء العالم لذىذا و مثل التمکن من المراد فى الوقت و الاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل و كذا العزائم و الآمال و ذكر ما سلف و رجاء ما يستقبل و تحدث النفس بالأمانى و المحادثه و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفه حسن الإصغاء من المجاور و المساعده و الخديعه و التلبيس و الغلبه فى أدنى شىء و غير ذلك.

و أما الأسباب العامه الخارجه فمقابلات هذه الأمور المذكوره و هى مثل تذكر الأخطار التى عرضت و الآلام التى قوسيت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف فى المستقبل و خصوصا من الواجب عن مفارقه هذه الدار الدنيا التى تصرف عنها قناعه العاقل بما لا بد منه و الفكر فى غيره من المهمات الأخرويه التى يجب السعى فيها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفكر العارض و القصور عن المراد و غير ذلك مما لا يحصى فهذه و أمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته فى السوادوى مما يعين ذلك بإيراد الأشباه و المحاكيات لما يوحش و يغم و إنما يقوى التخيل فى السوادوى ليس مزاج الروح الموضوعه فتخف حركتها و لإعراض العقل عن القوى الباطنه لفساد مزاج الروح التى فيها و اختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج و الكيفيه الرديه المظلمه.

الثالث أن تكرر الفرح بعد النفس للفرح

و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذى ضد إذا تكرر فإن القوه عليه تشتد و كل قوه تشتد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متواليه استعد لسرعه التسخن و كذا إذا أبرد و كذا إذا تخلخل و كذا إذا تكثف و القوى الباطنه تصير لها عند تكرر أفعالها و انفعالاتها ملكه قويه ما كان حالا و بمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشىء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشىء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

استعداد القوه عليه للقبال له فيزاد في استعداد ضده الذى هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولى.

و أما التحقيق البرهانى فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس فى الجلاله بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمى الدائى و إن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعه فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقه البحث الطبيعى و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقويه القوه الطبيعىه.

و الثانى تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفيه نفسانيه و النفس متصرفه فى الروح التى هى مطيه قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوى القوه الطبيعىه أمور ثلاثه.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثره توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركه و الانبساط للطف القوام و الثانى انجذاب ماده العاديه إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهه الغذاء و من شأن كل حركه بهذه الصفه أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجمله انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما فى الرياح و كذلك المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوه عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوه الطبيعىه.

و الثانى تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحراره الغريزيه لشده الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلك أضرار ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من

الغامات إلا القوى و يعمل فيه المفرحات الضعيفه و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل (١٣) فى ضعف القلب و قوته و الفرق بين الأول و بين التوحش و كذا بين الثانى و بين النشاط

اشاره

و اعلم أن هاهنا حاله هى ضعف القلب و أخرى هى التوحش و ضيق الصدر و هما متشابهان و بينهما فرق و كذلك هاهنا حاله هى قوه القلب و أخرى هى النشاط و انشراح الصدر و هما أيضا متشابهان و بينهما فرق و يشكل الفرق بينهما لتلازمهما فى أكثر الأمر- و لأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان و الثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان و بين طرفى كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه-

أما الأول

فليس بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزانا و لا بالعكس و أيضا ليس كل قوى القلب مفراحا و بالعكس.

و أما الثانى

فلأن الحدود متخالفه و ذلك لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهه قلبه احتمالاه و ضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهه قلبه احتمالاه و المخوف هو المودى البدنى و الموحش هو المودى النفسانى.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانيه مختلفه فضعف القلب يحرك إلى الهرب و التوحش و ضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع و المقاومه و يرغب كثيرا فى ضد الهرب و هو البطش و لذلك فإن القوه كثيرا ما يفتقر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش و أيضا أن فى ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذى و انفعال بالتشوق إلى حركه المباعده و فى ضيق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذى فقط و ليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا و ربما اختار المقاومه و البطش.

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنيه متخالفه لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول المودى الذى يخصه خمود من الحراره الغريزيه و استيلاء من البروده و ضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول المودى الذى يخصه اشتعال من الحراره الغريزيه.

و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعداديه متخالفه فإن ضعف القلب قد يتبع لا محاله رقه الروح بإفراط و برد المزاج و ضيق الصدر قد يتبع كثافه الروح و سخونه مزاجه

فصل (١٤) فى سبب عروض هذه العوارض البدنيه لأجل تكييف النفس بتلك الكيفيات النفسانيه

اعلم أن العوالم متطابقه و النشأه متحاكيه كل ما يعرض فى أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه (١) و يحاكيه فى عالم آخر و هكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فكما سنح فى النفس كيفيه نفسانيه يتعدى أثر منه إلى الروح و بواسطه ينزل فى البدن و كلما يسنح حاله جسمانيه للبدن يرتقى أثر منه بواسطه الروح إلى النفس فالنفس و البدن متحاذيان متحاكيان لعلاقه السببيه و المسببيه بينهما بوجه - و كما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالتها لاستحالتها و هكذا حكم الروح الذى هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفيه نفسانيه كاللذه سواء كانت عقليه أو خياليه مثلا و هو كما علمت صورته كماله علميه أو خياليه يطرأ بسببها انبساط فى الروح الدماغى المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

١- و السرفيه أن الوجود حقيقه واحده ذات نشأت متفاوتة بالكمال و النقص فالكمال حكاية للنقص بنحو الكمال و الناقص حكاية للكمال بنحو النقصان لأجل ذلك قيل إن العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعه فافهم إسماعيل ره

و ظهور للدم الصافى و احمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث فى البدن انقباض فى الوجه و اصفرار فى الوجه و هكذا القياس فى سائر الكيفيات النفسانية و العوارض البدنيه و كما أن الروح مطيه للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تاره إلى الخارج و تاره إلى الداخل و ذلك إما دفعه و إما قليلا قليلا و الحركه إلى الخارج قد يكون للذه و النشاط و قد يكون للغضب و قد يكون للرجاء و التوقع و ما يجرى مجراه و الحركه إلى الداخل قد يكون للألم و الحزن و قد يكون للخوف و الهرب و الفكر و ما يجرى مجراه.

ثم الحركات الخارجيه و الداخليه متفاوتة فى الزمان كالسرعه و البطء و فى الكم كالانبساط و الانقباض و فى الكيف كاشتداد الحراره و الحمرة فى الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركه فى هذه المعانى بحسب اشتداد الكيفيه النفسانية الباعثه إياها و ضعفها ففى الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذى هو الدم إلى الخارج دفعه.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه و فى الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا و فى الفرح المفرط و إن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكليه و كذا الحال فى الحركه إلى الداخل ففى الفزع الشديد دفعه و فى الحزن قليلا- قليلا و فيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس و قد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين فى وقت واحد إذا كانت الكيفيه النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان و مثل الخجل فإنه ينقبض أولا- إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج و يحمر اللون

فصل (١٥) فى مناسبه ما بين شىء من تلك الكيفيات النفسانيه و بين الدم الذى هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

اشاره

قال الشيخ الدم الكثير الصافى إن كان معتدل القوام و المزاج أعد للفرح- لكثره ما يتولد منه من الروح الساطع و أما إن كان كثيرا و صافيا و معتدل القوام- لكنه زائد فى السخونه أعد للغضب لكثره اشتعاله و سرعه حركته فأما إن كان الدم كثيرا و صافيا لكنه رقيق القوام بارد مائى أعد للجبن و لضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركه إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده و رطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح و الغضب و يكون لرقته سهل التحلل و لبرده قليل التوليد و الدم الكدر الغليظ الزائد فى الحراره يعد للغم و الغضب الثابت الذى لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر و أما الغضب فلسرعه اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنه كثيف إذا تسخن لم يبرد بسرعه.

و أما غضب الدم الصفراوى الرقيق فيكون أسرع هيجانا و أسرع انحلالا لأن الروح المتولده عن ذلك الدم أشد حراره و هو مع ذلك غير كثيف و إذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا و الدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا فى الحراره و هو فى النوادر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوى القلب و يكون غضبه أقل لأن المفراحيه تكسر من الغضب و المحزانيه تعد للغضب لأن الغضب حركه إلى الدفع و المفراحيه مناسبه للذه و اللذه يكون الحركه فيها نحو الجذب- و هذا الإنسان يكون غضبه فى الأمور عظيما و يكون شديدا لتسخن روحه و لذلك بعينه قليل الخوف و الدم الغليظ الغير الكدر الزائد فى البروده يكون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا يشتد غضبه و يكون جنبه إلى حد و يكون بليدا فى كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه و الدم الغليظ الكدر و الزائد فى البروده يكون صاحبه متوحشا

محزاناً ساكن الغضب إلا في أمر عظيم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذى يشاكلة في سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقيق القوام و يكون حقوداً.

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر و شدة الغم في السوداوى

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقه و الغلظ شديده النورانيه و ذلك هو السبب الأول و سببته للفرح أن الروح إذا كانت كثيره معتدله ساطعه يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشىء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها و لهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- و ليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثانى

أن تلك الأرواح يكون الدماغيه منها شديده الرطب و شديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبه المضطربه فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحانى و لا اضطرابها لا- يذعن للتشكيل الروحانى و حينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوه العقلية عنها إعراضاً بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها و يسكن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغوله بما يرد عليها- من الأسباب الخارجيه و لذلك تأثرها من الأسباب النافعه في اللذه أكثر من تأثرها من الأسباب النافعه في الجميل و من النافعه في الحال أكثر من النافعه في المستقبل و من الذى بحسب الظن أكثر من الذى بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه و لذلك فإن العقل إذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسيه و إذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبله- و الجميله و العقلية في نفس الشارب و استولى عليه تأثير المفرحات اللذيذه و العاجله

و الحسيه و لأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنه يفرح بلا سبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثه.

أحدها استكمال جوهر روجه فى الكم و الكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التى ربما يكون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخيله و تفكره فى المحسوسات الخارجة التى هى أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه و يقوى نشاطه.

أقول هذه الأمور المذكوره إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب و أما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهيه سيما و قد نص على تحريمه و تقييده بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأ الثانى و كماله العقلى إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأ و رجوعه عنها إلى جوار الله و عالم ملكوته و ذلك بمطالعه العقليات الدائمت و الابتهاج بها دون الحسيات الدائرات و التلذذ بها.

و أما الثانى فهو غم السوداوى فلأن حاله بالضد من ذلك و الأسباب فى حقه أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روجه قليل المقدار ضعيف الكيفيه فينفعل من الأسباب المؤذيه و الغامه لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا فى الأمور البعيده المستقبليه لأن روجه التى فى البطن الأوسط من الدماغ تخفف حرقتها بجفافها لما يفيد السوءاء من اليبس.

ثم إنه لقوه تخيله تصور الأشباه و المحاكيات للأمور الموحشه و الغامه فكأنه يشاهدها قائمه فى الخارج واقعه عليه فيكثر غمه و أكثر ما فى هذه الفصول إنما نقلناها عن مقاله التى جمعها الشيخ فى الأدويه القليه.

و هذه المسائل و إن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله و لكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات النفسانيه و أحوالها و عوارضها و ما يطابقها و ما يوازئها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

آخر الكلام فى هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع فى الكيفيات المختصه بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول فى معرفه حقيقه هذا النوع

و هى أنه كيفيه تعرض أولا للكميه و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل و هى تعرض أولا للجسم الطبيعى فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن هناك خلقه قيل الأمور العارضه لكميه- منها ما هى عارضه لها بما هى هى و منها ما هى عارضه بما هى كميته لشيء مخصوص- كالفظوسه و هى التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و فى كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكميته عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانيه فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعداديه و اللااستعداديه فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها ماده المنفعله بتوسط صوره توجبها و أما المحسوسه فهى أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادى بما هو مادى منفعل فلا بد أن يكون المختصه بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا فى أمرين أحدهما الخلقه أنها من أى الكيفيات فأقول الخلقه يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقه لأنها ملتئمه من أمرين من الشكل و هو من الكيفيه المختصه بالمقدار و من اللون و هو من الكيفيه المحسوسه و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذا ن توجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين فى هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقه الواحده داخله تحت

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

و البحث الثانى فى أقسامه و هى أربعة

فى المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطه تامه و الزاويه و هى ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطه أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهى بنقطه أو يتلاقى عند نقطه إحاطه غير تامه.

الثانى ما ليس بشكل و لا زاويه مثل الاستقامه و الاستداره.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقه و هى ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

الرابع الكيفيات العارضه للعدد مثل الزوجيه و الفرديه و التربع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمه التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال فى أن الشكل من الكيف و ليس من الوضع و رابعها حال الزاويه أنها فى أى مقوله هى واقعه و خامسها حال الخلقه و أنها كيف و قوعها فى جنس واحد- من أنواع القائلين به و سادسها حال ما يجرى مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

أما البحث عن المعرفه فقد أشرنا إليه فيدخل فى التعريف الشكل و الاستقامه و الانحناء و التسطیح و التحديد و التكعيب و التقعير و الزوجيه و الفرديه و أما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه و كذا أشرنا إلى وجه الدفع فى انتقاض التعريف بالخلقه- من أنها ليست ذات وحده حقيقه و كل مركب ليس ذا وحده حقيقه فلا بأس باندرجاه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و إلا لزم كون الخلقه بالذات من هذا النوع و إن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التى تعرض للكميه منها ما يعرض للكميه نفسها لا بشرط أنها

كميه لشيء و منها ما يعرض للكميه في نفسها بشرط أنها كميّه لشيء فيكون الكميّه هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فيليس إذا كان لا يعرض له أمر- إلا و هو كميّه شيء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكميّه يعرض له الأمر عند ما يكون في شيء و قولنا إن الكميّه إنما يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان إلا و هي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن و بتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن و بتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.

و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقه تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح و هذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح و لكن عند كونه نهايه لجسم ما طبيعي و هذا الشيء هو اللون فإذن الخلقه تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

و قد عرفت ما فيه و أما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول

المقاله الأولى في الاستقامه و الاستداره و فيه فصول

فصل (١) في حقيقتهما

قد عرفت استقامه الخط بكونه بحيث أي نقطه فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع و بعضها أخفض و هذا التعريف منسوب إلى أقليدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصله بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطه

المفروضه أو الموجوده على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتي ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهي و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضاً المستقيم بأنه الذى يطابق أجزاءه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شئ فربما ينطبق عليه فى بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين فى جهه واحده دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما فى غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذى إذا ثبت نهايته و أدير لم يتغير وضعه - يعنى أنه إذا قتل لم يتغير وضعه و أما القوس فعند القتل يتغير الجهه المحدبه إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه فى مقابله إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشه فى كل منها مدفوعه بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جاريه فى السطح المستوى

فصل (٢) فى معرفه الدائره و إثبات وجودها

إشاره

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التى فى الكميات بعضها عارضه للمنفع و بعضها للمتصل أما التى للمنفصل فبعضها معلومه الوجود بالضروره لا- يحتاج إلى حجه كالزوجيه و الفرديه و غير ذلك و بعضها نظريه يبرهن عليه فى صناعه الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضاً و أما التى تعرض للمقادير فليس وجودها ضرورياً بينا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعاً بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقي كما فى القياسات الاستثنائية التى مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة فى

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائره و تسليم وجودها فإن المثلث الذى هو أول أشكالها المسطحه يصح وجوده إن صحت الدائره و كذا المربع و الخمس و سائر الأشكال المسطحه و المجسمه.

و أما الكره

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائره فى دائره و الأسطوانى إذا حركت دائره حركه يلزم فيها مركزها فى أول الوضع لزوما على الاستقامه و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاويه على أحد ضلعى القائمه حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائره و دائرا بالضلع الثانى على محيط الدائره.

أما تعريف الدائره

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطه كل الخطوط المستقيمه الخارجه منها إليه متساويه و تقييد النقطه بالدخول غير لازم فى التعريف فإنه لو قيل الدائره سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطه كل الخطوط الخارجه منها إليه متساويه لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك فى وجود الخط المستقيم و أما الدائره فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذى لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء فى إثبات الدائره حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما فى ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة و الأخرى متحركه حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذى بدت منه فإنه يحدث دائره لأن ما رسمته النقطه مسافه لا عرض لها فهى إذن خط مستدير و الأبعاد فى جميع الجوانب من النقطه الثابته إلى ذلك المستدير متساويه لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائره.

و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعه كما ستعرفه هى كرات و إذا قطعت الكره بسطح مستو حدث لا محاله دائره.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلًا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخرى فلا شك أن الطرف الملاقى

منه للسطح يماس بنقطه منه نقطه من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطه التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائره و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركه هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطه فرضت في جانبى ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائره فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطه بالأخرى- و مركز الجميع هى النقطه المحدوده بين القسم الصاعد و الهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالى لثقله يحرك إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهه بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهه حركه العالى- كان ذلك لثقل العالى و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرًا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائره بل الدوائر و إذا ثبت الدائره ثبت المثلثات و القائم الزاويه و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكره فمن الدائر كما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاويه و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المكعب فمن المربع و أما الأسطوانه فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائره ثبت المنحنى أيضا و ذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانه بسطح محارف غير مواز للقاعده و لا قائم عليها و قد علمت فى بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائره على طريقتهم و إذا ثبت الدائره على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامه الحجج الهندسيه عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصميه فى كثير من المقادير و لا يمكن تلك النسبه فى العدد مطلقا و بإلزامهم قسمه الخط على أى وجه أريد مثل أن يكون بحيث

ضرب مجموعه فى أحد قسميه كمرجع القسم الآخر و لا يمكن تلك فى كل عدد بل فى بعض الأعداد إلى غير ذلك

فصل (٣) فى أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفيه بأى معنى يكون فصلا للكيميه

أما [المطلب] الأول

فنعول لا شبهه فى أن بين أفراد المستقيم و المستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجيه أو بالفصول الذاتيه لكن الأول باطل و ذلك لأن الموصوف بالاستقامه أعنى الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاءه و زوال وصف الاستقامه- و جريان وصف الانحناء عليه أو لا- يجوز إذ لا- واسطه بينهما لا- جائز أن يبقى الخط بعينه فى الحالين جميعا و ذلك لأن الخط نهايه السطح و عارضه كما أن السطح نهايه الجسم و عارضه و لا- يمكن أن يتغير حال النهايه إلا- و يتغير حال ذى النهايه فما لم يتغير حال السطح فى انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامه إلى الاستداره أو بالعكس و ما لم يتغير حال الجسم فى انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح فإن الكرى من الجسم غير المكعب و الدائره من السطح غير المربع و إذا صار المعروف معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامه فعلم أن الاستقامه إما فصله أو لازم فصله و كذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته إلى الاستقامه أو إلى استداره أخرى مع بقاءه بعينه.

فعلم أن الاستداره و كذا أفرادها المتخالفه فى شده التقويس و ضعفها فصول ذاتيه أو لوازمها فالدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع و على هذا القياس أحوال السطوح فى استوائها و تحديباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنقات فمحيطات الكرات المختلفه بالعظم و الصغر متخالفه بالنوع فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح و كذا المستوى من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط و القسمه فى المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا- يجوز أن يكون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا- الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعليمى الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.

و أما المطلب الثانى

فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهوله الأسمى إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهيه الفصل غير ماهيه الجنس بل الفصول بالحقيقه هى وجودات مخصوصه يلزمها ماهيه الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضاً خارجياً أو ذهنياً بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايره بينهما من جهة التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصى و الماهيه النوعيه.

إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازماً مشتركاً هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسميه له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمي باسمه لما مر فى صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصه مجهوله الأسمى و إنما الأسمى للمعاني الذهنيه و الكليات المعقوله فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامه و الاستداره و الكرويه و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التى هى من باب الكيف ليست بفصول ذاتيه بالحقيقه للكم المتصل و كذا الزوجيه و الفرديه و التشارك و التباين و المجذوريه و الأصميه ليست بفصول بالحقيقه للكم المنفصل بل إنما هى لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهيه واحده تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفه بالصغر و الكبر مختلفه لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه في الحالين - فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيه النوعيه فما قاله المهندسون إن وتر الزاويه القائمه من كل دائره هو ربع الدور و مقداره تسعون درجه و كذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجه و هو وتر نصف القائمه من القسى ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفه بالعظم و الصغر متساويه بل يلزم أن تكون متشابهه لاتحادها في الزاويه التي هي أوتارها أو في النسبه إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسى ليس في الماهيه و لوازمها بل في أمر خارج فهي ليست متماثله بل متشابهه أو متناسبه و كذا الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتناسبه من القسى

فصل (٤) في أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين

و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامه و الاستداره ليس واحدا بالعدد كما عرفت و وحده الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين و الوجه الآخر أن بين المتضادين غايه التخالف فالمستقيم و إن كان في غايه التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غايه التخالف عن المستقيم و أحد الشئيين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامه مضادا لمطلق الاستداره لكان المستقيم الشخصى يضاده مستدير شخصى واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و ليس الأمر هاهنا كذلك - فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير و ترا لقسى غير متناهيه لا تشابه بين اثنين منها و ليس فيها ما هو على غايه البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن شىء منها ضدا له و إذا لم يكن شىء من تلك القسى ضدا للوتر - فلم يكن الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكرره في الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون في غايه الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

فصل (٥) فيما قيل من منع النسبه بين المستقيم و المستدير من المساواه و المفاضله

قالوا لا يمكن المساواه بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسي المتحدده الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تاره بعدم تسليم ذلك كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفه و تاره بتسليم مطلق الزيادة و النقصان دون تجويز المساواه- كما يعلم يقينا أن كل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من زاويه حادثه عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاويه تحدث بين قطر الدائره و محيطه لكن يستحيل أن يقع المساواه بين مستقيمه الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زياده و لما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائره و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاه بينهما في كل آن لا يمكن إلا بنقطه لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكره المدحرجه على سطح مستو فإن

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواه و المفاضله و لذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شىء شينا آخر لا- يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتغال الزائد على المثل بالقوه القريبه من الفعل معتبر فى المفاضله و ذلك متنف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا فى الماهيه للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثله بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية [الفصليه] من الاستقامه و الاستداره أعنى المقدار الخطى المنقسم فى جهه واحده فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خياليه- للوهم أن يجرداها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحنى مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقاءه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطيه و السطحيه و الجسميه لشده إبهامه الجنسى.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبه بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما فى الوجود الزمانى أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا فى الوجود الدفعى.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

المقاله الثانيه فى الشكل و فيه فصول

فصل (١) فى تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذى يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحيا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحيا و أما نقطه فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئه الحاصله للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا و لا الخط

باعتباره و إن كانت إحاطتهما بالخط تامه لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطه تامه أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائره و الكره و أما كونه حدودا متعددده فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائره و نصف الكره إذا كانت الحدود مختلفه.

فإذا تقرر ذلك فنقول فى كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثانى حده أو حدوده و الثالث الهيئه الحاصله فيه.

فالمربع مثلا حقيقه ملتئمته من سطح و حدود أربعه و هيئه مخصوصه يسمى بالتربيع و هى مغايره لذلك السطح و الحدود و لذلك لا يحمل عليه و عليها و لا شىء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعه و لا العكس و لا التربيع هو السطح و لا العكس لأن المربع عباره عن سطح يوصف بكذا و كذا و لا شك أن السطح و إن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدوده ليست من باب الكيف و لا يجوز أن يكون المركب من المقدار و الهيئه المخصوصه من باب الكيف و إن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهيه واحده تحت مقولتين أو جنسين متباينين و قد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتيه لأنواع المقادير و الأعداد ليست هذه الكيفيات بل هى أمور مجهوله تعرف بهذه اللوازم و لا استحاله فى كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى فى الوجود فإذا قد وضح أن الذى يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئه العارضه فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكوره فى الأشكال غير محققه للأمور التى هى من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون و كذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائره أعظم منها و الذى فى الدائره أصغر منها و أن الزاويه القائمه فى المثلث المتساوى الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منها نصفها وإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشىء الذى يحيط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار كم بالذات و الشكل كيف و الكيف

ليس بكم فإن المربع غير التربع و المدور غير التدوير.

أقول بقى هاهنا شىء آخر و هو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد و قد يعنى به شىء آخر هو واحد و كذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقوله أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف و قد يعنى به شىء آخر هو ذو إضافه- كذات الأب الموصوفه بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شىء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض و يعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل و المشكل فرق و أيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما فى التخيل لا- يحتاج فى كونه مثلثا إلى كيفية عارضه له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثليث أى ما به يكون الشىء مثلثا.

و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعانى المصدريه الانتزاعيه فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافيه العقلية كالشيئيه و الجوهرية و أمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدوده فهى إشكال و مشكلات كما وصفنا و أما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعیه المأخوذ مفهومه من حاله انفعاليه تعرض للجسم الطبيعى من جهه مقداره.

هذا ما تيسر لنا فى تحقيق هذا المقام و هو ثانى تلك الأبحاث المشكله لكننا نقول يشبهه أمر هذه الهيئه الشكليه بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسه المذكوره فى صدر الكلام فى هذا النوع فلتتكلم فيه

فصل (٢) فى أن الهيئه المذكوره هل هى من الكيف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بين الشكل و الوضع فلأن الشكل هيئه (١) حاصله

١- و لو قيل فى وجه الاشتباه إن الشكل هيئه للشىء باعتبار نسبته إلى الخارج و هو الحد الواحد أو الحدود المحيط أو المحيطه به و الوضع هو الهيئه للشىء بسبب نسبته إلى الخارج فيكون الشكل من الوضع لاندفع ما سيدكر المصنف قدس سره فى بيان الغلط من الوجه الأول و الثانى و كان وجه الغلط هو الثالث و عليك بالتأمل الصادق فتأمل، إسماعيل ره

فى المقدار أو المتقدر من جهه إحاطه حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئه الحاصله للشىء بسبب نسبه أجزائه بعضها إلى بعض و لا شك أن التربع مثلا هيئه حاصله للشىء بسبب نسبه أطرافه و حدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهه اشتراك الاسم فى معانى الوضع فيقال وضع لحصول الشىء فى موضعه و هذا هو نفس مقوله الأين و يقال لكون الشىء مجاورا لشىء من جهه مخصوصه كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط و هذا المعنى نوع من مقوله المضاف بل هو نفس المجاوره(١) و لا- شك أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و يقال وضع للهيئه الحاصله للجسم بسبب نسبه بعض أجزائه إلى بعض فى الجهات بسبب حصول الوضع الإضافى لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاءه على إضافى ما لبعضها إلى بعض حصل لكل بسبب ذلك هيئه و هى الوضع.

فهذا المعنى هو المقوله فالمجاوره المخصوصه صفه للأجزاء من باب الإضافة- و الوضع صفه للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفه للجالس بكله و المجاوره المخصوصه بين كل عضو منه و عضو آخر هى صفه للأعضاء و مع ذلك لا بد أن يكون لها نسبه إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقيه الأجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبه بينها و بين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء و إنما الاعتبار فى الوضع بالأجزاء و فى الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقوله الخاصه و ليس كذلك بل من

١- أى هو مضاف حقيقى لا مضاف مشهورى، إسماعيل ره

المضاف و الذى من المقوله هو وضع أجزاء الشىء عند شىء خارج أو مابين لا وضع أجزاءه فى نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشىء إذا كان متعلقا بمقوله فهو منها و ليس كذلك فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط و ليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع و إن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا فى مقوله الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا- يوجب تصور غيره و هيئه التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلك الهيئه لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التى لا يعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هذه الكيفيه أعنى الشكل ليس أن تصورها مما يتضمن تصور غيرها و إن كان تصورها بسبب تصور غيرها و بين المعنيين فرق فإن الشكل هيئه تحصل للشىء بسبب هيئه نسبيه تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئه النسبيه بل الشكل صفه قاره- و ما بين الحدود إضافات كالميمينه و الميسريه و الفوقيه و التحتيه و غيرها من صفات المجاوره.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقوله بل بالوضع الذى من الإضافه على وجه السببيه لا الدخول.

ثم إن الدائره لا- يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحددها هيئه خاصه فى الانحناء و أما هيئه محيط الدائره و محيط الكره و أمثالها فهى هيئات بسيطه من هذا الباب و إن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم فى التعريف.

و قيل الشكل هيئه تحصل للمقدار من جهه كونه محدودا بحد أو من جهه كونه حدا للمحدود

فصل (٣) فى حال الزاويه و أنها من أى مقوله هى و هو البحث الرابع

أما الفرق بينها و بين الشكل

فبأن الزاويه إنما هى زاويه لأجل كون المقدار

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشئ الذى يحيط به حدان متلاقيان بنقطه سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا و لو مدا فى الوهم إلى غير النهايه فإن التقيا فيكون كمحيطى الإهليلجى و الهلالى و النعلى و غير ذلك.

فالسطح الذى لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الهيئه زاويه و الذى يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان فى الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الهيئه شكل فإن لم يعتبر كون السطح و إن أحيط به فى جميع الجوانب الإحاله من جهه حديه الملتقيين بنقطه واحده كان بهذا الاعتبار زاويه و بالاعتبار المذكور شكلا فالنظر فى السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطه غير النظر فيه بكونه محدودا فى جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائره أو بخطين كمنصفها و كالإهليلجى.

فالأول اعتبار الزاويه و الثانى اعتبار الشكل فالحد نظير الحد و المقدار نظير المقدار و الهيئه نظير الهيئه فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاويه كان المراد السطح ذا الزاويه.

و كذا إذا قيل منصفه أو مضعفه أو عظمى أو صغرى و كذا الكلام فى الزوايا المجسمه بحسب الاعتبارات المذكوره فإذا يمكن أن يظن أحد أن الخلاف فى أن الزاويه كم أو كيف بعينه الخلاف فى كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحى المهندسين و غيرهم لو لا شئ يمنع عن ذلك و هو أن ذا الزاويه المسطحه لا ينقسم إلا فى جهه واحده و هى الجهه التى بين الضلعين المحيطين لا الجهه الأخرى التى بين الرأس و القاعده.

و كذا المجسمه لا تنقسم إلا فى جهتين دون الثالثه التى بين رأس المخروط و قاعدته فهذا مما يوجب الشك فى أمر الزاويه هل المسطحه منها هى عين السطح

و المجسمه عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

و كذا الهيئه العارضه

هل عرضت للسطح فى المسطحه و للجسم فى المجسمه أو لغيرهما و لأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاويه جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و فى المجسمه بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركه النقطه و السطح من حركه الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرك فعل شىء بين الخط و السطح و كذلك بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذى بين الخطين سطح بالضروره لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذى عند تلاقى السطوح إلى نقطه تقبل القسمه إلى ثلاث جهات بالضروره فهو جسم بالضروره و إن كان سطح الزاويه من حيث هو ذو زاويه أو زاويه لا- يقبل الانقسام إلا- فى جهه و كذا قياس الجسم الذى هو ذو زاويه أو زاويه لا ينقسم إلا فى جهتين دون أخرى.

فالحق أن الزاويه المسطحه عند المهندس سطح محدود فى الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئه عارضه له و عند الطبيعى نفس تلك الهيئه العارضه للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا فى المجسمه فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث و هاهنا شىء آخر و هو أن الهيئه الحاصله للمقدار الجسمى باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى زاويه مجسمه أم لا.

قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء بالحرى أن يكون هاهنا معنى جامع للزاويه التى عن خطين و التى عن سطوح عند نقطه و التى عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحده ينتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك- فإن حصل اسم الزاويه لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاويه المجسمه عند النقطه لا لأنه زاويه إذ له من تلك الحثيه أن ينتهى حدوده

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهايه نقطه ثم إن أبى أحد هذا و جعل اسم الزاويه للمقدار من حيث هو منته إلى نقطه لم أناقشه فيه و صار معنى الزاويه أخص مما ذكرناه و خرج من جمله الزاويه و من جمله الشكل شى ء يعرض أيضا للمقادير من جهه الحدود

فصل (٤) فى احتجاج كل من الفريقين فى أمر الزاويه أنها كم أو كيف

احتج القائل بأنها كم

لقبولها القسمة و قبولها المساواه و اللامساواه و هذا مشترك بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهما بأن فى أحدهما بالذات و فى الآخر بالعرض - فأصل قبول القسمة و المساواه و عدمها على الإجمال لا يكفى فى هذا المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنه قال كل زاويه فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مره أو مرات و لا شى ء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مره أو مرات فلا شى ء من الزاويه بمقدار.

بيان ذلك أن القائمه إذا ضوعفت مره واحده ارتفعت حقيقتها و إلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاويه تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاويه نوع من المقدار أو صنف منه و تضعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقداراً - فإن الثلاثه مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثه بل سته فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عدداً ألا ترى أن القوس كنصف الدائره خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطأ مستديرا.

و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهه و اللامشابهه و ليس ذلك بسبب موضوعها الذى هو الكم فإذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا.

و أما قبولها المساواه و عدمها فبسبب موضوعها الذى هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشىء بصفه إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطة معروضه أو بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاويه بالمشابهه بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهه عليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاويه كوزان الشكل فى أن فيها مقدارا قابلا للقسمه و المساواه و اللامساواه و غيرها فى ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئه خاصه- تحصل لأجل تلاقى خطيه عند نقطه كما فى المسطحه مثلا و نفس تلك الهيئه العارضه.

فالأول أى المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاويه.

و المعنى الثانى هو الزاويه عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاويه عند غيرهم و لا اشتباه فى هذه المعانى إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لأجل كونه ذا هيئه مخصوصه فلما ذا لا- يقبل الانقسام فى الجهتين كسائر السطوح المكيفه بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلك فنقول فى الفرق بين هذه الكيفيه و الكيفيه الانفعاليه بأن تلك الكيفيات تحل فى نفس المقدار بل فى ذى المقدار من حيث ذاته المنقسمه- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأى قسمه وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التى تخص بالكم فإن حلولها فى الأكثر لأجل هيئات التناهى و الانقطاع و التناهى معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شىء ذى إضافه إليه و المقدار المأخوذ مع نهايه مخصوصه أو وحده خاصه لا يلزم أن يكون منقسما بأجزاء متماثله مماثله للكل المأخوذ بتلك الهيئه كالدائره مثلا فإنها سطح معروض لوحده خاصه من جهه حده و نهايته و هو غير قابل للقسمه بأجزاء متماثله مماثله للكل

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأى وجه انقسم.

و أما قولك نصف دائره أو ثلث دائره فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنى نصف الدائره كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان و أريد به نصف ماده بما هي ماده- لا بما هي جنس و لا بما هي مقيده بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاويه فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئيه و الكليه فإن الكمال السارى فى أبعاض الشئ ء- لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصه الكل كالكل و ذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقين أخذاً من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهايه لأنها تنحفظ فى جميع هذا النحو من القسمة حال الحثيه المذكوره إلا فيما هو من ضرورات التجزئه بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاويه لعدم انحفاظ تلك الحثيه فيه و إنما ينقسم من جهه أخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاويه و نظير حال الزاويه فى قبول القسمة فى إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانه المستديره أو المضلعه و هي مقدار و جسم بلا شبهه لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطوانى أو شكلاً أسطوانياً قابل للقسمة فى جهه- ما بين القاعدتين دون باقى الجهات لعدم انحفاظ الهيئه إلا فى تلك القسمة دون غيرها- و إنه ولى الهدايه

فصل (٥) فى نفى الأشد و الأضعف و التضاد فى الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحاله فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعاً من مربع و لا عدد أشد زوجيه من عدد آخر و ذلك لأن كلما يقبل الأشديه فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد فى الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحراره

و البروده فى الانفعاليات و كالمصحاحيه و المراضيه فى القوه و اللاقوه و كالعلم و الجهل و السخاوه و البخل فى النفسانيات فىنسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض - انسلاخا من كيفيه منها و تلبسا بالأخرى و هذا دأب جميع الأضداد (١) التى بينها وسائل - التى ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطه كأنها محدوده كالعداله التى فى حاق الوسط بين إفراطين و العفه التى هى متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئيه و اعتبرت فى الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقى فقليل عداله زيد أشد من عداله عمرو و إن كانت العداله بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد و الأنقص.

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفيه التى تختص بالكم فهى من الأمور التى لا أشديه و لا أضعفيه لها فلا أضداد لها كالمربع و الخمس و غير ذلك فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزيد و الأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالماده لا بصوره التريبع و لم يتيسر زياده الماده مع اتحاد التريبع الحقيقى بل تشكلا شبيها به قد خفى عند الحس تخالفه له فيكون تريبع أصح من تريبع آخر لكونه تريعا حسيا لا حقيقيا كالعداله فى زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقه فيقال فلان عدل من فلان.

و أما كون حراره أشد من حراره أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقه و ليس حال الحرارتين فى أن أحدهما أشد - كحال التريبعين فى أن أحدهما أصح تريعا بل ذلك بحسب الحقيقه و هذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسى كالعادل الحسى يقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقيقه.

١- حاصل الكلام أن الضدين يجب أن يتواردا على موضوع واحد شخصى و لا يجتمعا فيه و موضوع هذا الجنس من الكيفيات يمتنع بقاؤه بعينه مع تبدل بعضها إلى بعض و كذا الأشد و الأضعف يجب أن يكون موضوعهما بحيث يمكن أن يزول عنه الأشد و يتلبس بالأضعف مثلا - مع بقائه بعينه و هذا لا يمكن فى موضوع هذا الجنس من الكيفيات فلذلك لا يقبل الأشد و الأضعف و ليس فيه إرشاد فتدبر، إسماعيل ره

و قد علمت أن الاستقامه و الاستداره لا- يقبل التضاد و كذا التحديب و التعيير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم أن في الأمور السماويه تضادا لأجل ما فيها من التقيب و التعيير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجيه و الفرديه فيتوهم في ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين (١) و إن سميا باسمين محصلين لا يكفى في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذى ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضديه فإن فهم للفرديه معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصه ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقاله الثالثه فى حال الخلقه و كيفيات الأعداد و فيه فصول

فصل (١) فى حال الخلقه و هو البحث الخامس

إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحده الوجود معتبره فى جميع الحقائق فى

١- يعنى أن الضدين يجب أن يكونا أمرين وجوديين يتعاقبان على موضوع واحد بعينه- و لا- يجتمعان فيه من جهه واحده و الزوجيه و الفرديه ليستا كذلك لأن الفرديه عدميه و على تقدير كونها وجوديه لا يتعاقب مع الزوجيه على موضوع واحد بعينه فيكون هذا دليلا آخر باعتبار الجزء الأول فتأمل، إسماعيل ره

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحده النوعيه و فى الأشخاص الشخصيه و إلا فلم يكن شىء من التقسيمات منحصرًا عقلا في أقسامه كالكلمه إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصره فى الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم أنواع غير متناهيه فى الكلمه بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذا ن لقائل أن يقول إن الخلقه عباره عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعيه على حده بلغت الأنواع إلى حد اللانهايه- لا مره واحده بل مرارا غير متناهيه.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعى يلجئنا إلى القول بكون الخلقه كيفيه وحدانيه أو حقيقه واحده و إن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا أو غير محصل.

و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفيه أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسبين لوجود الخلقه لا المقومين لماهيته- فالحسن و القبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن و القبح الحاصلين للخلقه- فلما حصل للخلقه خاصه لم يحصل لواحد منهما و لا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئه مخصوصه عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئه منفرده سميت بالخلقه- موصوفه بالحسن و القبح بالمعنى المغاير لما فى كل واحد من اللون و الشكل من حسنهما و قبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقه ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون و حسن الشكل و كذا القبح و هذا محل تأمل و ليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

فصل (٢) فى أنه هل يجوز تركيب فى الأعراض من أجناس و فصول أو ماده و صوره عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض (١) تركيب

١- يعنى أن الأعراض يكون لها من العلل الأربع عله الوجود و هى العله الفاعليه و العله الغائيه دون عله القوام و هى العله الماديه و الصوريه أو الجنس و الفصل و الفرق بين الجنس و ماده و كذا الفصل و الصوره إنما يكون بمحض الاعتبار فما لا ماده له لا جنس له و كذا ما لا صور له لا فصل له و الأعراض ليس لها ماده و لا صوره فليس لها أجناس و فصول بل هى بسائط خارجيه يمكن للعقل تحليلها إلى عام يسمى بالجنس و خاص يسمى بالفصل. و قيل لا يلزم أن يكون مأخذ الجنس و الفصل الماده و الصوره الخارجيتان بل يكفى لأخذهما الماده و الصوره العقليتان و يجوز التركيب فى الأعراض من الماده و الصوره العقليتين فيكون لها أجناس و فصول و هذا التركيب لا ينافى البساطه الخارجيه و الحق أن مراد المشهور نفي الماده و الصوره الخارجيتين إذ لا ريب أن للأعراض أجناسا و فصولا و عوالى أجناسها منحصره فى تسعه كما هو المشهور، إسماعيل ره

من جنس و فصل تجويزهم فى الجواهر و لأجل ذلك استشكلوا حال الخلقه فى أن يكون نوعا واحدا من الكيفيات.

و الشيخ أجاب عنهم بأننا لا نمنع أن يكون أعراض مركبه من أعراض كيف و العشره عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسسه و خمسسه و المربع عرض و هو ملتئم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعه بل نعى أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعه جنسها و ما يناسب طبيعه فصلها و إن لم يكن أحدهما طبيعه الجنس و الآخر طبيعه الفصل و الأعراض لا يوجد فيها ذلك و إن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و فى كلامه بعض مؤاخذه فأولا أنه قد صرح فى الإلهيات أن العدد كالعشره ليس مركبا من الأعداد كالخمسسه و الخمسه للعشره و لا الأربعه و الستة و لا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهيه العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفه الوحده لأنها عين الكثره فاختلف أنواعها بمجرد زياده الكثره و نقصها فلأجل ذلك لا تماميه لأنواعها.

و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئه العارضه أو الذى رامه المهندسون فهى ماهيه

بسيطه بحسب الخارج و إن كان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعة و النقاط ليست أجزاء لحقيقه المربع أو التربيع و إلا- لزم تركيب حقيقه واحده من أجناس مختلفه و هو محال كما أفاده هو و غيره من الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكوره من الشرائط الخارجيه دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئى أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا فى نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعيه إلى قاعده وضعناها لتعرف حال الشئ الصورى فى أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعده.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا و الآخر صفه- كالمرجع الذى يعنى به سطح ذو هيئه فإن السطح هو الموصوف و الهيئه عارضه له فالجمله من مقوله الموصوف فإن السطح ذا الهيئه سطح لا هيئه و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولاً للشئ و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد فى طبعه- و يكون كحال الكتابه و الطول فلا- يكون للكتابه و الطول اجتماع يحصل منه جمله واحده فلا يستحق ذلك مقوله بل يدخل فى المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبه من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شئ من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقه المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعيين خاص و ذلك التعيين هو فصله المتحد مع جنسه فى الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه و هكذا الأمر فى جميع الأشكال المسطحه و المجسمه الكثيره الأضلاع و غيرها فالمجسم الذى هو ذو اثنى عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا يجرى مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا- المعنيان في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من أمور مكتنفه- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفايه في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومه بتلك الصورة و سترجع إلى زياده إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل (٣) في خواص الأعداد و كفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأثرثماطيقى و المساحه و غيرها و الذى نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجه و الفرديه و العاديه و المعدوديه و الصمم و التشارك و القسمه و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط فى التضاد و الجمع مشترك فى أن لا اشتراك لاثنين متخالفين منها فى موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدما و بعضها كالقله و الكثره و إن فرضا وجوديين ليس فى كل منهما غايه التخالف عن الآخر فلا تضاد فى خواص العدد كما لا تضاد فى أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص فى تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد فى تقوسه و انحناؤه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد فى زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجيه أخرى أتم زوجيه كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعه إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجيه و الفرديه ليستا من الأمور الذاتيه لأنهما مقولتان على ما

تحتهما من الأعداد المتخالفه الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا- مزيه للبعض على البعض فى نفس شىء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا- فى حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد فى جميع الأفراد و إذا كان كذلك لكننا لا- نعرف عددا إلا- و نعرف بالبداهه أنه زوج أو فرد و ليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين(١) و إلا- لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام فى مقوله الكيف و لو اهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاه لا تحصى

الفن الثالث فى بقيه المقولات العرضيه و فيه مقالات

المقاله الأولى فى المضاف و فيه فصول

فصل (١) فى ابتداء الكلام فى المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشىء الموجود كالإنسان مع صفه الوجود.

فالأول كالكلى المنطقى.

و الثانى كالكلى الطبيعى.

و الثالث كالكلى العقلى و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

١- لا- يخفى أن الذاتى إنما يكون بين الثبوت لما هو ذاتى له لو كان متصورا بالكنه- و على التفصيل و فى تحقق الشرطين فى موضوع النزاع تأمل فتدبر، إسماعيل ره

و المعقول الثانى كالنوع المنطقى و كذا حال الأبيض فى إطلاقه تاره على العارض - و تاره على المعروض و تاره على المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان فى هذه الأقسام الثلاثة.

ففى الأبيض و أشباهه كان العروض فى الخارج و الموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجى و القضية التى حكم فيها على شىء بأنه أبيض مثلا خارجيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شىء لشىء و اتصافه به فى الخارج و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الكلى و كذا الجزئى أو النوع أو الجنس أو ما يجرى مجراها - يكون العروض فى الذهن.

و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنى و القضية التى حكم فيها على شىء بأنه كلى أو جزئى أو نوع أو ذاتى أو عرضى أو قضيه أو قياس مثلا - ذهنيه مفاد الحكم و مطابقه فيها ثبوت شىء لشىء و اتصافه به فى الذهن فقط و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه - و المثبت له فى ذلك الظرف و فى الموجود و الواحد يكون العروض فى اعتبار التحليل - و الموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هى هى مجردة عن الوجودين.

و القضية التى حكم فيها على الماهيه بأنها موجوده أو واحده أو عله أو معلول أو واجبه أو ممكنه ليست خارجيه صرفه و إن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود و لا - ذهنيه صرفه و إن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقه واقعيه مفاد الحكم و مطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع و معنى المحمول فى الوجود و هو متفرع على تحصل معنى الموضوع و ماهيته من حيث هى فى ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود و الإمكان و المجعوليه و نظائرها.

فإذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف فى الاعتبار الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها و قد يراد به الأمر الذى عرضت له الإضافة و قد

يراد به مجموع الأمرين.

و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقوله و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعنى فن قاطيغورياس بأنه الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره و هذا الرسم يندرج فيه الإضافات و المضافات و المعنى بكون ماهيه الشئى ء معقوله بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شئى ء آخر كيف كان و إلا لكان كل ماهيه بالقياس إلى لازمها من مقوله المضاف و ليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات و اللوازم لها ماهيات مستقلة فى معقوليتها و هى فى حدود أنفسها ليست من مقوله المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته فى الذهن و لا فى العين- إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوه لا يتقرر لشئى ء فى أحد الوجودين إلا و يكون البنوه متقرره للآخر

فصل (٢) فى تحقيق المضاف الحقيقى

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقوله بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافه أو إلى نوع من الإضافه فيكون تعريفا للشئى ء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشئى ء معقولا- بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصورهما إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور فى المتضايقين و إن عنى أنه يكون معه فكثير من غير المتضايقين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط و ليس ماهيتهما ماهيه المضافين قالوا ينبغى أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاه يرجع إلى معنى الإضافه.

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف و قد اعتذر(١) بأن المضاف الذى أخذ فى التعريف غير المضاف المحدود بل الذى فى الحد هو المضاف المركب و هو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد فى كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشىء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه و يرى الخاصه اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما فى الإمكان العام.

و نقل الاسم العامى إلى الخاصى فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوه و على المجموع المركب من البسيط و غيره كالأب فهو يعمها و الخاصه نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذى هو البسيط و هذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و ليس للمضاف معنى يجمعهما و ليس نسبة الإمكان العامى إلى الخاصى كنسبه المضاف المركب إلى المضاف البسيط و لا يصح أن يكون للعام زياده معنى لا يوجد فى الخاص.

أقول و الأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذى يؤخذ فى الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثانى أعنى ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس و لفظ المعقول لا المضاف الحقيقى البسيط و لا المركب منه و من الموضوع له و لا فساد فى كون المعرف(٢) للشىء مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشىء على نفسه.

-
- ١- حاصل الاعتذار أن الرسم رسم لما هو كالنوع بما يشبه الجنس و اسم المضاف مشترك بحسب العرف العام و العرف الخاص بين المعرف و المعرف و حاصل التخطئه أن المضاف المركب و إن كان متناولا للمضاف البسيط لكنه ليس أعم منه لأن تناوله له ليس من قبيل تناول الكلى للجزئى- بل من باب تناول الكل للجزء فالدور بحاله فتدبر، إسماعيل ره
 - ٢- إذا كان صدق المعرف عليه صدقا عرضيا أو كان المعرف أعنى الفرد بحسب معلوميته بوجه ما معرفا فتدبر، إسماعيل ره

و عن الثانى و هو قولهم أن المضاف هو الذى وجوده أنه مضاف بأن التعريف للتنبيه فإن معرفه المضاف بسيطاً كان أو مركباً فطريه و قد يحتاج إلى تذكير و تنبيه فى الفرق بين البسيط و المركب فينسبه بأن للمركب جزء من مقوله أخرى كالأب فإنه جوهر فى نفسه لحقته الأبوه و كالمساواه فإنه كم لحقه الاتفاق و كالمشابهه فإنه كيف لحقته الموافقه مع مثله و ليس الكم الموافق و لا كيف الموافق بسيطاً- بل مركباً من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافة و النسبه فبأنه ليس كل نسبه إضافة بل إذا أخذت مكرره- و معنى هذا أن يكون النظر لا فى نفس النسبه فقط بل بزياده أن هذه النسبه يلزمها نسبه أخرى فإن السقف له نسبه إلى الحائط بأنه يستقر عليه و للحائط أيضاً نسبه إليه بأنه مستقر عليه و لهذا قالوا إن النسبه لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالاً بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظى الأب و الابن و قد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر و هو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذى الجناح و لفظه الجناح داله بالتضمن على الإضافة إلى ذى الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافة لفظه ذو.

و الثانى كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم و لفظه العالم داله بالتضمن على ذلك.

و أما العلم و هو المضاف وإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترب به و هو كاللام فى قولك العلم علم للعالم

فصل (٣) فى خواص طرفى الإضافة

فمنها التكافؤ فى تلازم الوجود خارجاً و ذهنياً بالقوه أو بالفعل و فى العدم أيضاً كذلك و هذا مما يشكل فى باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

عنه فهما متضايغان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامه ستكون- و العلم و المعلوم متضايغان فيبينهما إضافه بالفعل مع أن القيامه معدومه و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثانى بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود(١) الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود فى الذهن حينئذ أن الزمان الثانى [الأول ظ] ليس موجودا و نسبه إلى الذهن نسبه شىء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبه المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له فى الأمور لكن فى الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد فى العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمه بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبه و يحكم بتقدم بعضها على بعض فى الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافه التقدم و التأخر بين أجزاءه كإضافه الفوقيه و التحتيه بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوه و كذا الإضافات و إن كانت بالقوه- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافه بينها على الوجه الذى يكون فى سائر المضافات و تحقق الإضافه يوجب تحقق المعيه بين وجودى المتضايفين فى ظرف الاتصاف لا فى الذهن فقط.

١- لأن الوجود كان سلب الوجود و تحقق الوجود عدم هذا السلب الذى كان وجوده- فتحقق فى الذهن أنه ليس بموجود فتدبر، إسماعيل ره

و الذى ينحل به الشبهه ما حققناه فى موضع آخر فليرجع من أراد.

ثم إنه يرد على ما ذكره شىء آخر و هو أن قوله فى الاعتبار الثانى أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود فيه بحث لأنه يوهم أن اللاوجود وجود و ذلك ظاهر الاستحاله فإن اللاوجود لو كان وجودا لكان الشىء نقيضا لنفسه و هو محال فإذا كان جزء من الزمان موجودا و لم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا وجوديا حتى يقع بينه و بين الجزء الحاضر إضافه وجوديه.

اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بأنه فى الزمان الأول- لأن وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف التقدم و التأخر.

لكن يرد الكلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون موجودا- و أيضا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل و وجود المستقبل غير حاضر و إلا- لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غير مضاف فقوى الإشكال و الوجه ما أوأنا إليه.

و أما الجواب عن الثانى فهو أن المعلوم بالحقيقه هو الصوره الحاضره عند العقل و الإضافه بالحقيقه بين العلم و ماهيه المعلوم و المعلوم من القيمه أنها ستكون لا عين وجود القيمه.

أقول و يرد عليه شكان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجيه و لهذا عد من الكيفيات النفسانيه و قد حكمتم بأن أحد المضافين إذا كان موجودا فى الخارج- و جب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف و ليس ماهيه المعلوم بما هى ماهيه معلومه من الموجودات العينيه.

و الثانى أن العلم فى الحقيقه نفس وجود ماهيه المعلوم عند العاقل و ليس بين

الوجود و الماهيه تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن كان من حيث كونه عرضاً قائماً بالذهن من الموجودات الخارجيه لكن من حيث كونه حكاية عن ماهيه شىء له وجود فى الخارج من الموجودات الذهنيه فالعلم و ماهيه المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثانى أن الإضافة بين العلم و المعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود و الماهيه الموجوده به بالذات أمر اعتبارى حاصله بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدتين بالذات فكما أن الموجود فى الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود- عرضت لهما إضافة الوجود و ذى الوجود فكذا الموجود فى الذهن صورته واحده هى موجود ذهنى إذا حلله العقل إلى ماهيه و وجود ذهنى عرضت لهما إضافة العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشىء مجرداً عن المادة و لواحقها و كذا الكلام فى الحس و المحسوس أى الصوره الموجوده فى الحس و هى عندنا من الكيفيات النفسانيه المحاكيه للكيفيات التى تسمى بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايقين قد لا يقع لهما تكافؤ فى الوجود من جهه أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما فى العلم و الحس أعنى الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما فى الاسم فإن ذات العلم و الحس لا- يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لكن ذات المعلوم و ذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك و المملوك- فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك و وجود ذات المملوك مع عدم المالك- و منه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذى لا- يكون أعم من علتة كحركة اليد و حركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ و غيره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التى حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهى فى أكثر الأمر ليست كذلك.

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافتهما مثالين أحدهما ذات العلم و المعلوم و ثانيهما ذات الحس و المحسوس.

فقال ذات العلم في جوهره قد لزمه دائما أن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم و كذلك حال هذا الحس فإن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه و ذات المحسوس تنفك - و لا- يجب أن لا- يكون موجودا حين لا- يكون الحس موجودا إذ يجوز أن لا- يكون حيوان حساس موجودا و يكون العناصر المحسوسة موجوده هذا حاصل كلامه.

و لأحد أن يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقه فهي دائما معلومه لا- يمكن غير هذا و التي لم يعلق بها العلم فهي غير معلومه بهذا العلم أبدا لا- في هذا الوقت و لا- في سائر الأوقات فإن الوجود الصوري العلمى دائما معلومه و الوجود المادى المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشى أبدا مجهول.

و كذا الكلام في ذات الحس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى القوه و كذا ذات المحسوس الذى بمعنى الصورة لا بمعنى الماده لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسيه و المحسوسيه يتكافئان في الوجود العقلى و يعقلان معا- فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الإضافتين متكافئتين في الوجود الحسى.

و كذا الكلام في كل ما هو معروض الإضافة أولا و بالذات و أما الذات التي هي موصوفه بالمحسوسيه و المعلوميه و لو بالعرض فهي أيضا عند البحث و التفتيش يظهر أنها مقارنه في الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الكيفيه السمعيه القائمه بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعه بالعرض و ذلك عند قرعه للسمع و هي مقارنه في الوجود للصوره المسموعه بالذات و غير تلك الصوره الإدراكيه و غير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركه لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافه إليها

فى وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفيه اللمسيه كالحراره الناريه الحاضره عند آله اللمس صح أن يقال إنها ملموسه بالعرض لا بالذات لأن الملموسه بالذات هى كيفيه نفسانيه- محاكيه للحراره الخارجيه كما مرت الإشاره إليه و أما التى هى خارجه عن التصور- و عن الحضور الوضعى عند آله اللمس فلا- إضافه إليها لا- بالذات و لا- بالعرض فثبت أن التكافؤ فى الوجود و العدم كما لزم فى المضافين البسيطين فكذا فى الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافه.

فإن قلت الحس البصرى لا يدرك به إلا الأمر الخارجى بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحاله انطباع العظيم فى الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافه إدراكيه إلى الموجود الخارجى بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا فى إضافه الحس الذى بمعنى الصوره الإدراكيه- و هى عند هذا القائل عين الصوره الخارجيه فلا انفكاك بينهما و أما الإضافه الوضعيه التى بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجى الذى قيل وقع إليه إضافه الإبصار فطرفاها بالحقيقه كطرفا سائر الإضافات الوضعيه التى عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صوره مقداريه حاضره عند النفس مجردة عن المواد و هى الحس و المحسوس أى البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايقين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافه كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

أب للصبى أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبى صبى للأب أو الإنسان إنسان للأب وقد يصعب رعايه قاعده الانعكاس فى المضاف و الطريق فيه أن يجمع أوصاف الشىء فإن تلك الأوصاف إذا وضعت و رفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعت و وضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذى إليه الإضافة الحقيقية الواجب الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك و استبقيت كونه ابنا بقيت إضافة الأب إليه و إن رفعت كونه ابنا و استبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة.

فعلت بهذا أن التعادل الحقيقى فى الإضافة هو بين الأب و الابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر و إذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة و الرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان- و الحيوان حيوان للرأس و إنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذى الرأس و السكان سكان لذى السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا- يحتاج إلى حرف النسبه و ذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و الصغر و منه ما يحتاج إلى ذلك و إما أن يتساوى حرف النسبه من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد و إما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

فصل (٤) فى تحصيل المعنى الذى هو نفس مقوله المضاف الذى هو أحد الأجناس العشره العاليه

فقول إن الرسم المذكور الذى ماهيته معقوله بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أى نفس أنها معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ماهيه أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقوله بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ما له ماهيه أخرى غير معنى المضاف الذى هو المقوله و غير المضاف الذى هو من المقوله و ذلك كالأب

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقوله و وراء أبوته- ماهيه غير معقوله بالقياس إلى الابن و هي كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوه فليس لها ماهيه إلا هذه الماهيه المعقوله بالقياس فهاهنا ثلاثه أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفه و هو المقوله التي هي إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذى يحمل عليه المقوله حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها الذاتيه.

و ثالثها ماهيه أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقوله المضاف أو نوعه حملا- بالعرض كحمل الأبييض على الإنسان فهكذا ينبغى أن يحقق الفرق و فى أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقوله و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذى هو الإضافة و معروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذى يجعلونه مقوله فهو أيضا شىء ذو إضافة لأنه شىء معقول الماهيه بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقوله المضاف الذى ليس هو المقوله فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهيه بالقياس كما أن الجوهر الذى هو المقوله هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهيه التي إذا وجدت كانت لا فى موضوع فالمضاف الذى هو المقوله هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشئيه فهو أمر لا- ينفك عنه المضاف الذى هو المقوله و لا- يمكن أن يسلب عنه لكن الشئيه التي اعتبرت فى مفهوم المضاف نفسه ليست إلا- شئيه عامه لا- يتحصل إلا بكونها إضافة و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شىء غير البياض و وصف بالبياض.

فإننا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشئيه الشئيه المفهومه فى المشتق من حرف اللام أو ذى أو الهيئه الاشتقاقيه لصارت المقولات غير متناهيه و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقوله بل المضاف الذى لا ماهيه له سوى كونه مضافا.

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شىء معقوله ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقوله.

قلنا إن الشئيه المحموله على المضاف الحقيقى أعنى المقوله أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشئيه التى تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافه- فالأب فى غير المقوله جوهر يلحقه الأبوه و الأب الذى هو من المقوله شىء هو بعينه الأبوه و العرضى بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شىء هو نفس الصوره الجوهريه

فصل (٥) فى أن الإضافة هل تكون موجوده فى الخارج أم لا

إشاره

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هى موجوده لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهيه الجنس و الفصل فى البسيط (١) فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعى - إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعى يعقل منه ماهيه السماء و هى جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقيه- و معنى كون الشىء موجودا أن حده و معناه يصدق على شىء موجود فى الخارج

١- تخصيص البسيط لأن ماهيه الجنس و الفصل فى المركب موجوده فى الخارج بوجود مستقل و إن كان باعتبار كونها ماده و صوره فتدبر، إسماعيل ره

صدقا(١) خارجيا كما هو فى القضايا الخارجيه كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنيه كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسيه و النوعيه و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيه التى تثبت للأشياء فى الأعيان بل فى الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأى من زعم من الناس أن الإضافه غير موجوده فى الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيه كالكلييه و الجزئيه.

و احتج عليه [الإضافه غير موجوده] بأمور

الأول أن الإضافه لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا- محاله موجوده حينئذ فى محل فكونها فى المحل شىء و كونها فى نفسها شىء آخر فإن الأبوه مفهومها غير معنى كونها فى محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافه أخرى و الكلام فيها كالكلام فى الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع فى حل هذه الشبهه إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذى له ماهيه معقوله بالقياس إلى غيره فكل شىء فى الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشىء من المضاف لكن فى الأعيان أشياء كثيره بهذه الصفه فالمضاف فى الأعيان موجود.

ثم إن كان فى المضاف ماهيه أخرى فينبغى أن يجرى ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقه المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شىء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شىء هو الإضافه

١- فإن قلت الصدق الخارجى يقتضى كون الاتصاف خارجيا و أما كون الصفه موجوده فى الخارج فلا فإن ثبوت شىء لشىء فى ظرف لا يقتضى ثبوت الثابت فيه كما فى قولنا زيد أعمى قلت بل يقتضى ثبوت الثابت فيه فى الجمله و إن كان ثبوتا ضعيفا غير مستقل و قد مر تحقيق ذلك فى الأمور العامه فتدبر، إسماعيل ره

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافه أخرى فينتهى من هذا الطريق الإضافات و أما كون هذا المضاف بذاته فى هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا- وجود الأبوه فى الأب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافه أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوه مضاف لذاته.

هذا ما قاله فى إلهيات الشفاء و هو كلام واضح رفع الشبهه لوجهين بالمعارضه و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجوده فى الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذى أمكن إيراده من لزوم التكرير كما يورد فى باب الوجود و الوحده و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهى إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافه أخرى عارضه.

و أما الإضافات المختلفه المعانى فلا- يلزم أن يكون لكل إضافه إضافه مخالفه لها بالماهييه لازمه إياها حتى يلزم التسلسل و لا يندفع فإن إضافه الأبوه و إن لزمها فى الوجود إضافه الحاليه و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافه أخرى مخالفه لها.

و كذا ثالثه و رابعه و هكذا إلى لا نهايه اللهم إلا بحسب اعتبارات عقليه متماثله- أو متخالفه ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجه الثانيه

ما مر من كون إضافه التقدم و التأخر لو كانت موجوده لكان الماضى و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه فى مباحث التقابل و موضع آخر أن معيه أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنيه بأن يكون السابق و اللاحق موجودين فى آن واحد إنما ذلك شأن معيه الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها فى الوجود الواحدانى التدريجى- الذى معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحده العدد عين كثرته لشيء من الأشياء

فصل (٦) فى نحو وجود المضاف فى الخارج

إشاره

و اعلم أن فى خصوصيه وجود المضاف فى الخارج و تعينها إشكالا من وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجوده لكانت مشاركه لسائر الموجودات فى الوجود

و متميزه عنها بخصوصيه و ما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصيه لم يوجد الإضافة فى الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها و هكذا الكلام فى وجود الإضافة السابقه فيكون تحقق الإضافة الواحده مشروطا بإضافات غير متناهيه من أمثالها.

و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا

فإن كان مضافا فكل وجود مضاف و ليس كذلك و إن لم يكن مضافا فالإضافة لو كانت موجوده فهى لا تكون مضافه من حيث إنها تكون موجوده فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف و المضاف من حيث هو مضاف غير موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون البارى جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلك المعيه (١) ما كانت حاصله قبل ذلك و يزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.

و تحقيق القول فى وجود المضاف

بحيث يدفع هذه الشكوك و أشباهها- هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مبينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشئ ء سواء كان فى نفسه جوهرأ أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شئ ء آخر هو نحو وجود الإضافة

١- لا يذهب عليك أن معيه الواجب مع الأشياء معيه قيويمه غير زمانيه مستمره سرمديه- و لا يكون للأشياء بالنسبه إلى جنبه نقص و تصرف و إن كانت فى ذاتها و بحيال أنفسها كذلك فافهم، إسماعيل ره

فالعله كالعقل مثلا- لها ذات موجوده بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي و كون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العله بما هي عله و العله نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العليه خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العله و بين عليته و إضافته بالماهيه و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى إذا أخذ في نفسه كان جوهرًا و إذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو وجود المضاف.

و بالجمله أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقاييسه إلى غيرها- فوجود السماء فى ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقيه وجود الإضافات.

و كذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم و هو كون الشىء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشىء أو أعظم أو أصغر منه و أما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا- هو وجود المساوى فوجود المساوى غير وجود الكم لأن المساوى لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد فى نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيره كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته- و ذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنين و ثلث الثلاثه و ربع الأربعة و هكذا إلى غير النهايه من غير استحاله و لا لزوم تركيب فى الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف و تنويعه يتصور من وجهين

أحدهما أن يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والأبيض و هو ليس من المقولات كالكَم المساوى أو الكيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا فى العقل كعارض واحد و هذا هو تنوع الإضافة و تحصيلها فإن كون المساوى مضافا ليس ككون الكَم مساويا أو مضافا فالمساواه موافقه فى الكَم [اتفاق الكَم] و هى غير الكَم الموافق و كذا المشابهه موافقه فى الكيف و هى غير الكيف الموافق.

و بالجملة المضاف الذى هو المقوله و الجنس الذى هو للمضافات البسيطه [المضاف البسيط] و فصل نوعه الذى هو بالحقيقه نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعه الجنسيه و الفصليه فيه أى فى ذلك النوع أمرا واحدا.

فإن قيل إن المساواه و المشابهه اتفقتا فى موافقه ما و افرقتا فى التخصيص بالكَم أو بالكيف فيكون المساواه و المشابهه إما من نوع واحد و قد قلت أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم و الكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكميّه و الكيفيه نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف و أيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقوله بنوع من مقوله أخرى و الكل محال أو يكون فصل الإضافة التى هى موافقه إضافة أخرى إلى الكميّه أو إلى الكيفيه لا نفس الكميّه و الكيفيه فيكون فصل الإضافة إضافة و هو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانيه بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسى لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبه التعيين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه فى الكَم حتى صار مساواه لم يتحصل بنفس الكَم حتى يلزم كون مقوله متحصلا بمقوله أخرى و لا أيضا بإضافه

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافه بإضافه أخرى بل تحصل و تنوع بأنه فى الكم لا بالكم و لا بإضافه إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامى الدراك- هو عباره عن تعين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى المدرك فيصير مجموعا من المدرك و الناطق بل المدرك الذى هو الناطق و كذا الكلام فى نسبه المدرك إلى النامى و النامى إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و الماده.

و إذا تقرر هذه المعانى فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافه مشارك لسائر الوجودات فى الوجود و سلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الوجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك فى الوجود المطلق اشتراك فى أمر انتزاعى عقلى إذ ليس لحقائق الوجودات بما هى وجودات كلى طبيعى يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج فى تمايزها إلى قيود زائده.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشىء بأمير زائد عليه جعلاً و وجودا حتى يقع بينهما إضافه هى نفس التقييد أو إضافه أخرى بل ربما كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط فى الخارج.

و أما الثانى فنقول إن الموجود فى نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شىء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان فى نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقوله الجوهر و هذا نوع من مقوله المضاف.

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا فى ذات الموصوف بها أو فى صفاته الحقيقية فإن تجددها و زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيروره أحد فى المجلس ثانى الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثه و رابع الأربعة و هكذا لا يوجب تغيرا فى ذاته و لا- فى صفاته المتضرره فكذلك تغير الإضافات لا يوجب فى واجب الوجود تغيرا لا فى ذاته و لا فى صفاته الكماليه و فهم هذا المعنى بعد الإحاطه بما قدمنا غير صعب

فصل (٧) فى أن تحصل كل من المتضامين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأبوه إذا أخذت مطلقه فبإزائه البنوه المطلقه و إذا أخذت أبوه نوعيه فبإزائه بنوه كذلك و إذا حصلت الأبوه حتى صارت شخصيه صار الجانب الآخر بنوه شخصيه- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يترد إذا كان التحصيل تحصيلًا للإضافة أما إذا كان تحصيلًا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصيه ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعه لا يجب انحصارهم فى عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوه زيد لعمر و يتعين بتعيينهما جميعا و جانب الأبوه و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل فى بعض يحتاج الإضافة فى التعيين الشخصى إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة و لا يكفى فيهما ما يكفى فى تعيين الأبوه التى هى لعمر و بالنسبه إلى زيد بتعيينهما كجواز زيد لعمر (١)

١- يعنى أن جوار زيد لعمر و ليس من قبيل أبوه عمرو و لزيد فإنه يكفى لتعين الأبوه و تشخصها تعيينها و لا يكفى لتعين المجاوره بينهما غير متعينه لأنها يصدق مع اتصال دار أحدهما بدار الآخر و مع الفصل إلى أربعين دارا فلا بد فى تعين المجاوره التى بينهما تعين داريهما، إسماعيل ره

فإنه لا يتشخص بتعيينهما بل يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقوله كالموافق و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوى و أدنى منه كالمساوى فى السطح و بعده المساوى فى الشكل كالمثلثين و بعده ما فى المثلثين القائم الزاويه و أخص منه إذا كان القائم الزاويه زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصليه.

و أما التحصيل الصنفى فهو أن يتحصل الإضافه لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعه من الإضافه كأبوه الرجل العادل و أبوه الرجل الجائر

فصل (٨) فى تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف فى الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوى و المساوى و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

و منها أن المضافين إما شيان غير محتاجين فى عروض الإضافه إلى اتصافهما بصفه أخرى

حقيقه غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

و إما أن يكون فى كل منهما صفة حقيقته غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن فى العاشق هيئه إدراكيه هى إضافه العشق و فى المعشوق هيئه مدركه لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون فى أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل فى ذاته كيفيه هى العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل فى ذاته شىء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لى فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ فى الشفاء يكاد يكون المضافات منحصره فى أقسام المعادله- و التى بالزيادة و التى بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوه و التى بالمحاكاه.

فأما التى بالزيادة فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوه فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التى بالفعل و الانفعال فكالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التى بالمحاكاه كالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم يحاكي هيئه المعلوم و الحس يحاكي هيئه المحسوس و وجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبه.

و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات

ففى الجوهر كالأب و الابن و العالم و المعلوم و فى الكم أما المتصل فكالعظيم و الصغير و أما المنفصل فكالكثير و القليل و فى الكيف كالأحر و الأبرد و فى المضاف كالأقرب و الأبعد و فى الأين كالعالى و السافل و فى المتى كالأقدم و الأحدث و فى النسبه كالأشد انتصابا و انحناء و فى الملك كالأكسى و الأعرى و فى الفعل كالأقطع و الأصرم و فى الانفعال كالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

فصل (٩) فى أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعه غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين

فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها و التضاد و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و أشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافية بالذات و لإضافاتها بالعرض و من هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أى الأحر و الأبرد تضاد بالتبع و أما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أن العظيم لا- يضاد الصغير- ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات و يبين ذلك بوجهين- أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافة التضاد و ذلك لأننا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف و نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي أن يكون الشيء الذي في المتضادين و ليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضاده لا يوجد إلا في موضوعات غير متضايفه.

و الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضيه.

ثم إنه قال في باب الإضافة أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته و لما كانت الضعفيه تعرض للكم و كان لا مضاده للكم لم يعرض للضعفيه مضاده و لما كانت الفضيله عارضه للكيف و هي تضاد الرذيله جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد و كذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفى التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالاً و إثباته لها من

جهه اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول فى باب الكم أن الإضافات لا تتضاد و عنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تتضاد تبعاً فى مواضع أخرى غير أنواع الكم و أفراده.

فإذا تبين هذا فنقول و هكذا القياس فى قبول المضاف الأشد و الأضعف و الأزيد و الأنقص فكل مقوله يقبل شيئاً من هذه المعانى يقبله المضاف بتبعيه موضوعه فهذه أحكام و أحوال كليه للمضاف و لا بأس بذكر أحكام لبعض أقسامها

فصل (١٠) فى الكلى و الجزئى و الذاتى و العرضى

[المانى الثلاثة للكلى]

مفهوم الكلى وصف إضافى عارض للماهيات و هو اشتراكه بين كثيرين و ما من ماهيه غير الوجود إلا و يمكن أن يعرضه هذا الوصف و إنما يخرج هذا الوصف لها من القوه إلى الفعل عند حدوث أفرادها و هذه الكليه الإضافيه غير كون الشىء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها و ذلك أن الكلى قد يراد به مجرد هذا الوصف و قد يراد به معروضه و قد يراد به مجموع الأمرين و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافى و كذلك الجنسيه وصف إضافى عارض لبعض الماهيات فالجنس أيضاً قد يراد به معروض هذا الوصف و هو الحيوان و قد يراد به نفس هذا الوصف و قد يراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأول يسمى جنساً طبيعياً و الثانى منطقياً و الثالث عقلياً(١) و الأول أى المفهوم الكلى مضاف بسيط و الثانى مقوله و الثالث مضاف مركب و هذا الكلام فى النوع و الفصل و الخاصه و العرض و هذه الإضافات كلها ذهنيات.

١- أى الأول بحسب ذكر أقسام الكلى و هو العارض و كذا الثانى و هو المعروض و الثالث هو المجموع المركب من العارض و المعروض و قوله مقوله أى مقوله من المقولات العشر فإن المعروض واحد منها فتدبر، إسماعيل ره

إذا عرفت ذلك فنقول الكلى الذى هو المعنى الإضافى جنس لخمسه أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصه و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافيه و لأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسيه بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعى و كل من الخمسه نوعا لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعه موضوعه كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان فى ماهيه- ما عنى به أن وصف النوعيه تحت وصف الجنس و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل فى ماهيه النوع أو فى وصف النوعيه بل عنوا بذلك أن موضوع النوعيه أى النوع الطبيعى- مندرج تحت معروض الجنس أو يدخل فى ماهيته إذا كانت مركبه طبيعيه جنسيه أى ماهيه موصوفه بأنه جنس.

و كذا الكلام فى الفصل و دخوله فى النوع و أما الأوصاف الخمسه فكلها أنواع حقيقيه متباينه تحت جنس واحد هو الكلى بما هو كلى و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافى على معروضه و لكن حمل الكليه على الجنس حمل مقوم جنسى على مقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفه دقيقه لا بد من تفتن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلى مثلا قد يراد به نفس الطبيعه التى من شأنها أن يعقل عنها صورته تعرض لها الكليه و قد يعنى به الطبيعه التى تعرض لها الكليه و قد يعنى به كون الطبيعه مشتركه بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعه بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه الماده و الأعراض بل تلك الماده و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانى كلها غير الكلى بالمعنى المنطقى.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثانى و الرابع منها فى الأعيان

و اختلفوا فى وجود المعنى الثالث

و هو الصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق منا أن الكلى الطبيعى غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص - و قد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطونى و شيدنا قواعد ذلك بعد الاندراى .

و من جملة أقسام المضاف الكل و الجزء و إضافتهما غير إضافه الكلى و الجزئى - و الفرق بينهما و بين هذين من وجوه - أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود فى الخارج و أما الكلى من حيث هو كلى فلا وجود له إلا فى الذهن .

و الثانى أن الكل يعد بأجزائه و الكلى لا يعد بجزئياته .

الثالث أن الكلى قد يكون مقوما للجزئى و الكل يكون مقوما بالجزء .

الرابع أن طبيعه الكل لا يصير هو الجزء و أما طبيعه الكلى فإنها تصير بعينها جزئيه مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان .

و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده و الكلى كلى بكل جزئى وحده لأنه محمول عليه .

السادس أن أجزاء الكل محصوره غير متناهيه و جزئيات الكلى غير متناهيه .

و من جملة أقسام الإضافات و التام و الناقص و المكتفى و فوق التمام فالتام هو الذى يحصل له جميع ما ينبغى أن يكون حاصله له و هو الكامل أيضا و هو المقول على أشياء كثيره .

فتاره يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغى أن يوجد لشىء من العدد - يكون قد حصل له و الجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة أنه تام و كون الثلاثة تامه لأن لها مبدأ و وسطا و نهايه و العله فى ذلك أنه لا شىء من الأعداد يمكن أن يكون تاما فى عدديته إذ يوجد فى عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما فى العشريه أو فى الخمسيه .

و أما من حيث هو مبدأ و منتهى يكون ناقصا من جهه أنه ليس بينهما ما من شأنه

أن يكون بينهما و هو الواسطه و قس على ذلك سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطه فقط أو العكس و لا واسطه ثم من المحال أن يكون مبدئان فى الأعداد- ليس أحدهما واسطه بوجه إلا لعددتين و كذا القول فى المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها فى أنها واسطه كشى ء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البدايه و النهايه و التوسط غايه التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثه.

فهذه حكايه ما ذكره الشيخ فى الشفاء و تاره يقال تامه للمقادير كما يقال- فلأن تام القامه إذا كانت محدوده بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا- تعرف إلا- بالتحديد الذى يلزمه التقدير و تاره يقال للكيفيات و القوى إنها تامه مثل أن يقال هذا تام القوه و تام الحس و تام العلم و تاره يقال تمام فى اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشى ء حاصله له بالفعل و ربما يشترطون فى ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذى ينبغى له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس فى الموجودات شى ء بهذه الصفه إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهى تامه بالتفسير الأول و غير تامه بالتفسير الثانى فإن الممكنات الفاقرات الهويات معدومه فى حدود ذواتها و أما الذى دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفى و هو الذى أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التى للسماويات فإنها أبدا فى اكتساب كمالاتها من غير حاجه لها إلى مكمل خارجى- كالمعلم البشره فىنا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوه إلى الفعل جوهر عقلى فياض غير مبين الوجود لوجوداتها و كذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه و الآخر الناقص و هو الذى يحتاج إلى أمر خارج- يمدد بالكمال مثل الأشياء التى تكون فى الكون و الفساد.

و الفرق بين التام و بين الكل و الجميع بالاعتبار فإنها متقاربه المعانى و ذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثره بالفعل و لا بالقوه مثل كون البارى تاما و الكل و الجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام و الكل فيما فيه كثره فهما متحدان فى الموضوع و الفرق بأنه بالقياس إلى الكثره الموجوده المحصوره فيه كل و بالقياس إلى ما يبقى شىء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمه و التحقيق أن البارى كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشىء كلاً لا بد فيه من حضور كثره فى ذاته.

قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته و أحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقه من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شىء من الأشياء حتى يكون هناك كثره لا بالفعل و لا بالقوه

المقاله الثانيه فى بقيه المقولات و فيه فصول

فصل (١) فى حقيقه الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشىء حاصلًا فى مكانه و ينبغى أن لا يكون نفس نفسه الشىء إلى مكانه و إلا لكان نوعا من مقوله المضاف بل أمرا و هيئه يعرض له الإضافة إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهيه و إضافه المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهيه و كونه فى المكان إضافه عارضه (١) لها و هو ليس بشىء فإن كون الشىء

١- الإضافة إلى المكان ليس عارضا لمهيته الأين بل إنما تعرض للجسم بسبب ماهيه الأين فإضافه الجسم إلى المكان زائد على وجوده فى نفسه بخلاف إضافه السواد إلى الجسم فإنه عين وجود السواد فى نفسه نعم إضافه الأين إلى الجسم كإضافه السواد إلى الجسم فافهم، إسماعيل ره

فى المكان لىس ككون السواد فى المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده فى المحل لا أمر زائد على وجوده و إن لم يكن عىن مهىته لكن زىاده الوجود على الماهىه إنما هى بحسب التصور لا بحسب الواقع و هذا بخلاف كون الشىء فى المكان فإنه لا بد أن يكون هذا الكون فى المكان أمرا زائدا على وجوده فى نفسه و إلا لم يكن صفه زائده على هذا الجوهر الجسمانى و لكان قد بطل وجوده فى نفسه عند مفارقه مكانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعدوم بعينه معادا فلىس كون الشىء فى المكان كونه فى الأعىان فإن كونه فى الأعىان نفس وجوده و لو كان كونه فى المكان وجودا له لكان كونه فى الزمان أيضا وجودا له فكان لشىء واحد وجودات كثره.

أقول و يمكن أن يقال إن الشىء الجسمانى كونه فى المكان المطلق أو فى الزمان مطلقا و إن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا عليه إلا أن كونه فى مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده فى نفسه فذلك الأمر الزائد نسمىه الأىن أو المتى و كل منهما غير نفس الإضافه لأن المراد منه مبدء إضافه المكان أو الزمان.

و قد استدل صاحب المباحث على أن الكون فى المكان لىس هو بعينه الكون فى الأعىان الذى هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترك فى الموجودات كلها فلو كان حقيقه الوجود فى الأعىان هو الكون فى المكان لكانت الموجودات كلها كائنه فى المكان و حىث لم يكن كذلك علمنا أن كون الشىء فى المكان مفهوم مغاير لوجود الشىء فى نفسه.

أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصه لجريان ما ذكره فىه فىلزم عليه مما ذكره أن يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

حساسا بأمر زائده على نفس وجودها و ليس كذلك.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلى كما مر مرارا أمر مشكك عرضى لأفراده و ليس لحقيقه الوجود طبيعه كليه نوعيه أو جنسيه مشتركه بين جميع أفراد الوجود

فصل (٢) فى تقسيم الأين

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقى و منه ما هو ثان غير حقيقى.

فالأول كون الشىء فى مكانه الخاص به الذى لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء فى الكوز.

و الثانى كما يقال فلان فى البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه فى الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا- ثم الإقليم ثم المعموره ثم عالم العناصر ثم العالم الجسمانى باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغايه فإن كون الشىء فى العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثانى إن الأين منه جنسى و هو الكون فى المكان و منه نوعى و هو الكون فى الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصى ككون هذا الشخص فى هذا الوقت فى مكانه الحقيقى و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقى من صفه قائمه بالمتمكن هى عله ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفه إما أن يكون ممكن الحصول فى المتمكن عند ما لا يكون فى مكانه الحقيقى المعين أو لا- يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفه عله لذلك الكون فى المكان المعين و إلا- لزم تخلف المعلول عن علته و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها فى المتمكن على حصوله

فى ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول فى ذلك المكان على حصول تلك الصفة فىه لزم الدور و هو محال.

أقول فىه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من العله أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضروره.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفة و إن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن فى مكانه لكن ذلك بحسب الظرفيه المقارنه لا بحسب السببيه و التقدم و الفرق بين المعنيين كالفرق بين القضييه المشروطه ما دام الوصف و المشروطه بشرط الوصف- و الثانيه أخص من الأولى و الأعم لا- يستلزم الأخص فإن كل كاتب يحتاج إلى حركه الأصابع فى وقت الكتابه و تلك الحركه ضروريه على ذلك الوقت بأسبابها المؤديه إليها فى ذلك الزمان و ليس أن الكتابه أوجبت تلك الحركه بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركه يقتضى وجود الكتابه فى الخارج

فصل (٣) فى تنمه أحوال الأين

فمنها أنه يعرض له التضاد

فإن الكون فى المكان الذى عند المحيط هو مقابل للكون الذى عند المركز و هما أمران وجوديان بينهما غايه التخالف و لا يجتمعان فى موضوع واحد فى آن واحد و صح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين- فإن كون الشىء فى مكانه لا يكون أشد من كون شىء آخر فى مكانه لأن مفهوم الحصول فى المكان لا يقبل الشده و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبيعه نوعيه لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا فى الفوق و أحدهما أعلى من الآخر أى كان أقرب إلى الحد الذى هو المحيط فهو أشد فوقيه من الآخر.

فقد ثبت من هذا أن الأشد و الأضعف لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين- بل إلى نوع منه و هو الفوق أو التحت و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أن ذلك الأشد و الأضعف إنما هو في إضافه عارضه للأين و هو الفوقيه و التحتيه لما مر من أن الإضافه ليست قابله للأشد و الأضعف لذاتها

فصل (٤) في حقيقه متى و أنواعه

من جمله ما عد من المقولات متى

و هو كون الشىء في زمان واحد أو في حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنه و لا يقع في الأزمنه مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصلات و المماسات و سائر الأشياء الواقعه لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان(١) و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله و أمر متى العام و الخاص باعتبار كون الشىء في زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

فمنه ما هو متى حقيقى

و هو كون الشىء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-

و منه ما هو ثان غير حقيقى

و هو كون هذه الحركه الواقعه في ساعه مثلا- في أول اليوم أو في الشهر أو في السنه أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الأين و الفرق بين البابين أن الزمان الحقيقى الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقى الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل و ليس بسديد فإن عدم الشركه في المكان الحقيقى إنما يصح القول به مع وحده الزمان حقيقه فكذلك مع وحده المكان حقيقه لا يمكن الشركه في الزمان الحقيقى فكما

١- في أن نفس النسبه إلى الزمان أو حد منه أو ما يتعلق به ليس متى بل المتى أمر أو هيئه يعرض لأجله هذه الإضافه للشىء الزمانى، إسماعيل ره

أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا- تكون مشتركة بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوه بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات و المتحركات لا- متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و جواهرها في الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعه الجوهرية متجدده سياله فذلك كون تدريجي يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجيه الوجود لها أكون تدريجيه و الحركه عباره عن تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي و قد مر أن المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولاً و بالذات لتلك الأكون و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركه فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان أنه مقدار الحركه من جهه التقدم و التأخر فيلزمه من جهه الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركه في العالم العنصرى أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد في الحد مقدار حركه الفلك أو حركه لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل (٥) في الوضع

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبه في الجهات المختلفه

كالقيام و القعود و ليس هو النسبه و ذلك لأن النسبه و إن كانت واقع بين أجزائه لكنها من باب الإضافه كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

هو الوضع كما مر.

وقد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذى يوجد فى النقطة و هو كون الشئ ء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور فى الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوى و المحوى و الجهات الخارجيه و الوضع المذكور فى تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك و لكن الذى ذكروا فيه من كون الشئ ء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل (١) به اتصالا ثابتا لا- يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أيننا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذى هو نفس المقوله فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما يضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هي من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعى فنقول إن الجسم الطبيعى إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمى و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزى و القسمة المقداريه كما بين فى باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذى من خواص الجسم و الوضع الذى يوجد فى الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشئ ء كما أو مقدارا متصلا لا يكفى لقبوله الإشارة الحسيه بأنه هاهنا أو هناك أو فى الفوق أو فى التحت أو جهه من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالى مع اقتترانه بالماده القابله للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسيه بل الخياليه لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطه و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شئ ء منها فى ذاته واقعه فى جهه من الجهات و لا للحس إليها إشاره

١- اعتبار الاتصال لإخراج العدد و اعتبار كونه ثابتا و قارا لإخراج الزمان فإن الكم الذى له وضع هو الخط و السطح و الجسم التعليمى، إسماعيل ره

إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة و الجهه و الانقسام و غير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهايه مقداريه و ذا أجزاء لها هيئته اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطه لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسيه.

و بالجملة فكما للعقل إشارة و للحس إشارة غيرها فكذا للقوه الخياليه إشاره إلى المقادير و أطرافها غير تينك الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكيه و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطه أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا- كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات- و الوضع الذي هو من المقوله هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذي جزء المقوله- لا يوجد إلا في عوارض المادة.

فإن النقطه ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشاره الحسيه و الخط و السطح ما لم يقعا في المادة القابله لم يكن أجزاءهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوه- و الذي بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متميزان بالفعل و أما الذي بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذي بالقوه كما يتوهم قرب دائره الرحي إلى قطبها و نسبتها إلى دائره القطب ليست بالفعل إذ لا دائره بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوه و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشده و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

يجتمعاً فيه و بينهما غايه الخلاف و كذا الحال فى الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشده فكالأشد انتصاباً أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر فى مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشده و حكتم بأن استداره الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهناك كيف يحكمون بأن الاستقامه و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولاً إلا للمقادير.

أقول نسبه هذه الاستقامه و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناك كنسبه هذا الوضع الذى هو المقوله إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلاً إذا كان مجرداً عن الماده- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا ماده هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شىء من الاستداره و الانحناء أو غيرهما فى ماده مخصوصه لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقوله الوضع و يقبل التضاد و الشده و الضعف و غير ذلك فالانحناء الطبيعى يقبل الأشد دون التعليمى و هذا من مقوله الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شىء يغفل عنه الأكثرون

فصل (٦) فى الجده

و مما عد فى المقولات الجده و الملك و هو هيئه تحصل بسبب كون جسم فى محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعى كحال الحيوان بالنسبه إلى إهابه و غير طبيعى كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملك بمقوله له فمنه طبيعى ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقوله المضاف لا غير

فصل (٧) فى مقولتى أن يفعل و أن يفعل

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر فى غيره غير قار الذات ما دام السلوك فى هذا التأثير التجددى كالتسخين ما دام يسخن و التبريد ما دام يبرد.

و أما الثانى فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخين و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجمله عن النسبه التى بينهما من تجدد التأثير و التأثر لا يقال إن هذا محرك و ذاك متحرك و ينتهى التسخين إلى السخونه القاره- و التسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل و بأن يفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركه و للقبول بلا تجدد ككون البارى فاعلا للعالم و كون العالم منفعلا- عنه و ليس فى ذلك حركه لا- فى جانب الفاعل و لا فى جانب القابل (١) بل وجود يستتبع وجودا و يعرض لهما إضافه فقط فالفاعل و المنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان.

و أما الحاله التى تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه و للمنفعل عند انقطاع تحركه كالتقطع فى نهايه الحركه و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين أم لا.

فقول هما من حيث تخصيصهما بأنهما فى نهايه الحركتين يصح عددهما من هاتين المقولتين و كذا الحال فى جميع ما يقع فى حدود الحركه و أطرافها الدفعيه- و إذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين و قد يعرض فى هاتين المقولتين

١- أى من حيث المفهوم و أما من حيث الحقيقه فواجب فيضه الذى هو رحمه للعالمين و يقال له المشيه و الرحمه الواسعه و الحق المخلوق به و النفس الرحمانى إلى غير ذلك من الألقاب فافهم، إسماعيل ره

و أما التضاد فالتبييض ضد التسيويد و التسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد و السخونه ضد البروده.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذى هو فى السلوك إلى غايه ما هو أقرب إلى الاسوداد الذى هو فى الغايه من اسوداد آخر و كذلك قد يكون بعض التسيويد- أسرع وصولا- إلى الغايه من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غير الشده و النقص اللذين فى الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذى هو عباره عن الحركه إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

و اعلم أن وجود كل منهما فى الخارج ليس عباره عن نفس السلوك إلى مرتبه- فإنه بعينه معنى الحركه و لا أيضا وجود كل منهما وجود المقوله التى يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد و الكم مثل مقدار الجسم النامى أو الوضع كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك بل وجودهما عباره عن وجود شىء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونه مثلا من حيث إنه سواد من باب مقوله الكيف و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجى آخر أو يحصل من تدريجى آخر هو من مقوله أن يفعل أو أن ينفعل.

و أما نفس سلوكه التدريجى أى خروجه من القوه إلى الفعل سواء كان فى جانب الفاعل أو فى جانب المنفعل فهو عين الحركه لا غير فقد ثبت نحو وجودهما فى الخارج و عرضيتهما

فصل (٨) فى دفع ما أورد على موجوديتهما

و قال صاحب المباحث فى هذا المقام عندى أن تأثير الشىء فى الشىء يستحيل أن

يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر و ذات الأثر و كذا تأثر الشئ ع عن الشئ ع و هو قابليته- يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضاً فيكون تأثير ذلك المؤثر (١) في ذلك التأثير زائداً عليه فننقل الكلام إليه و يفضى إلى التسلسل و هو محال و بتقدير أن لا يكون محالاً فالإلزام حاصل و ذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر و أثر واسطه هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهيه مترتبه فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شئ ع منها متلاقية.

فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر و متأثر لا يتخللهما ثالث فحيث وجد مؤثر- لا يكون تأثيره زائداً على ذاته و ذات أثره فحيث لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما و لا تأثير الثاني في الثالث و الثالث في الرابع و هكذا أمور زائده على ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفى للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثراً في ذات آخر و أما القابلية فلو كانت ثبوتية يجرى الكلام بعينه فيه و يعود التسلسل و المحذور بعينهما.

قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية و المتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين و ستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفاً ثبوتياً يلزم نفى الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصاً.

أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمه كمسأله الوجود و زيادته على الماهية و أن لكل ماهية نحواً خاصاً من الوجود و الماهيات كما أنها متخالفه بالمعنى و المفهوم كذلك متخالفه بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

١- أقول الفاعل مؤثر في المنفعل بفعله و مؤثر في فعله بذاته لا- بفعل آخر و أشير إلى هذا المعنى ما وقع من الحديث: خلق الأشياء بالمشيه و خلق المشيه بنفسها فلا إشكال فافهم، إسماعيل ره

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجوديه كل ماهيه أو معنى فى الخارج عباره عن صدق حده على شىء فى الخارج كما ذكره الشيخ فى إثبات نحو وجود المضاف فى الخارج بأنه فى الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أى كونه بحيث إذا عقل عقل معه شىء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر- أو الكم أو الكيف و غيرهما و كذا حدود أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فكذلك يوجد فى الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين و على بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجيه- دون الموهومات التى لا- وجود لها فى العين و دون المعانى المنطقيه كالكليه و الجزئيه- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غيرها من المعقولات الثانيه التى شرط عروضها كون الموضوع متعينا فى الذهن و دون السلوب و المعانى السلبيه.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شىء فى الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شىء صدقا خارجيا كما فى محمولات القضايا الخارجيه.

و أما الكلام فى أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

و لك أن تقول فى بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر و المتأثر على الوجه المذكور ماهيه أخرى و لها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا- فإن السواد يمكن وجود نوعه فى سواد لا- يشتد أى لا يتحرك فى سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجى يتحقق نوع السخونه فيه فكون السخونه مؤثره فى شىء على التدريج أمر زائد على وجود السخونه.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التى لا بد لوجودها من مؤثر.

فنعول إن بعض الصفات و إن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات و الذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم و وجود لازمه فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجوده فكذلك لا- يجعلها حاره بعد جعلها موجوده بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحراره غير وجود الناريه لأن النار جوهر و الحراره عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنعول التأثير التجددى و إن كان أمرا موجودا فى الخارج لكن من لوازم هويه بعض أفراد المقولات فالحراره المسخنه مثلا قد لا يكون كونها مسخنه أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصيه و إن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصيه قد لا- يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل و لا- إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهويه الوجوديه و لازم الهويه كلازم الماهيه غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهويه فثبت أن كون التأثير التجددى- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر فى ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددى الذى هو من مقوله أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعى أمرا زائدا على ذات الفاعل فى الخارج بل هو بعينه إضافه الفاعليه و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقله فى الخارج

الفن الرابع فى البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأوليه

إشاره

فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها أن يذكر فى العلم الكلى الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمه و مطالب

أما المقدمة فى بيان ماهية الجوهر و العرض و أحوالهما الكليه و فيها فصول

فصل (١) فى تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجوده بالذات و بعضها موجوده بالعرض .

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذى يحمل عليه بالحقيقه .

و مثال الثانى زيد أعمى و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه - ليس منسوباً إلى العمى و البياض بالحقيقه بل بضرب من المجاز بواسطه نحو علاقه للمحمول بالموضوع سواء كان عدمياً أو وجودياً و تلك العلاقه أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائماً به فالموجود فى القسم الثانى هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجوديه غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات .

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهيه له إلا الوجود الصرف الذى لا أتم منه أو لا- يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتى البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكماليه و أحكامه الوجوديه- و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذى سلف منا ذكره أى ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلك لأن هذا الموجود- لا- يخلو إما أن يكون فى محل أو لا يكون و المراد من كون الشئ ء فى المحل أن يكون وجوده فى شئ ء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه .

و قد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشئ ء فى محل و استصعبوه لما فى لفظه فى من الاشتراك و التشابه بين معانى كثيره كما نقول فى الزمان و فى المكان و فى الذهن و فى الخارج و فى الغايه و فى الكل و فى الأجزاء و فى العام و فى الخصب و فى

الراحه و فى اللفظ فلا اشتراك لها فى معنى واحد يجمع الكل و ليست نفس الإضافه مما يصلح أن يكون مراده بلفظه فى و إلا لصدقت على معنى مع و من و على و غيرها من المعانى الحرفيه و لصدقت على الأبوه و البنوه و غيرهما.

و تخصيص الإضافه بعدم الاستقلال بالمفهوميه و غيره و إن أخرج المعانى الاسميّه- إلا أن الخصوصيه الواحده منها لا تبلغ فى النزول و تقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعانى المستعمله فيها لفظه فى و يخرج الأغيار و كما أن كلا من معنئى متى و الأين- مما يستعمل فيهما لفظه فى و لا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منها خصوصيه يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

نعم يمكن أن يقال إن استعمال فى فى كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهى ككون الكل فى الأجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء فى الكل- فلو كان الكل فى الجزء بالمعنى الذى يكون الجزء فى الكل يلزم اشتمال الشئ على نفسه و هو أمر مستحيل بداهه.

فإن قلت لفظه فى موضوعه لمعنى الاشتمال و الإحاطه و هو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا.

قلت الكلام يعود فيما ذكرت جدعا لأنه بعينه معنى الظرفيه و هو مختلف فإن ظرفيه الزمان للحركه ليست كظرفيه المكان للجسم و كذا كون الشئ فى الحركه غير كون الحركه فى الشئ و الغرض أن كون الشئ فى المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التى يستعمل فيها و ليس الغرض النظر فى معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن و إن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق.

فإذا كان فى المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكره من القيود لا يكون فاصلا معنويا و قيدها احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوى إذ ليس

فيه معنى واحد جنسى أو عرض عام بل معانى متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينه خارجه لفظيه أو معنويه فإن طريق إزاله الشبهه باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفى المعانى الداخله تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك فالمذكور فى تعريف الحلول- و هو وجود الشىء فى شىء لا كجزء منه شائعا فيه بالكليه مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظه فى المستعمله فى هذا الموضع بالنسبه إلى مواضع الاستعمال- لكونه يقوم مقام الرسم فى القيود المترتبه و الخواص المميزه مع مساهله ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شىء بفى كان له معنى مشترك بين ذى المحل و غيره- كان المذكور فى التعريف قيودا مميزه لذى المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات فى أمر معنوى فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعه بالكليه فعن كون الخاص فى العام و كون الشىء فى الزمان و المكان.

و أما بامتناع المفارقة و الانتقال فعن الكون فى المكان أيضا و فى الخصب و غيره و قد عرف معنى فى الشىء هاهنا أى الحلول بتعريفات كثيره ليس شىء منها خاليا عن الفساد و الخلل.

إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شىء بشىء بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منعتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعته الحمل بالمواطاه و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلى و كقولهم إن الحلول كون الشىء ساريا فى شىء بحيث يكون الإشاره إلى أحدهما إشاره إلى الآخر.

ثم زادوا قيودا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن الماده- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقى النقض بالنقطه و الأبوه و غيرها مما لا سرايه فيه- فالتجئوا بنفى وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

بالأطراف و الحدود الخارجيه بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.

و قد ذكرنا فى شرح الهدايه الأثيريه شطرا من النقوض و الأبحاث الوارده على التعاريف المذكوره للحلول.

و أما الذى ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه فى تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشىء بحيث وجوده فى نفسه وجوده لشىء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادره عن الواجب تعالى و المبادئ العاليه حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإ-يرادات طردا و عكسا لصدقه على الأ-عراض و الصور الحاله كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبيه التى ليست على وجه الحلول- ككون الجزء فى الكل و الجزئى فى الكلى و كون الشىء فى الزمان و فى المكان- و فى الراحة و فى الخصب و كحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا- له و كذا حصول الوجود للماهيه لأنه نفس وجودها لا وجود شىء لها كما علمت سابقا و بالجملة لا خلل فى هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا- محاله إلى محله- إما فى وجود ذاته الشخصيه و قوام ماهيته النوعيه لذاتها جميعا أو فى وجود ذاته الشخصيه دون حقيقته النوعيه حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثانى يسمى عند المحصلين من المشائين صورته.

فحينئذ نقول لا- يجوز أن يكون للمحل افتقار فى وجوده إلى الوجود الشخصى للحال سواء كان عرضا أو صورته و إلا لدار الافتقار من الجانبين بوجه واحد و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقه و تشخصا ماهيه و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا فى وجوده الشخصى إلى الوجود المطلق العامى

للحال بأى تشخيص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصورة يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان فى أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشىء سواء كان ذلك الشىء صورته أو عرضاً أو عرضاً فى صورته أو عرضاً فى عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهى آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوماً للجميع فكل عرض مفتقر فى وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شىء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقاً متقدماً بالطبع على العرض و سيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتبارياً لا حقيقياً و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعى سواء كان طبيعياً أو صناعياً إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسيرير مثلاً يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- و الحال يسمى صورته كالهَيْئَة المخصوصه باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعى مطلقاً- و ليس من شرط الجزء الصورى عندهم أن يكون محصلاً لمحلته حتى يكون جوهرًا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهريه منه و لا من شرط الجزء المادى أن يكون مفتقراً إلى الحال فى نحو وجوده النوعى بل المسمى صورته عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزءاً للمركب و كذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزءاً للمركب منه و من ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصه و المصنفة يصلح عندهم أن يكون صوراً و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين و تخالف الاصطلاحين فى هذه المعانى و الأسمى- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوى أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوى و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوى له ما لا يكون فى موضوع.

فنعول اللا-كون فى الموضوع أعم من اللا-كون فى المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فىكون الجواهر أعم مما يكون فى محل و مما لا- يكون فىه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا فى موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون فى موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فىكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صوره و المحل قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فىكون الأقسام الأوليه للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه لأنه إما أن يكون فى محل أو لا يكون فىه و الكائن فى المحل هو الصورة الماديه و غير الكائن فىه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهولى- و الثانى لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهولى و الصورة و هو الجسم أو لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقته انفعاليه بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود فى هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثه فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان فى جنسه أو فى نوعه فصوره إما امتداديه أو طبيعیه أو جزء هو به بالقوه فماده و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فىه بالمباشرة نفس و إلا- فعقل و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر(١) النفسانى الإنسانى ماده للصوره الإدراكيه التى يتحصل بها جوهرًا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصله التى يكون لها نحو آخر من الوجود غير

١- فىكون ذلك الجوهر مركبا من الماده التى هى النفس و الصورة الإدراكيه و ليس جسما و ليس جزؤه صوره ماديه و لا هولى فبه يظهر الخلل فى التقسيم الأول و أما على التقسيم الثانى فهذا الجوهر ما دام التعلق نفس و بعده عقل فلا خلل فتأمل، إسماعيل ره

الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصله الطبيعيه.

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا و جوده

فصل (٢) في تعريف العرض

اشاره

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذي وقع لدى المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

فنبول العرض هو الموجود في شىء غير متقوم به

لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شىء لا استحاله وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما.

أما العدد و معنى الكل و البنيه و غيرها

فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهه وحده بها يكون الموضوع واحدا كالعشريه فإن موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد و إلا لكانت العشره عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها.

قلنا لا- يلزم أن يكون جهه الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومه لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبه إلى الماهيه و خصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شىء و وحده هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشىء و قد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شىء صورته ذاته المحصله به حقيقته الموجوده و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهه التي أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.

و أما الإضافات و خصوصا المتشابهه الطرفين

كالتجاور و المقاربه و المعيه و الأخوه و غيرها فسيجي ء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعليه و المعلوليه أو القبليه و البعديه أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا في شى ء لإخراج وجود الكل في الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل في الأجزاء قول مجازى و إنما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا- في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبه إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إما أن يكون في مجموع الأجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود في المجموع و إلا لكان الشى ء موجودا في نفسه و هو محال إذ لا- مغايره بين الشى ء و نفسه فلكل كل صورته تماميه في أجزائه هي نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شى ء آخر موجود في أجزائه كما ظن و لا أنه موجود في واحد واحد كما توهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعيه للمركب الخارجى هي عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادى فيما له ماده و صورته في الخارج و أن العشره مثلا صورتها عين جميع الوحدات التى هي مادتها.

فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلثم و تزلزل و أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في الماده و تقومها موجوده بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صورته جوهرية.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقرره بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأول إما أن يكون الصفه التى تلحقها خارجه عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

و على الثانى إما أن يكون الصفه تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءاً من معنى ذاته أو ليست جزءاً من معنى ذاته أو لا يكون الصفه مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشىء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية- لما يقرره بالذات لحوقاً لازماً أو مفارقاً فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثانى وجود النفس للحيوان(١) و للثالث وجود الصوره الطبيعى للجسم المطلق بما هو طبيعه امتداديه على الإطلاق و للرابع وجود الصوره للهولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذاً فصلاً- و الجنس جنساً فهو قول مجازى كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحداً و مقتضى النسبه سواء كانت بفى أو اللام هو الغيريه فذلك مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمراً محصلاً بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبه الفصل إلى حد النوع بالدخول فى تقرير ماهيته و تحصيل معناه- و إلى الجنس بالدخول فى تقوم وجوده و فعلية ذاته كما مر فى مبحث الماهيه فيكون خارجاً عن مفهوم العرض بالقيد الثانى.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشىء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذى هو المحل جوهرًا و لكن ذلك لم يثبت عندنا.

١- إن كان المراد منها النفس الحيوانيه فلا- فرق بين الثانى و الثالث و إن كان المراد منها النفس الناطقه فلا فرق بين الثانى و الرابع و يمكن أن يتكلف و يقال إن المراد هو النفس الحيوانيه و الفرق بين الثانى و الثالث هو أنه اعتبر فى الثانى وجود الحيوان و كون وجود النفس جزءاً من وجوده و فى الثالث اعتبر معنى الجسم و مفهومه و كون الصوره جزءاً من معناه و لعله للإشاره إلى الفرق المذكور قال فى الثانى بل هو جزء من قوامه- و فى الثالث جزء من معنى ذاته فافهم، إسماعيل ره

و أما الأمثله التي ذكروها في إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعه للحركه و الاستقامه للخط و الشكل للسطح و النقطه للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبه الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس في الماهيات البسيطة من نسبه الأعراض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر و قال ليس بمستنكر.

و احتج عليه بالأمثله المذكوره مع أنه قد صرح بأن الاستقامه و الاستداره من فصول الخط و السطح و هو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا في شىء أو مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال و مقابله عدم جواز تحصله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض - و إن كان الثانى فهما صورته و ماده أو فصل و جنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركه لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعه و البطء - و لا شك أن الحركه السريعه مثلا ليس لها من حيث كونها حركه وجود تام في حد حقيقتها و نوعيتها بحيث إذا لوحظت معراه عن مراتب السرعه و البطء - يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعه بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشىء من حدود السرعه و البطء فيكون هي من الفصول المقومه للموصوف لا من الأعراض المتقومه به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحده و الكثره و هذه كما سنبين لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت في مباحث الوحده و الكثره ضعف ما ذكره هو و غيره في عرضيه الوحده و دريت أن وجود كل شىء هو وحدته و تشخصه و الوجود في الوجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحده العرض كوجوده عرض بعين عرضيه ذلك العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و ليست الكثره إلا الوحدات

و حكمها فى الجوهرىه و العرضىه حكم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فىه.

و قد ذهل أن المعنى المجازى للألفاظ مهجور فى التعريفات الحقيقىه.

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء فى الكل و وجود طبيعه الجنس فى طبيعه النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و من وجود عمومىه النوع فى عمومىه الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من الماده و الصوره فى المركب- فإن كل واحد من هذه الأمور موجود فى شىء هو جزء منه و وجود العرض فى الموضوع ليس كذلك.

و أما قولنا لا- يمكن قوامه دون ما هو فىه فالمراد به استحاله وجود ذلك الشىء من حيث طبيعته إلا- فى محل و من حيث شخصيته إلا فى ذلك المحل المعين و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض فى موضوعه و بين وجود الجسم فى الزمان و وجوده فى المكان و وجود الشىء فى الغايه و الغرض ككون النفس فى السعاده و كون الماده فى الصوره و ذلك لجواز مفارقه هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفى بحسب الطبيعه فلو كان فى شىء منها امتناع مفارقه فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب فى فلكه و لزوم المحوى من الفلك فى حاويه فهو لا يقتضى العرضىه.

ثم عدم مفارقه الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقه الإنسان- لا- عن غايه مطلقه و عرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا و ذلك لأن معنى عدم القوام دون ما هو فىه كما مر هو أن الشىء بطبيعته يقتضى محلا و بشخصيته يقتضى محلا- شخصيا و الأمور الكليه لا- وجود لها من حيث كليتها فى الخارج و ما لا وجود له يستحيل أن يوجد فىه شىء آخر (١) فى الخارج و كلامنا فى أن العرض فى الموضوع

١- فالمراد بالشىء فى قولنا هو الموجود فى شىء هو الشىء الموجود فى الخارج- فلا- يصدق تعريف العرض على كون الجسم فى حيز مطلق و زمان مطلق و على كون الإنسان فى غايه مطلقه و عرض مطلق فذانك الكونان قد خرجا عن التعريف بقولنا فى شىء فتدبر، إسماعيل ره

بحسب الوجود الخارجى لا- بحسب الوجود الذهنى على أن فى الحكم بأن كل جسم يستدعى مكانا عاما أو خاصا مناقشه لاستحاله كون المحدد ذا مكان و تبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الوجود فى موضوع على الوجود فى الحيز- إذا أريد منه غير المكان كالوضع و المحاذاه و كذا فى كون كل جسم فى زمان- على طريق اللزوم المستوعب للأزمته و الآنات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر(١) و ذلك لأن الجسم عند حصوله فى الآن لا يكون فى زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم فى آن فهو عند كونه فيه إما متصف بالحركه أو بالسكون إذ لا- يمكن خلوه عنهما جميعا و الاتصاف بكل منهما يقتضى مقارنة الزمان لأن كلا منهما زمانى فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه و هو محال.

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف فى كل آن من الآنات المفروضه فى زمان حركته بأنه متحرك أى متصف بالحركه و هذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعه فى نفس ذلك الآن أو فى الزمان الذى هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرك فى الآن أو متصف بالحركه فى الآن يحتمل وجهين- أحدهما أن قولنا فى الآن يكون قيذا و ظرفا للاتصاف بالحركه.

١- محل نظر لما قاله المصنف قدس سره فى آخر الإلهيات فى بيان حدوث العالم بعد تمهيد برهان فإذا تبين و انكشف أن معنى التغير و التجدد للأجسام و وقوعها فى مقوله متى أمر صورى جوهرى مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها و شخصيتها أو فى مرتبه وجودها و شخصيتها- و ليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم منها و خلوه فى الواقع عن عروضها انتهى و يكون نسبه الجسم إلى الكون فى الزمان نسبه الماده إلى الصوره فلا تغفل، إسماعيل ره

و ثانيهما أن يكون قيذا و ظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعى أن يكون وجود الحركة في الآن و لا السكون و إن كان معناه سلب الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا و ذلك لأن نفي الحركة في الآن إذا كان قيذا للمنفى أى الحركة لا يستلزم أن يكون النفي و الرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لأن رفع المقييد إما برفع ذاته المقيده أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذى هو طرفه لصدق رفع الحركة (١) في الآن عليه.

و الثانى أن التردد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا في الآن و لا ساكنا في الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحاله في ارتفاعهما عن مرتبه من مراتب نفس الأمر و حيثه من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعى فكما أن زيدا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء متحركا و لا ساكنا و مع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبيه إبداعيه الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن أمكنتها الخاصه فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقه عنه.

قلت قد علمت أن استحاله المفارقة (٢) عن الموضوع في العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته و بأمور

١- فلا يكون الرفع المذكور سكونا لأن السكون لا يصدق على الحركة لامتناع صدق أحد المتقابلين على الآخر فتدبر، إسماعيل ره

٢- امتناع المفارقة لأجل أن المفارقة عن الإمكان يستلزم الحركة المستقيمه و هى ممتنع على الطبائع الفلكيه كما تقرر في مقره، إسماعيل ره

مقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه و ذلك لأن نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعه نوعها و حصولها لتلك الأحياء تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكيه فإنها موجوده في صورها و صورها متحصله القوام و ليست المواد جزأ منها و لا يصح قوامها دون ما هي فيه أعني الصور.

قلت قد تفصي بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن الماده يصح أن يقال إنها في الصور لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتا للمحل و الماده لا تنعت الصوره بل الأمر بالعكس انتهى قوله.

و هو في غايه السقوط فإن المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق و إن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعتيه لا يصلح أن يكون رسما للحاليه سواء كان المراد بالنعته (١) ما يحمل على الشئ ء مواطاه و يقال له حمل على أو اشتقاقا و يقال له وجود في.

ثم إن أريد بالناعته التابع للشئ ء في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لأنها في الوجود تابعه للصوره كما سيجي ء فلا وجه لما ذكره من التعكيس - بل الحق في الجواب أن يقال إن الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوه إنما يتحصل وجودها بالفعل بالصوره بمعنى أن الصوره بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجملة معنى العرض هو الموجود في شئ ء متقوم بنفسه و معنى الهيولى هو الموجود بشئ ء متقوم بنفسه.

١- قد علمت أن المراد بالناعته التابع للشئ ء على وجه اتصافه به و انفعاله عنه و هذا إنما يصح في حق الصوره بالنسبه إلى الهيولى لا الهيولى بالنسبه إلى الصوره، إسماعيل ره

و بعبارة أخرى وجود العرض فى نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهيولى (١) فى نفسها هو وجود صورتها الموضوعه و بين المعنيين فرقان واضح.

و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركة فى خسه الوجود و ضعف الحقيقه

و لكل منهما فضيله على الآخر و دناءه بوجه آخر أما فضيله العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع - ساقطا عن الحصول فى تلك المرتبه.

و أما فضيله الهيولى فلكونها داخله فى قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمه الذات غير متميزه الوجود

فصل (٣) فى رسم الجوهر و هو الموجود لا فى موضوع

قد مر تحقيق معناه فى مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى - و لا لعكسه بالصور المعقوله للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمه بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمه فى الخيال و لا العقليه مرتسمه فى العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسيه يتحد بصورها الخيالية و الحسيه فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر فى دفع الإشكال بالصور الجوهرية الثابته فى الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التى تحصل بأنفسها فى الذهن لا- يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذى فى الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا- فى الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

١- و على هذا يشكل كون الصورة حاله فى الهيولى فإن وجود الحال فى نفسه عين وجوده للمحل لا عين وجود المحل فتأمل،

إسماعيل ره

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذى يلزم من وجود معانى الأشياء فى الذهن أن يكون كل من تلك المعانى متضمنا لما يدخل فى معناه و يحمل هى عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هى صادقه عليه محموله له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاه بين كون الشىء مفهوم الجوهر و فردا للعرض - كما لا منافاه بين كون معنى ذهنى مفهوما للجزئى و فردا للكلى.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشىء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين - أحدهما أن يكون هناك شىء ذلك الشىء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما - حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبه بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانى و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد - و نسبه بينهما بالمعروضيه لأحدهما و العارضيه للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذى لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبه إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضى ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهه العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين فى الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجه و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادته شىء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال فى لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعنى البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقريته أن الكلام فى تعريف الأمر الذى من الأجناس العاليه و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكليه و العموم فهو غير حقيقه الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشئيه فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقه الوجود لتعاليتها عن أن يكون لها صورته ذهنيه مطابقه لکنها.

و الذى فى الذهن يكون وجهها من وجوهها لا- كنها لها و هو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكليه كسائر الأمور الذهنيه.

فقولنا الجوهر موجود لا فى موضوع أنه ماهيه كليه حق وجودها أن لا يكون فى موضوع فإن وجود كل شىء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصه و منشأ لأحكامه المعينه المتميزه بها عن غيره فالوجود الذى نسب إليه هو ما لا يكون فى موضوع فإذا حضرت ماهيته فى النشأ الذهنيه وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها و حال جوهريتها لجواز أن يكون لماهيه واحده أنحاء متعدده من الوجود بحسب عوالم متعدده و نشآت مختلفه.

كيف و قد ترى معنى واحدا فى هذا العالم تاره موجودا بوجود استقلالى تجردى- و أخرى موجودا بوجود مادى كالعلم و القدره المشتركين بين الملك و الحيوان- و كذا يوجد معنى واحد تاره بوجود إبداعى محفوظ عن الخلل و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسميه المشتركه بين الفلكيات و العنصريات و جسميه الفلك فى القوه و الشده كما قال تعالى- وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَ قَالَ وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَ قَالَ فى حق الأرض و ما يتركب منها كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ لَكَ مِثًّا وَ إِنَّهُمْ مِثُّونَ.

و أما الفناء و الموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد و هو المشار إليه فى قوله تعالى وَ نُفِخَ فى الصُّورِ فَصِيعَ مَنْ فى السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فى الْأَرْضِ.

فالمعانى الجوهرية و إن كانت فى موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنيه الوجود الخارجى عن الموضوع فيكون جوهرها بهذا المعنى.

و أما البارى جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى فى حقه لكونه

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهرى فامتيازته عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يغير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهى إلى غايه بل غايه الأشياء محيط بالكل.

و هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.

و أما امتيازته عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعانى الجوهرية فى الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد فى الكتب المتداوله على هذا الوضوح و الإناره

فصل (٤) فى أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

إشاره

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول فى جواب ما هو بحسب الشركه و الأقلون على أن حملة كحمل اللوازم الخارجه و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفه- أولها أن الوجود داخل فى معناه و هو خارج عن الماهيات و سلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحاله تقوم حقيقه من الحقائق من الأعدام و السلوب و المركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهيه حقيقه.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه و بين غيره مركبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول و النفوس لاشتراكها مع الأجسام فى

الجوهريه غير بسيط الحقيقه فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثره عن الذات الأحديه.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادى و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولويه و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريه من السفليات و الجوهر الصورى أولى بالجوهريه من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساويه لجزئياتها فى المعنى و الماهيه فلو كانت الجوهريه مقوما لها لكانت مساويه لها فيها و هو ضرورى البطلان.

و أما بيان الخلل فى هذه الوجوه ففى الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و فى الثانى أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا فى الأول.

و فى الثالث ينحل العقده فيه بوجه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات فى الخارج فيصح صدوره الخارجى عن الذات الأحديه الثانى أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلى يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحاله فى أن يكون تأثير المؤثر فى الفصل أقدم من تأثيره فى الجنس تقدا عقليا.

و فى الرابع بما حققه المحققون من محصلى الحكماء أن التقدم و التأخر فى شىء إما أن يكون فى نفس المفهوم من ذلك الشىء أو فى مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود لكون وجود الجوهر عله و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه عله لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثانى كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس فى معنى الإنسانىه حتى يكون حد الإنسانىه للابن أى حملة عليه متوقفا على ثبوته و حملة على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانىه للابن قبل أن جعل الإنسانىه الابن.

كيف و قد ثبت أن لا- تأثير للجعل فى نفس الماهيات فكيف يكون ماهيه بعضها سببا لماهيه آخر متقدمه عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسويه بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسويه كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزمانى أو غير الزمانى ففى بعضها قبل و فى بعضها بعد فالوجود فى الأب قبل الوجود فى الابن قبلا بالزمان و كذا الحال فى التقدم الذاتى بين العقل و الجسم و فى نسبه الهولى و الصوره إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجى للجوهر كالهولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب و لا- اشتراط للهولى و الصوره فى حمل الجوهرىه على الجسم- و لا جوهرىه شىء منهما فى أنهما جوهرىه سببا لجوهرىه جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول فى كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهولى و الصوره- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا فى موضوع بالمعنى الذى علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد فى كونه كمىه منفصله- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمس على الكل كالعشره فى الوجود و هو خارج عن معنى الكمىه المنفصله.

هذا ما ذكره الحكماء فى مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانًا فى الفصل التالى لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانىه و ما بعدها.

و أما الخامس فكلييات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعى- و سنعيد القول فى بيانه بزياده توضيح.

بحث و كشف

و ربما يوجد فى كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجه ثلاثة سموها براهين.

الأول أن معنى الجوهر الذى جنسوه كون الشئ ء بحال متى وجد فى الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق و لا شك أن الصور الكليه الذهنيه بالصفه المذكوره فىكون جواهر.

و الثانى أن الكليات تحمل على الجزئيات التى لا شك فى جوهريتها بهو هو و لا شئ ء من الأعراض مقوله عليها كذلك فلا شئ ء من كليات الجواهر بأعراض و كل ما لم يكن بعرض كان جوهرًا فكليات الجواهر تكون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصيه و جب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم يكن لشخصيته بل لمهيتها و جب أن يكون الماهيه جوهرا فىكون الماهيه الكليه جوهرا(١) و هذه الوجوه الثلاثه كلها سخيفه عندنا- و هى أشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

١- حاصل هذا الوجه أن كليات الجواهر ماهيه الشخص الجوهري و ماهيه الشخص الجوهري جوهر فكليات الجواهر جواهر أما بيان الكبرى فهو أن الشخص الجوهري محلل إلى هويه و ماهيه فجوهريته أن كان لهويته الشخصيه لزم أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و هو محال فتعين أن يكون لمهيتها و الجواب أنه إن كان المراد من الماهيه فى قوله كليات الجواهر ماهيه الشخص الجوهري الماهيه المطلقه أى الكلى الطبيعى فهذا القول و هو الصغرى ممنوع لأن كليات الجواهر هى الماهيه المعقوله من الأشخاص و لا شئ ء من الماهيه المعقوله ماهيه مطلقه للأشخاص فلا شئ ء من كليات الجواهر ماهيه مطلقه للأشخاص و إن أراد منها الماهيه المعقوله فالصغرى مسلمه لكن نقول المراد من الماهيه فى الكبرى إن كان الماهيه المعقوله فالكبرى ممنوعه لأن الماهيه المعقوله ليست جزءاً تحليليا للأشخاص فلم يكن جوهريتها لأجلها بل لأجل الماهيه المطلقه التى هى جزء تحليلي للأشخاص و إن أراد منها الماهيه المطلقه فالأوسط غير مكرر فلا يلزمه النتيجة فتدبر، إسماعيل ره

أما بيان الغلط في الوجه الأول فلأننا لا نسلم أن ماهية الجوهر المعقوله في الذهن مما يصح و يمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن و الاستغناء عن ما يقوم به- كيف و الكلى من الجوهر موجود في الموضوع الخارجى الذى هو الذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جوهر(١) و هى الماهيه المطلقه لا بشرط كونها معقوله أو محسوسه فهاننا مغالطات و اشتباهات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهيه و هما أخذ الماهيه كليه و معقوله تاره و أخذها مطلقه و لو عن هذا الإطلاق تاره أخرى و هو المراد بالكلى الطبيعى الذى وقع الاختلاف في أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلى بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشئ نفس ماهيه الجوهر(٢) أو كونه ذا ماهيه

-
- ١- أى بالحمل الأولى و لذا عند تعقل أنواع الجوهر كالإنسان مثلا يكون معلومه جوهرأ أى مأخوذ في حده الجوهر، جلوه
 - ٢- الماهيه من حيث هى لا- يكون جوهرأ و لا عرضا أى لا يكون فردا لهما بل إذا كانت موجوده بوجود لا يكون ذلك الوجود في الموضوع تكون جوهرأ و إذا كانت موجوده بوجود يكون في الموضوع تكون عرضا. أقول إنهم قالوا إن المقولات كلها من سنخ الماهيات فالجوهر و العرض يكون من سنخ الماهيات و هو قدس سره أيضا قال كذلك فكيف يمكن أن يكون ماهيه لا تكون جوهرأ و لا- عرضا. و أيضا ماهيه الجوهر في الخارج جوهر بحيث يصدق عليها حد الجوهر فإذا حصلت في الذهن بحقيقتها و يقال إنها لا جوهر و لا عرض بحسب ذاتها يلزم الانقلاب و هو صيروره الجوهر لا جوهرأ و لا عرضا، جلوه

و الحق فى كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثانى فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط فى سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنى الحمل الأولى و الصناعى.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد فى جميع المواضع و فى جميع الأحكام فإن العلم بالمتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهنى و الموجود فى الذهن و ليس كل ما يوجد فى الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدره و الشجاعه الموجودتين فى القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفه الذهن موجوده فيه فهى ليست ذهنيه بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجوده فى الذهن فقدره القادر و شجاعه الشجاع موجودتان بوجود أصيل فى الذهن فكذلك الكلى المعقول من الجوهر موجود خارجى (١) من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهنى أى عنوان مأخوذ من الجوهر موجود فى النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعه الكليه على فردها.

١- قال الشيخ فى إلهيات الشفاء ماهيه الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود فى الأعيان لا- فى موضوع أى أن هذه الماهيه هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى الموضوع و أما وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر أى ليس حد الجوهر أنه فى العقل لا فى موضوع بل حده أنه سواء كان فى العقل أو لم يكن فإن وجوده فى الأعيان ليس فى الموضوع فإن قيل فالعقل أيضا من الأعيان قيل يراد بالعين التى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه. فإن قيل فقد جعلتم ماهيه الجوهر أنها تاره تكون عرضا و تاره جوهر و قد منعتم هذا فنقول إنا منعنا أيضا أن يكون ماهيه شىء توجد فى الأعيان مره عرضا و مره جوهر- حتى يكون فى الأعيان يحتاج إلى موضوع ما و فيها لا يحتاج إلى موضوع له و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيه يصير عرضا أى يكون موجوده فى النفس لا كجزء انتهى. أقول مراده من التغير أى قوله أى يكون موجوده فى النفس لا- كجزء أن التغير لا- يكون فى نفس الماهيه حتى يلزم الانقلاب بل التغير فى الوجود الذى يكون خارجا عن الماهيه، جلوه

فالذى يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أن كليات الجواهر أى معقولاتها التى فى الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

و أما بيان سخافه الوجه الثانى فلأننا لا- نسلم أن الكليات بما هى كليات- محموله على الجزئيات بل هى بهذه الحيثيه مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأن وجودها وجود عقلى و الجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هى محموله عليها بأنها هى هى إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين فى الوجود.

فإن قيل ألم يكن الكلى محمولا على معنى الإنسان مثلا و الإنسان محمول على زيد و عمرو فيكون الإنسان الكلى محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا فى ذاته كان الإنسان الكلى أيضا جوهرًا فالكلى من الجوهر جوهر.

قلنا فى هذا الكلام مغالطه فإن الإنسان المذكور فى الحكمين أعنى قولنا زيد إنسان و الإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى و الحيثيه فلم يتكرر الأوسط و لو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئى كليا و النوع جنسا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو و الكلى يحمل على الإنسان بهو هو- فيكون زيد كليا و هو ممتنع و كذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثل هذه الأقيسه معدود فى باب المغالطات فى كتب المنطق و منشؤها الخلط بين الأحكام الذهنيه و الخارجيه من جهه أخذ الوسط فى الصغرى من وجه و فى الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و اعتبارا.

و بالجمله فقولہ الكلیات یحمل علی الجزئیات الجوهریہ إن أراد من الكلى مفهوم الكلى و هو الكلى المنطقى و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهیه التى من شأنها أن تكون معروضه للكلية أى الماهیه من حیث هی هی بلا- اعتبار قید آخر- و هى التى یقال لها الكلى الطبیعی فلیس المبحوث عنه هاهنا هو الكلى بهذا المعنى- لأن البحث فى أن الصوره المعقوله من الجوهر بما هی صورہ معقوله هل هی جوهر أم عرض.

و أما سخافه الوجه الثالث فلأن الوسط و هى الماهیه لم یتكرر فى الجانبین بمعنی واحد فإن جوهریه الشخص کزید مثلا مسلمه أنها لماهیته الإنسانیه لكن لا نسلم أن الماهیه المعقوله منه جوهر بل اللازم منه أن الماهیه المطلقه أعم من أن تكون محسوسه أو معقوله ماهیه جوهر أى ماهیه أمر وجوده لا فى موضوع فاللازم منه أن یتكون بعض أفرادها أعنى المحسوسات الخارجیه جواهر إذ المهمله فى قوه الجزئیه فیکفى لصدقها تحقق المحمول فى بعض الأفراد.

فثبت فى هذا المقام و لا- تکن من الخالطین و لندرج إلى ما کنا فیہ من تحقیق کون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجیه أم عرضا لازما

ظنون و إزاحات

إشارة

إن لصاحب المباحث المشرقیه وجوها من الحجج اعتمد علیها فى نفی کون معنی الجوهر مقوما للأنواع المتدرجه تحته. فلنورد کلا منها على الوجه الذى قرره ثم نذكر بیان الواقع فیہ.

فالجوه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فیہ لوجب أن یمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون فى ماهياتها جواهر أو لا- یتكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلك محال لأن العرض قوامه بالجواهر و ما یتقوم بالشئ لا یتقوم مقوما له فتعین أن یتكون جوهرا.

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كان الثانى فهو المطلوب و قول هذا مختل بوجه- و أما أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر فى ذاته و لا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ المعتبر فى تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأمر المتأصل فى الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصى ليس كذلك إذ ليس ذا ماهية تامه الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا فى حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجيه حتى يكون هو فى مرتبه وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بل نقول فصل الجوهر جوهر فى نفس الأمر و إن لم يكن جوهر فى مرتبه ذاته من حيث هى و لا يلزم من ذلك أن يكون هو فى تلك المرتبه عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشىء من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا ليس من حيث إنسانيته موجودا(١) و لا- يلزم منه أن يكون من تلك الحثيه معدوما- و إلا- كان ممتنع الوجود و كذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا و لا يلزم منه أن يكون كليا فى ذاته.

و بالجمله ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض فى هذه المواضع و أمثالها

١- يعنى أن الشىء إما أن يكون موجودا من حيث ماهيته فيكون واجب الوجود و إما أن يكون معدوما من حيث ماهيته فيكون ممتنع الوجود و إما أن لا يكون موجودا و لا معدوما من حيث ماهيته فيكون ممكن الوجود و زيد لما كان ممكن الوجود فليس من حيث إنسانيته و ماهيته موجودا و لا- يلزم من ذلك أن يكون من تلك الحثيه معدوما لكونه ممكنا و ارتفاع المتقابلين عن المرتبه جائز كما علمت فى مباحث الماهيه فتدبر، إسماعيل ره

هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض - بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذى هو فيه و مع الأنواع الأخرى فى معنى الجوهرية لإمكان أن يمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الذى يقومه و يميزه بالجزئيه و الكليه و بالبساطه و التركيب و عن الأنواع التى يميز عنها بالمخالفة التامه و المباينه الكليه ذاتا و وجودا.

و أما ثالثاً فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطة - هى الوجودات الخاصه للمعيات و الوجود بنفسه متميز و بحسب مراتبه فى الشده و الضعف و الكمال و النقص يتحصل الماهيات و يمتاز بعضها عن بعض كما علمت و سينكشف لك هذا المقصد أى كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هى عين الوجودات من ذى قبل عند كلامنا فى مباحث الصور النوعيه إن شاء الله تعالى.

و أما رابعاً فلانتقاض ما ذكره فى كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شىء من الأشياء جنساً لما تحته كالحيوان مثلاً فإن فصله الذى يتحصل منه نوع حيوانى إن فى كان حد ذاته حيواناً فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانيه بفصل آخر و إن لم يكن حيواناً فيلزم أن يتقوم ماهيه الحيوان من غير الحيوان - فيكون اللاحيوان صادقاً على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذى يتقوم منه.

و الحل فى الجميع أن جنسيه الجنس لا يقتضى أن يكون جنساً لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعاً محصلاً أو فصلاً محصلاً بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصيه لكن يجب أن يعلم أن عارضيه الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصره و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

نحو عروض الماهيه النوعيه للتشخص و العجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر- الذى هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به فى عدة مواضع من الشفاء و النجاه و غيره.

و أما خامسا فإن الذى ذكره فى إبطال الشق الثانى و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشىء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر و عرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشىء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض و هو المركب غير الجوهر المقوم له و هو البسيط كما لا يخفى و هذا الاحتمال و إن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

و الوجه الثانى

من الوجوه التى أعتقدها و أعتمد عليها أن النفس الإنسانيه جوهر مجرد قائم بنفسه و يستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا و الحكماء اتفقوا على ذلك و إذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائما و يكون علما أوليا.

أقول و الحق فى الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التى سلفت فى مبحث الماهيه و غيره من كيفية اندراج النفس و سائر البسائط الوجوديه تحت مقوله الجوهر باعتبار(١) و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

١- يعنى أن لها اعتبارين اعتبار وجودها لنفسها و اعتبار وجودها لغيرها فهى أى النفس بالاعتبار الأول مندرجه تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس و بالاعتبار الثانى يكون الجوهر عرضا عاما لها لأنها بهذا الاعتبار يكون صورته و هى مع الفصل واحده ذاتا و إن كانت غيره اعتبارا و الجنس عرض عام بالنسبه إلى الفصل و إذا كانت صورته عين الفصل ذاتا كان الجنس عرضا عاما بالقياس إليها أيضا و إنما خصصنا هذا الحكم بالنفس لأن سائر الصور المنطبعه- يكون الاعتباران فيها واحدا بخلاف النفس فإنها لمكان تجردها يكون اعتبار وجودها لنفسها مغايرا لاعتبار وجودها لغيرها و لأجل هذا لا تنتفى بانتفاء البدن فتفتن، لأستاذ أستاذنا الإلهى إسماعيل ره

قول الموجود لا- فى موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى و بمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع و هو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفه من المعانى الخارجة عنها طبيعه الوجود.

و بمعنى آخر ليس إلا- عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك الماهيات و من أن المعلوم بالعلم الحضورى هو وجود المعلوم و هويته دون مفهومه و ماهيته الكليه و من أن النفس و سائر البسائط الصوريه وجودات متفاوتة الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانيه بل كل صورته نوعيه حيوانيه و غير حيوانيه- أمور بسيطه و وجودات مختصه لا- يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها فى أنفسها عند من له صلاحه العلم كما ذكره المعترض و سلمه فيجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن كل معنى كلى فضلا عن الأمور النسبيه و السلبيه.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقه المشهوره و هو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقه واحده جنسيه مشتركه فى الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا- فى موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للكل و مفهوم قولنا لا- فى موضوع سلب مضاف و المركب من العرض العام و سلب شىء لا يكون جنسا للحقائق الخارجيه- بل الجنس هو الطبيعه البسيطه المشتركه بين الجواهر و لا- يمكن التعبير عنها إلا- بأمور عرضيه خارجه عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها و مرآه لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجه تحت مقوله الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعنى رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك فى ثبوت هذا العنوان لهما- و لا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

حاضره عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحاله يسمى فى عرف الحكماء بالجوهريه و أن الموصوف بها إذا كان فى حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرًا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك فى كون ذاته جوهرًا و من توقف فى كون نفسه جوهرًا أو عرضًا فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعانى الثابته عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم أنفسهم و يحول بين المرء و قلبه كما أشار إليه تعالى فى كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانيه فى أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات و تصفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحاله لكل أحد بل الذى يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنه و الحركات و الأزمنه فى معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظه و لا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم و تلخيصها عن الزوائد لانغمارها فى ظلمه بحر الهوى و غسق ليل الطبيعه

و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهيه جوهريه يتصور أمور ثلاثه استغناؤها عن الموضوع و كون الماهيه عله للاستغناء عنه بشرط الوجود- و الماهيه التى عرضت لها هذه العليه.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيًا لا يصلح للجنسيه و إن فسر بالثانى لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيًا لأن العليه حكم من أحكام الماهيه يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشىء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير عله بالفعل لشيء من الأشياء على أن عليه العله ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيًا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العليه فى كل جوهر هو

خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما و فى العقل خصوص كونه عقلا- لجواز اشتراك الماهيات المختلفه فى لازم واحد و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجرى مثله فى كل معنى يدعى فيه الجنسيه- فالحيوان لا شبهه لأحد فى أنه جنس طبيعى لأنواع الحيوانات و ما ذكره فى معناه ليس إلا الإدراك و التحريك الإرادى مع الجسم النامى و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسيه- و معناه مؤلف من الجسميه و نوع من الحركة كالتغذية و التنميه و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد فى حده الجوهر القابل و شىء من هذه المعانى غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسميه و الحيوانيه لأن كلا منها إما معنى نسبي أو سلبى و مع ذلك الأمر غير مشتبه على ذى الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادئ هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطه عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر فى التعبير عنه صفه نسبيه أو استعداديه كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئى و الثانى بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبى عند بعضهم و إضافه عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصله الخارجيه فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقه موجوده و الحل فى الجميع أن المقصود من هذه المعانى مبادئها الخارجيه و موصوفاتها العينيه التى لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادئ و الموصوفات من حيث كونها مبادئ أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبيه إضافيه و لا يمكن دخول الإضافه تحت مقوله الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعيه المترعه عن حاق حقيقتها و لأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.

و أما ثانيا فلأن الشقوق التي ذكرها غير حاصره لجواز أن يكون المعنى الذى وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع كما علمت و هذا المعنى ثابت لها سواء كانت فى الخارج أو فى الذهن- و سواء كانت محققه الوجود أو مقدره.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفه فى أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحاله كون المتخالفات مشتركه من حيث تخالفها فى أمر واحد و كذا يستحيل اشتراك المتخالفات فى أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقه ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصى إلى علتين مستقلتين و كذا استناد معلول نوعى إلى طبيعتين مختلفتين إلا- من جهة اشتراكهما فى أمر ذاتى كما علم فى موضعه- كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفه لازم ذاتى هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتى و هاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك فى أمر واحد(١) حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه و هو كونها عند وجودها الخارجى مستغنيه عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون

١- لا يخفى أن الجوهر المشترك بين الجواهر المحمول عليها بمعنى واحد فسرره الإمام بالتفسير الثالث أى الماهيه التى عرضت لها العليه للاستغناء عن الموضوع بشرط الوجود ثم جعل هذا المعنى خصوصيه كل جوهر و جوهر ثم فرع عليه نفى كون المعنى الثالث مشتركا فيه مطلقا سواء كان الاشتراك ذاتيا أو عرضيا و هل هذا إلا تناقض صريح إلا أن يكون المراد بكون المعنى الثالث مشتركا اشتراكه من حيث كونه عنوانا و المراد بكونه مختصا اختصاص المعنون بهذا المعنى و على هذا يرد عليه جواز انتزاع معنى واحد من الأمور المتخالفه من حيث هى متخالفه و هو باطل محال كما عرفت فيما مر فتبصر، إسماعيل ره

جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمر كثيره مختلفه لذواتها بلا جهه واحده فى ذواتها جامعه لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغايه الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلك محتملا- لم يكن هناك أمر مشترك و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضى خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه فى هذا الموضوع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذى ذكره مشترك بين الماهيات المختلفه بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهيه بحسب خصوص تلك الماهيه لا لأمر ذاتى مشترك بينها ثم قال و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك- فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهيه التى يقال عليها إنها جوهر إما بسيطه و إما مركبه أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطه و كل واحد منها إما غنى عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهر فالمركب ليس جوهر و قد فرض جوهر هذا خلف.

و إن كان تلك الأجزاء جوهر و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلك لجريان صورته الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

ما قاله فى الحيوان من أنه ليس جنسا للحيوانات و إلا- لكنت الماهية المقول عليها الحيوان- إما أمرا بسيطا أو مركبا فإن كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه و إن كان مركبا فأجزاؤه إما حيوانات أو ليست بحيوانات و يتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا- يكون للأشياء جنس فى الوجود و اللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطه باطله.

الثانى و هو الحل أن يقال إن البسيط الذى تركيب منه و من غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس و الثانى أنه يصدق و لكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس و الشىء لا يكون فردا لنفسه.

و ثانيهما أن لا يكون كذلك فهنا ثلاثة وجوه فى عدم اندراج الشىء تحت الجنس.

و الذى يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلك الجنس (١) هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا- غير فالإنسان مثلا ماهية واقعه تحت جنس الحيوان و هو مركب من جزءين هما الحيوان و الناطق و ليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشىء تحت الذاتى الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلا.

و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو إما غير موجود فى الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

و أما مادته للمركب منه و من الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين فى التجريد.

١- هو عدم صدق الجنس على البسيط لعدم كونه معناه فلا تغفل، إسماعيل ره

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضى له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صورته لا فصلا و الحيوان ماده لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتبارى عقلى لا تحصل له فى الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى فى كون الشىء واقعا تحت معنى جنسى فى الخارج فليكيف فى محل النزاع أعنى الجوهر البسيط أو أحد جزئى النوع الجوهرى و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودا

فصل (٥) فى كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

إشارة

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانية كالأنواع و إلى الثوالت كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأولييتها أولى بالجوهريه من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهريه من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذى به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتى لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر فى تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيله- فالأشخاص بحسب هذه المعانى أولى بالجوهريه من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكليه و أقدم

تسميه بالجواهر منها أما من جهة الاستغناء و الحاجة فلأن الكلى محتاج إلى الشخص - إذ لو لا الشخص لما كان للكلى وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلى فى الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلى مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهة الوجود لا فى موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكليه من الأمور النسبيه فيحتاج الكليات إلى ما يضاف هى إليه بالكليه و أما من حيث الفضيله - فالقصد من الطبيعه فى الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيروره النوع شخصا ليتمكن أن يحصل فى الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسه أولى بالجوهريه من المعقوله لم يعنوا بالمعقوله إلا - ذهنيات الأمور المحسوسه و ماهياتها الكليه لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصيه فإنها أولى بالجوهريه و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهريه و أقواها فى الوجود لكونها أسبابا فعاله لوجود غيرها من الشخصيات - و النوعيات و قياس الأنواع إلى الأجناس فى الأوليه و الأولويه كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعه النوعيه أقرب إلى التحصيل و أكمل فى الوجود و أتم فى جواب السائل عن ماهيه الشىء من الطبيعه الجنسيه و أما الفصول المنطقيه أعنى المشتقات فهى جواهر لكونها محموله على الجواهر حمل على و أما البسيطه فهى أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهريه و المقوم للجواهر جواهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه ما لا يخفى من المساهله تعرف بتذكر ما أسلفناه فى كيفية حال الفصول البسيطه فى باب الجوهريه و أيضا لو كان حمل الشىء على الجواهر مقتضيا لجوهريه ذلك الشىء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

أبحاث و أجوبه -

إشاره

إن لشيخ أتباع الإشراقين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

أحدها أنه أ لستم قلت إن الجواهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك

فإن قلت لم ليست الأولويه فى الجوهرية بل فى معنى آخر فبطل قولكم - إن الجواهر الشخصية أولى بالجوهريه من الأنواع و الأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهريه.

و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلى لا- وجود له من حيث كونه كليا فلا- وجود لها من حيث الجنسيه و النوعيه ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا- أن يراد بالكلية الطبيعه من حيث هى فحسب سواء كانت فى الأعيان أو فى الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهريه من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعه النوعيه بأعراض زائده و جوهريه زيد إنما هى باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولويه فى الجوهريه.

و ثالثها أن من قال إن الجوهريه يقع بالتشكيك له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهريه من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهريين هما الهيولى و الصوره و المجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا- جوهريه أجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهريه بالمجموع الذى هو الجسم بتوسط جزئيه و كما أنه لو لا جسميه الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلك لو لا جوهريه الجزئين ما كان مجموعهما جوهرًا.

ثم إذا كانت الجسميه لا-حقه بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهريه أيضا لحقت بالحيوان بواسطه الجسميه و النفسيه فيكون الجوهريه بالجسم أولى منه بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صور له فى الأعيان لا يصلح للعليه و المعلوليه

فالعلل و المعلولات الجوهريه لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه و صف اعتبارى عنده لا وقوع له فى الأعيان فلا يبقى التقدم فى الجواهر العليه و المعلوليه إلا بالذات و الحقيقه.

و خامسها أن الجسم المركب من الهبولى و الصوره

لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له فى نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعيه بينهما أمر اعتبارى و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئيه إذ المجموع ما زاد على الجزئين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشىء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا و عرضًا.

هذه خلاصه أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

أما عن البحث الأول

فلأين كون بعض الجواهر أولى من بعض فى الجوهرية ليس مناقضا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس فى طبيعه الكم ازدياد و لا تنقص.

لست أعنى بهذا أن كميته لا- تكون أزيد و أنقص من كميته و لكن أعنى أن كميته لا- تكون أزيد فى أنها كميته من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطيه أى فى أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافى أزيد منه أعنى الطول الإضافى فلا- يجوز أن يكون كميته أشد و أزيد فى طبيعتها من كميته أخرى أنقص أو أكثر منها و بالغ فى بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى فى الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسى و بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى فى الجوهرية و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم فى الإنسانيه من عمرو الابن فهذا لا ينافى ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

لا تفاوت في نفس الماهية أو الذاتى.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنسانا أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لا- من حيث سبق جوهرية بما هي هي و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم و غيره

و أما الجواب عن البحث الثانى

(١) فلأن الكلى و إن لم يكون موجودا في الخارج إلا أنه موجود في الذهن بوجود عقلى متشخص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذى به يكون موجوده أفراد الماهية التى عرضت لها هذه الكلية في الخارج فإن ماهية الإنسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجيه يترتب عليه آثار مخصوصه بها فإذا وجدت في النفس و عرضت لها الكلية

١- أقول حق الجواب عن البحث الثانى هو اختيار الشق الثانى من الترديد الذى ذكره الباحث- و هو أن يكون المراد من النوع و الجنس النوع الطبيعى و الجنس الطبيعى و هما موجودان في الخارج بعين وجود الشخص و لا شك أن الشخص أولى بالوجود العينى من النوع و الجنس الطبيعيين فإنه موجود بذاته و هما موجودان باعتبار صدقهما عليه و اتحادهما به و كذا النوع بالقياس إلى الجنس فإن النوع بحسب الفصل فى متن الدهر موجود بذاته و الجنس موجود فيه باعتبار صدقه على النوع و اتحاده به و الحاصل أن الشخص أى الزمانى أولى بالوجود الزمانى من النوع و الجنس فإنهما موجودان بالوجود الزمانى باعتبار اتحادهما بالشخص فى الوجود الزمانى و النوع أولى بالتحصل الدهرى و الوجود النوعى من الجنس فإن الجنس مبهم لا تحصل له أصلا و النوع متحصل بذاته دهرا مبهم زمانا و الشخص لا إبهام له و هذا هو المراد بتفاوت الشخص و النوع و الجنس فى الوجود و ما ذكره المصنف قدس سره فى الجواب إنما يتوجه لو كان البحث بحثا على التفاوت فى الجوهرية و ليس كذلك بل هو بحث على التفاوت- فى الوجود و الموجوديه كما هو صريح كلام الباحث فتأمل، إسماعيل ره

كان وجودها حيثئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصه بنوع من الكيف النفساني و هو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانيه إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لا- شبهه في أن الجوهر الخارجى أولى بالجوهريه لكونه مما يصدق عليه الجوهريه بالذات من الجوهر الذهنى لأنها غير صادقه عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعبر فيه.

و هذا وجه آخر لطيف فى توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهريه أولى بالجوهريه من الأنواع و الأجناس.

و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا فى موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهيه و الآخر حال الوجود المستغنى عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرها كالوجود فى التقدم العلى و التأخر المعلولى- و كذا الزمان فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره فى الرتيبين و الشرف و الخسه و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا- شك فى أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب- غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهريه جزئيه و يتوقف عليهما و أما أن جوهريه المركب كالجسم مثلا- فى أنها جوهريه غير جوهريه الجزئيين فى كونهما جوهريين و بحسبهما متوقفه عليهما فالحكماء المشاءون و أتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذى قال إن جوهريه الجسم فى كونها معنى الجوهر غير جوهريه الهيولى و الصوره بل الذى قالوا به ليس إلا أن جوهريه المركب غير جوهريه الجزئيين بالوجود و العدد و هذا أمر واضح فى النوع الواحد الطبيعى.

و أما فيما ليست له وحده طبيعیه كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

و بالجمله الجوهرية لا ينقل من العله إلى المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه و لا تعدد من حيث المعنى و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلى نوعى أو جنسى لأن تعدد المعانى و الماهيات إنما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون فى العلم و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه فى الذهن و يعرضه العموم و الكليه ليس حقيقه الوجود بل وجهها من وجوهها و حكاية عنها و هو المفهوم العام المصدرى.

و الحاصل أن جوهرية العله و الجزء لجوهرية المعلول و المركب فى أنها جوهرية و هى أقدم و أفضل فى أنها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيله فى الوجود نفس الوجود كما مر فالجسميه أقدم بالوجود من الحيوانيه لا فى الجوهرية و كذا الحيوان أولى و أقدم و جودا من الإنسانيه لا بالجسميه و الجوهرية فكما أنه لحقت الجسميه بالإنسان بتوسط الحيوان فى كونها موجوده لا- فى كونها جسميه فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسميه فى كونها موجوده لا فى كون الجوهرية جوهرية و كذا لو لا- جوهرية الجزءين موجوده ما كان مجموعهما جوهرًا موجودا لا أنه لو لا جوهرية الجزءين جوهرية- ما كان مجموعهما جوهرًا لأن الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزءين من غير تفاوت و ليست إحداها مستفاده من الأخرى فلا وجه للتفريع الذى ذكره من قوله- فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فقول إن من قال بنفى العليه و المعلوليه- و التقدم و التأخر فى الماهيات الجوهرية بل فى الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صورته فى الأعيان بل الصوره العينيه لكل شىء ليست إلا

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا- حقيقه له و لا- صورته منه فى الخارج فلا- محاله يلزمه القول بأن العليه و المعلوليه و التقدم و التأخر الذاتيين لا- يكون إلا- من جهه الماهيات و بحسبها فإذا كانت العله و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالماده و الصوره و ما يتركب منهما فلا- بد على مذهبه أن يكون الماهيه الجوهرية فى كونها ماهيه جوهرية عله لماهيه جوهرية أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتبارى لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شىء من المذهبيين بل ذلك وارد على من جمع فى مذهبه من كل واحد من المذهبيين شيئا فرأى رأى المشائين فى نفى التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولويه و عدمها و رأى الرواقيين فى أن الوجود أمر ذهنى لا- تأثير لها و لا- تأثر و إنما الجاعليه و المجعوليه بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر فى أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقتوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول فى الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإننا نقول إن جوهرية الجسم و إن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين و لا- زائده عليهما إلا- أن جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأ- كثر القوم من أن جعل الماده غير جعل الصوره فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما فى النوع البسيط بالنسبه إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محاله و ليس وجوده الجوهرى على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسى فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التى فى الكل غير معنى الجوهرية التى فى الجزئين لم يلزم أن لا يكون الكل فى نفسه جوهرًا ثالثًا بل للكل جوهرية

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا- في كونها جوهرية و لا في كون الكل جوهرًا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة- إلا- أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد

فصل (٦) في ذكر خواص الجوهر

منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و أما إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و مادة الجواهر- أى المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصوره النارية فإنها تضاد الصورة المائيه و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظي و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة و الأربعة- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوجه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر و هو نفى الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركة غير مجتمعه في محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة و المسافه فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحاله في الطبائع و صور الجوهرية.

و لقاتل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصيه للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص في المعنى فإن الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف و سمي بالاشتداد أو في الكم و سمي بالازدياد و كذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص و لأن الكمية الواحدة المعينه أيضا يبطل بالازدياد و الانتقاص إذا كانت متصله و إذا كانت منفصله فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص - فلا حركة للكم في كميته فكذا لا- حركة للكيف في كفيته لأن الاشتداد ليس بأن كفيه ما تبقى بعينها و يضم إليها مثلها فإن الشديد من الكفيه عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير - كما يتحرك الموضوع في الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا- يتحرك بل أن لا- حركة فيه - فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم و لا للكيف بل الوزن إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة في الكم أو لا اشتداد و لم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصه المذكوره بما أورده و كثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى إن صاحب حكمه الإشراق غير العبارة في المطارحات عند عدّه خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغير العامه و من خواص الجوهر أنه لا يشتد و لا يضعف و هذا لاستحاله التضاد فيه فإن الاشتداد و التضعف إنما يكونان بين الضدين و هذا ليس خاصه الجوهر فإن الكم أيضا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره في مستأنف كلامه إلا نفى الحركة من الكم لا نفيها فيه و أين هذا من ذاك كيف و المتحرك بالذات في كل حركة ليس إلا- الجواهر الماديه- بل الذي عد من الخواص لمقوله الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدرج متحركا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حركة فيها و لهذا قالوا إن جوهر لا يكون أشد في الجوهرية من جوهر آخر و إن كان أولى منه

فى الوجود لأن الأولويه تتعلق بوجود الشئ ء و الأشديه تتعلق بماهيته

بحث و تحقيق

و لأصحاب المكاشفه المؤيدين بقوه البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حكمى- و هو أن الاشتداد كما يقع فى الكيف يقع فى الجوهر و أن الموضوع للحركه الجوهرية فى الطبائع الماديه و وحدته الشخصيه محفوظه بوحده عقليه نوريه فاعليه للفاعل العقلى الحافظ للشخص الطبيعى فى مراتب الاستعمالات الذاتيه و الأطوار الوجوديه و بوحده إبهاميه قابليه للماده المنحفظه وحدتها فى مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن يصح وقوع الحركه فى الجوهر إما فى مراتب التماميه و الكمال أو فى مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى طبيعه من جهه العنايه الربانيه- و الثانيه بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما فى استكمالات الجوهر الإنسانى من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غايه كونه عقلا بالفعل و ما فوقه فإن العقل الصافى و الذهن السليم يحكم بأن التفاوت فى هذه المراتب الإنسانيه ليس بأمور عرضيه زائده من أحوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع و ما يجرى مجراهما- حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيات.

و أما الثانى فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحراره الشديده عليه المضعفه للمائيه قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعه الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء- أو نغد الماء فى آن و حدث الهواء فى آن آخر مجاور له فيلزوم تتالى الأئين و هو محال- أو غير مجاور له فيلزوم تعرى الماء عن الصور بينهما و هو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائى تنقصت جوهريته المائيه على التدريج حتى صار هواء و ذلك لأن

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا- بنفسها لعدم قوامها إلا- بصورة ما بل هي مع صورته ما لا على التعيين موضوعه لهذه الحركة فإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية و هذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقدارى لا- يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقيه موضوعه للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتره في بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قد علمت أن المقدار التعليمى ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا- في الوجود و لا في الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التى اعتبرت في قوام وجوده و مع توارده خصوصيات الجوهر الصورى عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعه.

و أيضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء و الهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائيه و أبرد الأفراد الهوائيه يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن فهو مستحيل اتفاقا و برهانا و هذا مما لا- مخلص لهم عنه إلا- بتجوير الحركة فى الصور الجوهرية أى الاشتداد و التضعف.

تنبيه

و مما ينبه على هذا المطلب و يؤكد أنه المنى فى الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانيه- فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعا بلا تدرج فى الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعى و كون آنى يلزم تعاقب الفواعل المتباينه الذوات على مادة مشتركة- و ذلك غير صحيح فى الأفاعيل الطبيعیه فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر- إنما يصح فى الصناعات الاختياريه الواقعه بالقصد و الرويه دون الطبيعیه فإن مادة كل فعل طبيعى متقوم بفاعله.

و أيضا لا- شك أن للطبيعه القائمه بماده النطفه اقتضاء فى الاستكمال و توجهها غريزيا نحو تحصيل الكمال و ليس توجهها و اقتضاؤها مبطلا- لنفسه و مفسدا لصورتها- فمن أين حصلت عله الفساد و سبب البطالان للصوره الأولى حتى يحدث الثانيه و الطبيعه لا يقتضى إلا حفظ صورتها و التوجه إلى غايتها و كمالها بإمداد من القوى العالیه.

فكما أن الصوره الطبيعیه كمال للماده الجسمیه فكذا الصوره النباتیه كمال- و سبب غائى للصوره الطبيعیه و كذلك الحيوانیه غايه كمالیه للنفس النباتیه و هلم جرا إلى درجه العقل المستفاد و ما بعده و فى جميع هذه الدرجات و المقامات وحده- موضوع الحركه محفوظه بواحد بالعموم من الصوره و هو نوع ما من الصور المتعاقبه على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصاليه بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال و الاتصال أيضا ضرب من الوحده الشخصيه و إن كان على سبيل التدریج و عدم الاستقرار و هذا و إن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور و لا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محیصا.

ثم من نظر فى أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه كيف تعرج تاره إلى سماء العقل رقيا و ينزل إلى أرض الطبيعه هویا لم يبق له شك فى أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إنى لا- أبالى بمخالفه الجمهور و مجاوزه المشهور بل المسافر يفرح بها و يفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون فى البلد الذى هو مسقط رؤوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما يسافر منه و يهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

و أما الذى يكسر سوره استنكارك و استبعادك حيث تقول إنه يلزم الانقلاب فى الماهيات و الذاتيات فهو أنك إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه فى أن الوجود هو الأصل فى الموجودیه و الوقوع و الماهيات تابعه لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الاشتداد سواء كان فى الهيئه الكيفيه أو فى الصوره الجوهريه حركه فى وجود الشئ ء لا فى ماهيته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفه لكنها عند الاشتداد ليست متميزه موجوده بالفعل و إلا لزم تركيب الحركه من أكوان آنيه غير متناهيه و هو محال و انكشف لكك أن انحفاظ الماهيات على ما هى فى كل مرتبه من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعانى و كل ماهيه من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه و كذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا- نفسه إلا- أن لحقيقه الوجود أنحاء و أطوارا كثيره فى شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثير فاعل و هو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه و لنترجع إلى ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشاره قيل إنها دلالة حسيه أو عقليه إلى الشئ ء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشاره لو كانت إلى الأ-عراض فهى إن كانت حسيه فمحسوسيه الأ-عراض إنما هى بأمور تابعه للمواد و الأجرام فالإشاره إليها تابعه للإشاره إلى محالها و إن كانت إشاره عقليه فهى لا- تتناول الأعراض الشخصيه- إلا من جهه العلم بأسبابها و عللها فلا يكون العلم بها إلا كليا فلا يكون إشاره إذ الإشاره إلى شئ ء لا يحتمل الشركه كما قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لا- يمكن الإشاره إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصه شامله لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للإشاره العقليه لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشاره عقليه إلا بتبعيه العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشاره العقليه لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافه إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر و العرض فى قبولها إذ الكلى من كل منهما مقصود بالإشاره العقليه و الجزئى من كل منهما مقصود بالإشاره الحسيه- إلا أن من عرف معنى كون الشئ ء مقصودا بالإشاره و أن مرجعها نحو من الوجود

الحضورى و لا يكفى فيها مطلق المعلوميه على الوجه الكلى لم يشته عليه الأمر- فإن ماهيه العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجه له إلى محل.

و الذى يتوهم فيه الحاجه إلى المحل من الصور الماديه ليس كما توهم فإن الحاجه لها إلى الماده ليست فى تقوم وجودها بل فى لوازم شخصيتها كما سيجى ء- فماهيه كل جوهر بحسب وجودها الذهنى التى يعرضه العموم و الاشتراك مما لا شبهه فى قبولها الإشاره العقليه من حيث تعينها العقلى(١) الذهنى و إن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجى بخلاف ماهيه العرض فإنها تابعه لغيرها فى الوجود مطلقا- فليست مقصوده إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشاره عقليه مخصصه عينا و عقلا فالمشاءون ينكرونها إلا فى علم المفارق بذاته و صفاته الذاتيه و الرواقيون أثبتوها.

و الحق فى ذلك مع الرواقيين كما سيأتى فى مباحث علم الله و من خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبى و هذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور الماديه و كذا كليات الجواهر على رأى المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا على رأى المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعيه فى عالم المفارقات قائمه بأنفسها.

و لقائل أن يقول أما الصور الماديه فهى من حيث طبيعتها مستغنيه عن الماده

١- إن كليات الجواهر لها تعين عقلى و إبهام خارجى فإن وجود كل كلى فى العقل مختص به لا يشاركه غيره فيه يشترك فيه جميع أفراده الخارجيه فكل كلى من الجواهر العقليه يكون مشارا إليه بالإشاره العقليه بحسب التعين العقلى و وجوده فى العقل و أما من حيث إبهامه الخارجى فلا يقبلها فالقائل قد خلط بين الإبهام الخارجى و التعين العقلى فتدبر، إسماعيل ره

و إنما الحاحه لها إلى المادة من حيث تشخصها و ليست المادة متقومه بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الذهنيه فقد مر أنها ليست من مقوله الجوهر بل من مقوله الكيف و إن كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاصله فى العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعى فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر.

لكننا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصورى و إن كان بحسب الماهية مستغنيا عن المادة إلا- أنه لما كانت ماهية متحدته مع التشخص فى نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصى لغيره.

و عن الثانى أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهية الإنسان واقع تحت مقوله الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلى قائمًا به فتكون عند وجودها الذهنى موجوده لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقوله الجوهر فى جميع أفرادها الشخصيه التى يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل فى ذواتها عليه.

و من خاصية الجوهر أن الواحد العددى منه يقبل صفات متقابله كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف فى النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقًا و قد يكون كاذبًا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصى عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر فى هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضاده فى أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبيه فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصوره العقليه بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

و هذا أيضا من الخواص الغير الشامله فإن الجواهر المفارقة لا- تغير فيها و العالم العقلى مصون عن التبدل و التجدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفسانى السماوى فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبدل فى النفوس لقوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.

و لا- يتوهمن أن الكلى من الجوهر الذى عندهم من الجواهر الثانیه أو الثالثه مما يتغير لأجل كونه محمولاً على الأبيض تاره و على الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقتها للمختلفات لا لتغيره بالذات فى صفه من الصفات فالكلى يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شخص منه أبيض و كل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثوانى- و الثوالث من جهه ما هى ثوان و ثوالث أعنى الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصيه توجد فى الأعراض بواسطه أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضا فتغير من السواد إلى البياض و ذلك لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونه لأنها مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق فى النوع البسيط و اللون المطلق العقلى نسبه إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن فى الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح فى جنس الأنواع المركبه لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مده.

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق فى جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرى الطبيعه الجنسيه كاللونيه مثلا- فينسبه إلى أى الفصلين شاء كالباضيه للبصر و المفريقيه له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجى لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد و لو أن الكلى بما هو كلى يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعه اللون تقبل السواد كانت مسوده لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضه لا بياضا فلم يكن فى الوجود سواد ما

و لا بياض ما و لو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب فى الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الواحده العديده و الواحده المعنويه

فصل (٧) فى استحاله أن يكون موجود واحد جوهرا و عرضا

اشاره

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضروره بملاحظه مفهوم الجوهر و العرض لكون أحدهما بمنزله سلب الآخر و الشىء و سلبه لا يصدقان على شىء بداهه فإن مفهوم العرض الموجود فى موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا فى موضوع فلا نعى بالجوهر إلا ما لا- يكون متعلق الوجود بالموضوع و لا- بالعرض إلا- ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أى موضوع كان فالشىء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجه تمسكوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كفيات و الكفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول و على التى من مقوله الأعراض بالاشتراك اللفظى.

و يمكن أن يقال فى نفى كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا- فى العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضروره أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه فى الواقع و الفصل متحد مع الجنس فى الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

و أما عند التحليل العقلى و اعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبه الفصل إلى الجنس حينئذ نسبه الصوره إلى الماده لا نسبه العرض إلى موضوعه فيكون

الفصل صورته عقليه و الجنس ماده عقليه يحتاج فى تحصيل وجودها و تعيينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال فى فصول المركبات و أجناسها- إلا- أن لها فى الخارج أيضا تعددا فى الوجود بوجه فيكون ماده و صورته خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصورة موجوده فى حامل الصورة لا- كجزء منه فكانت عرضا و كانت فى الجوهر المركب منهما جزء منه و جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرًا و عرضا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها فى حامل الصورة كوجود الشئ فى الموضوع- و لا- فى المركب أيضا كذلك على ما قرره و لا- وجود لها فى غير هذين فلا- يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شئ من الأشياء حاجه العرض إلى الموضوع فيكون جوهرًا فى ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحرارة جزء من الحار و الحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها فهى تكون جوهرًا و عرضا بالنسبة إلى الأمرين.

و الجواب أن الحرارة إن أريد بها الطبيعه الناريه الغير المحسوسه فحالتها كما علمت من أن وجودها فى الجسم الناري أعنى ماده النار ليس كوجود شئ فى الموضوع- بل كوجود شئ فى ماده أعنى الصورة و إن أريد بها الكيفيه المحسوسه فهى ليست جزء للحار لا فى النار و لا فى غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها(١) إن العرض فى المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

١- لا- فرق بينه و بين الثالث إلا- بالعموم و الخصوص و بيان جوهرية جزء المركب الجوهرى- فإنه بين فى الثالث بأنه جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر و فى الرابع بأن جزء الجوهر لا يكون عرضا فيه و ما لا يكون عرضا فهو جوهر فتدبر، إسماعيل ره

ما لا يكون عرضا فى الشىء ء كان جوهرافىه لكنه بالنسبه إلى القابل له عرض فالشىء الواحد يكون جوهرافى عرضا.

والجواب أن هذه شبهه نشأت من الخلط بين مفهوماى الجوهر والجوهري وكذا بين مفهوماى العرض والعرضى فإن الأخيرين أعنى الجوهري والعرضى أمران نسيان- والأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما فى ذاته لا يتغير جوهرىته بالقياس إلى شىء بل لأنه فى نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض فى نفسه لا بالقياس إلى شىء.

وأما العرضىه أو الجوهرىه بمعنى كون الشىء عرضيا أى خارجا محمولا أو جوهرىا أى ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين- وإحدى هاتين النسبتين أعنى الدخول فى شىء ء والخروج عنه فهانها احتمالات- فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و عرضيا لشىء ء و يجوز أن يكون عرضا فى نفسه و جوهرىا لشىء ء و أن يكون جوهرافى نفسه و جوهرىا لشىء ء أو جوهرافى نفسه و عرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحك و يحتمل أيضا أن يكون شىء ء واحد عرضا فى نفسه و جوهرىا و عرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض فى نفسه و عرضى بالقياس إلى الجسم القابل و جوهرى بالقياس إلى المركب منهما و أن يكون شىء ء واحد جوهرافى نفسه و جوهرىا و عرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهر فى نفسه و جوهرى للإنسان و عرضى للماشى.

فقد انكشف أن مجرد كون الشىء ء فى المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرافى إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجه إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقره إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا للمركب أم لا و ما وجد فى كلام القوم أن جزء المركب الجوهري جوهر(١) فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعه واحده

١- فإن المركب الطبيعى لا- بد أن يكون بين أجزائه حاجه لا- على وجه دائر فلا- يمكن تحقق التركيب الطبيعى من العرض و موضعه فإن العرض و إن كان محتاجا إلى الموضوع لكن الموضوع مستغن عنه فيكون التركيب بينهما اعتباريا لا طبيعيا و من هانها ظهر أن الاشتباه نشأ من الخلط بين المركب الاعتبارى و بين المركب الطبيعى فلا تغفل، إسماعيل ره

لأن جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شىء فلا يكون وجوده فيه كوجود شىء في موضوع - بل كوجوده في مادته له و هذه المعانى مبسوطه في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه و تحصيل ما لا يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزاله الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهده مع الشياطين و المدافعه مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطه بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

عقده و حل -

ثم العجب من صاحب المباحث المسماه بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعانى مرارا كثيره في كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل في شىء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في محل و اعتبار أنه في المجموع.

أما الاعتبار الثانى فلا شبهه في أنه لا يوجب العرضيه لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه في المحل فلا - يخلو إما إن يعقل محل - يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين - أحدهما أن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثانى أن هيولى العناصر مشتركه بين صورها فلو كان لوجود شىء من الصور العنصريه مدخل في تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصوره فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركه هذا خلف فيكون الحال

جوهرًا و عرضًا و هذه هي العقده التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرًا و عرضًا.

و أما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولاً فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهرى أعنى الذاتى و بين العرض و العرضى أعنى الخارج عن الذات فأستدل على جوهرية كل ما حل فى موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا يكون عرضًا.

و الحق أن جزء المجموع لا يكون عرضياً له لا أنه لا يكون عرضاً فى نفسه - فلا يوجب كونه جزء الشئ ء كونه جوهرًا فى نفسه بل كونه جوهرياً لغيره فلا منافاه بين كون الشئ ء عرضاً فى نفسه جوهرياً لغيره.

و أما ثانياً فقد وقع الخلط و الاشتباه أيضاً بين حال الشئ ء فى نفسه و بين حاله منتسباً إلى غيره فأستدل من نفى أحدهما على إثبات مقابل الآخر و ذلك باطل - فإن عدم كون الشئ ء عرضياً لا - يوجب كونه جوهرًا إذ ليس مقابلاً له إنما المقابل له الجوهرى بمعنى الذاتى فلا - يثبت من نفى كون الشئ ء عرضياً إلا كونه ذاتياً و ليس كل ذاتى جوهرًا فى نفسه فإن اللونية مثلاً ذاتية للسواد و ليست جوهرًا.

و أما ثالثاً فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقاً لأن جهه الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصوره و المحل المتقوم به كالهولى مختلف كما ستقف عليه فى مباحث التلازم بين الماده و صوره و ليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور و لو بالاشتراك مستحياً إنما المحال من الدور ما يكون جهه الافتقار فى الطرفين واحده - لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره و إن أطلق لفظ الدور عليه لغه و عرفاً.

و أما رابعاً فلما سيجى ء من إثبات أن الماده مفتقره فى تقومها إلى نوع من الصور أى نوع كان و ليست مفتقره أصلاً إلى شئ ء من الأعراض نحواً من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صوره و بين كونه عرضاً فالعرض

طبيعته ناعته لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها و لوازم وجودها الخارجي.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية و العرضية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩