

P

الكتاب الأول

في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها

وهي: الوجود، والماهية، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والقِدَم والحدوث.

وفيه خمسة أبواب:

الباب الأول في الوجود^(١)

وفيه عشرة فصول:

(١) الوجود: إنَّ الموجود والوجود يختلفان، فيكون الموجود هو بالجملة وذات الماهية. والوجود هو ماهية ذلك الشيء، الملخصة، أو جزء جزء من أجزاء الجملة، إمَّا جنسه وإمَّا فصله. (الحروف / ١١٧) هو التَّحَقُّق. (مطالع الأنظار / ٧) طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات. هو أمر عارض لأفراده المتخالفة الحقائق. (شرح المواقف / ١٠٠) هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدِّمًا ومتأخِّرًا، وعلة ومعلولًا. (الحكمة المتعالية ٦ / ٢) هو مبدأ أثر، وأثره أيضًا نحو أنقص منه. (نفس المصدر ٦ / ٣) حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة. (نفس المصدر ٨ / ١٤) حقيقة الوجود عين الهوية الشخصية، لا يمكن تصوُّرها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى. (نفس المصدر ٨ / ٨٥) هو المجرَّد الحاصل للجوهر الدَّراك. (نفس المصدر ٢ / ٢٩٠) عبارة عن نفس تحقِّق الشيء، وصيرورته في شيء منهما (الأعيان والأذهان). (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ٢٦) حقيقته أمر بسيط منبسط على الممكنات زائد في التَّصوُّر على الماهيات. (نفس المصدر / ١٠) هو تحقُّق الماهية وثبوتها، وما به يتحقَّق. (شرح رسالة المشاعر / ١١٥) هو ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدٍّ أو نهاية، أو نقص، أو عموم أو خصوص. (نفس المصدر / ٢٠٤) هو الثَّابت العين الذي يمكن أن يخبر عنه. (شرح المنظومة ٢ / ٨) هو الحقيقة البسيطة التَّورية التي حيثية ذاتها حيثية الإباء عن العدم. (نفس المصدر / ٩).

الفصل الأول في أنه غني عن التعريف

اعلم أن التعريف على وجهين:

(أحدهما): أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل.

(وثانيهما): أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مُنبِّهة، وإن كانت أخفى

من المعروف في نفس الأمر، فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز، وأما على الوجه الأول فغير جائز خلافاً لبعضهم؛ فإنهم يُعرفون الوجود بأنه: الذي يَصَحُّ أن يُعْلَمَ ويُخْبَرَ عنه، وربما يقولون: إنه الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً.

وهذه التعريفات غير صحيحة:

(أما أولاً): فلأنه لابد فيها من استعمال لفظة: ما، أو: الذي، أو: الأمر، أو: الشيء،

وكلها مرادفات للوجود، ولا شك أن بين مفهومات هذه الألفاظ الأربعة تفاوتاً مذكوراً بين الباحثين.

(وأما ثانياً): فلأن الصحة أخفى من الوجود؛ لأنها عبارة عن لا امتناع الوجود أو

العدم أو هما، والعلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه.

وكذلك الخبر هو: القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم آخر بالنفي أو

الإثبات، وكل ذلك مما لا يُعرف إلا بالوجود.

وكذلك القول في الرسم الثاني؛ فإن الجمهور يعرفون الوجود ولا يعرفون أنه يجب أن

يكون فاعلاً أو منفعلاً، ولأن الفاعل موجود له أثر في الغير، ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة الوجود فَبَطُلَ الرِّسْمَانِ.

(واعلم): أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم التسلسل إما في

موضوعات متناهية وهو الدَّوْر، أو غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق.

وإذا عرفت ذلك فنقول يجب علينا أن نبين أموراً ثلاثة في هذا الموضع:

(الأول): أن الوجود أولي التصور.

(الثاني): أنه يمتنع تعريفه.

(الثالث): أنه أول الأوائل في التصورات، وهذه المباحث متغايرة وإن كانت متقاربة.

أما بيان الأول فمن وجهين:

(الأول): أن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أولي بديهي، والتصديق مسبوق بالتصور، فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق على الأولي أولى بأن يكون أولياً فتصور الوجود أولي.

(الثاني): أن علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده، والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون علم الإنسان بوجود نفسه مكتسباً؟

قلنا: إبطال ذلك سيأتي في علم النفس وبتقدير التسليم لا يقدر في المقصود لأننا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على المدلول ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر لاستحالة الدور والتسلسل فلا بد أن ينتهي إلى دليل لا يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل آخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل أولياً لكن تصور الوجود سابق على ذلك العلم الأولي والسابق على الأولي أولى بأن يكون أولياً فإذا الوجود أولي التصور وهو المطلوب.

وأما بيان أن الوجود لا يمكن تعريفه؛ فلأن تعريفه إما أن يكون بنفسه، أو بما يكون داخله فيه، أو بما يكون خارجاً عنه:

(والأول): باطل؛ لاستحالة كونه معلوماً قبل كونه معلوماً.

(والثاني): باطل؛ لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون فإن كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وأيضاً فلأنه يلزم أن يكون الشيء محتاجاً إلى مثله وإن لم تكن وجودية فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود أو قابلاً له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفاً له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه.

وأما تعريفه بلوازمه فهو أيضاً باطل؛ لأننا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الأمر معرفاً له واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق

بالوجود الخاص لكننا بينا أن المطلق جزء من المخصوص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال، فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود.

والذي وصل إلينا من قبلنا في هذا الموضع: أن تعريف الوجود إما أن يكون بالحدِّ، أو بالرَّسم.

(والأول): باطل؛ لأن الحد مركَّب من الجنس والفصل وليس للوجود جنس ولا فصل.

(والثاني): باطل؛ لأننا عند الاستقراء وجدنا الوجود أعرف من كل ما يحاول تعريفه به، وهذا الكلام ضعيف.

أما قوله: (الحد مركب من الجنس والفصل) فقد عرف بطلانه في المنطق. وأما قوله: (الوجود غير مركب منهما) فلم يبرهن عليه بل اقتصر على الدعوى. وقوله: (لا يمكن ترسيمه) غير مبرهن لأن الاستقراء لا يفيد العلم.

وأما بيان أنه أول الأوائل في التصورات فقد قيل فيه بأنه أعم الأمور، والأعم جزء [للأخص]^(١) والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء إلى العلم به يكون لا محالة أعرف فالوجود أعرف، وهذا ضعيف؛ لأن قوله: (الأعم جزء للأخص) ليس كذلك على الإطلاق؛ فإن الوصف الخارجي العام لا يكون جزءاً من الموصوف، والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه.

ويمكن أن يقال في بيان أن الأعم أعرف على الإطلاق: أن النفس الإنسانية قابلة للتصورات وفاعلها دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لأجل عدم شرط أو حصول مانع.

(والأول): هاهنا باطل؛ لأن كل ما كان أعم الأمور كان كل ما عداه أخص منه والاعم لا يكون مشروطاً بالأخص.

(والثاني): أيضاً هاهنا باطل؛ لأن صور الأمور الخاصة قد تكون [متعادلة]^(٢) وهي بأسرها لا تعاند صورة ما يعُمُّها ولكن كل ما يعاند العام فهو معاند للخاص، فإذاً كلما

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): من الأخص.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): ومتغايرة.

كان الشيء أعم كان المُنَافِي له والشرط فيه أَقْل [ومتى كان المُنَافِي أَقْل] ^(١) كان وجوده أولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان الوجود أعم الأمور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاش النفس به أكثر من انتقاشها بغيره وأولى وأحق وأقدم ولا معنى لكون الوجود أول الأوائل في التصورات إلا ذلك.

فاعلم أن الخصم له في هذه المسألة مقامان:

(أحدهما): أن يقول: ماهية الوجود غير متصورة.

(والثاني): أن يقول: ماهية الوجود وإن كانت متصورة إلا أن ذلك التصور غير أولي بل مكتسب.

أما المقام الأول فله أن يقرر ذلك بوجوه أربعة:

(أولها): لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري - تعالى - ^(٢) معلومة لكن التالي باطل باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في موضعه فالمقدم كاذب وبيان الشرطية أنه ثبت بالبرهان أن الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن وثبت أن حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود تتقوم بالوجود أو يعرض لها الوجود فإذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري - تعالى - لا محالة متصورة.

(وثانيها): أن تصور الشيء إنما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصور في المتصور فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثلين

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): ومتى كان كذلك.

(٢) علة كل شيء، وسبب كل موجود، ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات، ومتقنها ومتممها ومكملها، ومبلغها إلى أقصى مدى غاياتها، ومنتهى نهاياتها، بحسب ما يتأتى في كل واحد منها. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٨٦) إنه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو أن يكون وجود لسواه إلا فائضا عن وجوده.

هو الموجود الذي لا يتكثر بالعدد ولا بالمقدار، ولا بأجزاء القوام، ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الإضافة، ولا يتغير لا في الذات ولا في لواحق الذات غير مضافة، ولا في لواحق مضافة. (الحدود لابن سينا / ١١، رسائل ابن سينا / ٨٧).

وهو محال ثم إذا تصورنا الوجود وتصورنا بعد ذلك سواداً موجود أُلزم اجتماع الوجودين مرة أخرى وذلك محال^(١).

(وثالثها): أن الوجود على ما ينتموه بسيط، والبسيط غير معقول الحقيقة.

(ورابعها): أن الوجود لا يعرف بالحقيقة إلا إذا عرف تميزه عن غيره ومعنى تميز الشيء عن غيره أنه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السلب لما بينا أن المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذا العلم بالوجود يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن تعقله إذ العدم إنما يعقل إذا اضيف إلى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر فيكون دوراً وذلك يمنع من تعقل حقيقة كل واحد منهما.

(وأما المقام الثاني): فهو أن تقع المساعدة على أن تصور الوجود حاصل وتقع المنازعة في أن تصوره أولى.

ولهذا أن يذكروا شكوكاً خمسة في ذلك:

(أولها): أن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولة وما كان كذلك كان في معقوليته تبعاً للغير، فإذا معقولة الوجود تبع لمعقولة معروضاته التي هي الماهيات التي هي غير أولية التصور فالوجود التابع تصوره لتصورها أولى أن لا يكون أولى التصور.

(وثانيها): لو كان الوجود أولى التصور لكان كونه مشتركاً بين الموجودات وزائداً على ماهياتها أولياً بديهيّاً لأن كونه مشتركاً وزائداً إن كان عين كونه وجوداً فالإلزام ظاهر وإن كان لازماً من لوازمه والملازم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود العلم بوجود لازمه ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم الثاني وهلم جرا في جميع اللوازم بالغة ما بلغت وكون الوجود مشتركاً وزائداً إذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازماً قريباً أو بعيداً فيلزم من كون الوجود أولى التصور أن يكون العلم بهذين اللازمين أولياً ولما لم يكن كذلك فالوجود ليس أولى التصور.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مرة واحدة وذلك باطل.

(وثالثها): أن قومًا اشتغلوا بتعريف ماهية الوجود ولو كانت ماهية الوجود متصورة لهم تصورًا أوليًا لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كما أن العلم بأن الكل أعظم من الجزء لما كان حاصلًا عندهم امتنع منهم طلب ذلك بالبرهان.

(ورابعها): أن الوجود الذهني يجب أن يكون مطابقًا للوجود الخارجي لكن كلما كان أشد جزءًا فهو أولى بالجوهرية والوجود الخارجي فيجب أن يكون الأولى بالحضور في الذهن هو الأمور الجزئية والوجود أعم الأمور فهو أولى بأن يكون حضوره في الذهن متأخرًا عن حضور غيره فإذا لا يكون تصوره أوليًا.

(وخامسها): أنه لو كان تصوره أوليًا لما احتيج في ذلك إلى البراهين ولما وقع الخلاف في أنه هل هو من قبيل الأوليات أم لا علمنا أنه ليس بأولي التصور.

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أن ذلك بناء على أن ماهية الباري - تعالى - وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نقول بذلك وإن كان ذلك مذهبًا للشيخ ولاكثر السابقين ولا شك أن من قال بذلك فلا جواب له عن ذلك الكلام.

والجواب عما تمسكوا به ثانيًا: أنا سنبين في علم النفس أنه يكفي في إدراكنا لذاتنا حضور ذاتنا لذواتنا من غير أن يحتاج فيه إلى استحضار صورة مساوية لذواتنا في ذاتنا فكذاك هاهنا يكفي في إدراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة إلى استحضار صورة أخرى من الوجود في ذاتنا فاندفع الإشكال.

والجواب عما تمسكوا به ثالثًا: أنا سنبين أن البسيط يمكن أن يكون معقولًا.

والجواب عما تمسكوا به رابعًا: أنا لا نسلم أن تعقل حقائق الأشياء يتوقف على تعقل انها ليست غيرها وذلك لأن العلم بأن حقيقة ماهية ليست حقيقة أخرى علم بسلب أمر عن أمر والمعلوم فيه مجموع أمور والعلم بالمجموع متأخر عن العلم بكل واحد من تلك الأمور.

فثبت: أن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون متوقفًا على العلم بأنه ليس غيره بل الوجود من حيث أنه وجود بلا شرط عدمي أو وجودي له اعتبار مغاير لاعتبار الوجود مع شرط عدمي وهو سلب غيره عنه تغاير البسيط والمركب وإذا كان الوجود بلا شرط مغايرًا للوجود بشرط لا وثبت أن الوجود بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم

اندفع الإشكال وهو القول في أن الوجود بسيط فإن الوجود وجود محض فقط والبساطة والتركيب عارضان له.

والجواب عما تمسكوا به أولاً في المقام الثاني: فهو أنا نمنع كون تعقل الوجود تابعاً لتعقل شيء آخر ولا يستقيم مع قولنا الوجود أول الأوائل في التصورات إلا الإصرار على هذا المنع لأننا لو جعلنا تعقله تبعاً لتعقل غيره لكان تعقل ذلك الغير سابقاً على تعقله فلا يكون تعقله أول الأوائل.

وأما إذا لم ندع ذلك وقنعنا بمجرد أن تصوره أولى أمكننا أن نسلم ذلك ثم إما أن نقول بأن تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما أيضاً أولى التصور ولكن ذلك يشكل من جهة أن كونه ماهية ما أيضاً من العوارض التي لا تستقل بالمعقولة فيعود الإشكال بعينه فيه.

وإما أن نقول: أن تعقل الوجود يستدعي تعقل الماهيات المخصوصة وندعى أن تصور بعض الماهيات المخصوصة أيضاً أولى وهذا أقرب إلى الصواب.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجهين:

(أحدهما): أن كون الوجود زائداً ومشتركا وصفان إضافيان ليس لهما وجود في الخارج وإلا لكان اما مشاركاً لغيره أو لا مشاركاً وعلى كل حال فمشاركته أو لا مشاركته يكون زائداً عليه ويتسلسل وإذا لم يكونا من الأمور الوجودية في الخارج لم تكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع الإشكال.

(وثانيهما): أن يلتزم أن العلم يكون الوجود مشتركاً بين الماهيات وزائداً عليها أولى وإن الذي يذكر في الموضوعين من البراهين يجري مجرى التنبهات.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أن أحداً لم يحاول تعريف حصول الشيء وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا أن الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله لا جرم حاولوا تعريف تلك العلة ولا شك أنها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة إلى التعريف.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: هو أن قولهم الأخص لما كان أولى بالوجود الخارجي وأعرف عند الطبيعة من الأعم وجب أن يكون في الذهن أيضاً كذلك دعوى عرية عن البرهان بل الصحيح أن الأعم أولى بالوجود الذهني من الأخص لما بينا أن الشيء كلما كان أعم كانت شروطه ومعانداته أقل فكان أولى بالوجود وأما في الوجود الخارجي

فكلما كان أخص كان أولى بالوجود لاستحالة حصول الكلي في الأعيان فظهر الفرق بين الصورتين.

والجواب عما تمسكوا به خامساً: أنه لا يلزم من وقوع الخلاف في أن تصوره أولى أم لا أن لا يكون تصوره أولياً لأن البحث عن كونه أولياً بحث عن حال من أحوال التصور لا عن نفسه.

الفصل الثاني في أن الوجود مشترك فيه

يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات بيانه أنا إذا نسبنا موجوداً إلى معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود فإما أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم وإما أن لا يكون كذلك فإن لم يكن كان حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الوجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك.

فإن قيل: المعدوم نفي محض فكيف تكون بينه وبين الموجود مشابهة، وأما الموجودات وإن اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة.

فنقول: إذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع عدم المشابهة اللهم إلا أن يقال الوجودات وإن اختلفت في أنفسها لكنها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه لكننا نقول لو قدرنا أن الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً ولم يضع لكل الموجودات اسماً واحداً وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك وهذه حجة غير مقنعة للمجادل المتعنت ولكنها في حق المنصف قاطعة.

ثم إنا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين:

(فالأول): أنا إذا عرفنا أن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حينئذ أنه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده ثم إذا ترددنا بعد ذلك في أنه هل هو واجب أو ممكن بتقدير كونه ممكناً فهو جوهر أو عرض وبتقدير كونه جوهرًا فهو متحيز أو غير متحيز لم يكن

ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال اليقين الأول اما لو اعتقد معتقدان ذلك المؤثر شيء ممكن الوجود ثم يتبين له بعد ذلك أن ذلك المؤثر يجب أن يكون واجباً فإنه لا بد أن يزول عنه اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً فلولا أن الوجود أمر مشترك بين هذه الخصوصيات وإلا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياته كما تغير اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً ولما لم يكن كذلك دل على أن الوجود مشترك.

(الثاني): أن الوجود أولي التصور ولو لم يكن مشتركاً لم يكن كذلك؛ لأن وجود كل شيء إذا كان عين حقيقته وتلك الحقيقة غير أولية التصور فالوجود كيف يكون أولي التصور.

(الثالث): أن المقابل للاوجود هو الوجود وأعرف التصديقات عند العقل أنه لا واسطة بين هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل لم يكن المقابل للاوجود أمراً واحداً بل أموراً كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرًا بين الطرفين.

(الرابع): وهو أنه يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي مورداً مشتركاً فيه [وليس ذلك أمراً لفظياً]^(١) فإننا لو قدرنا عدم الوضع أصلاً لم يبطل هذا النوع من تصرف العقل فإذا هو أمر معنوي ولا يمكن أن يكون ذلك هو خصوصية كونه واجباً أو ممكناً لأن خصوصية كل واحد منهما غير مشترك بينه وبين مقابله وإلا لكان هو مقابله أي مقابل نفسه فإذا المورد شيء مشترك بين خصوصية كل واحد منهما.

فإن قيل: على هاتين الحجتين سؤالان:

(الأول): أن نفي كل حقيقة يقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس أمراً زائداً على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفيما نقرر في العقل من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، أي: لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فإن ادعيتم أن هاهنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الأول وهذا هو الاعتراض على الحجة الرابعة لأننا نقول مورد التقسيم بالوجوب والإمكان حقيقة كل واحد من الماهيات فإذا قلنا الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً فكأننا قلنا: السواد إما أن يكون في سواديته واجباً أو لا يكون

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): وليس ذلك اللفظ.

وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات لا أن يكون هناك وجود مشترك.

(الثاني): المعارضة بنفس الوجود فإننا إذا قلنا الأمر إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاتبات وحينئذ لا يكون الوجود زائداً وإن دخل في طرف الثابت فلا شك انه مغاير للماهية اللاتباتية فيكون الوجود مشاركاً للماهية الموجودة في أصل الثابتية ومتمائزاً عنها في خصوصية كون الوجود وجوداً فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وهو بعينه متوجه على البرهان الرابع لأنه يمكننا أن نقسم الثابت إلى الوجود والماهية الموجودة فتكون الثابتية مشتركة بين الوجود وغيره ويلزم منه المحال.

فالجواب عن الأول من وجهين:

(الأول): أن سلب السواد لا يخالف سلب البياض وإلا لكانت السلوب في أنفسها متخصصة فتكون السلوب أموراً ثبوتية وهو محال وإذا كانت السلوب بأسرها مشتركة فالمقابل لها إن كانت خصوصيات الماهيات لزم أن لا يكون المقابل للسلوب أمراً واحداً بل أموراً كثيرة ويطل الحصر وإن لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل أمراً مشتركاً فهو المطلوب.

(والثاني): أنا إنما نستعمل القضية القائلة بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات لتصحيح الحق من أحد طرفيه بالبرهان ويطل الباطل منه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات معناه ان السواد مثلاً لا يخلو عن أن يكون سواداً أولاً يكون لكانت حقيقة الحق وباطلية الباطل من الطرفين معلومة بالبداهة فإننا بالضرورة نعلم أن الحق هو أن السواد سواد والباطل أن السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه.

وأما الجواب عن المعارضة فهو: أن الوجود وإن كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لا مفهوم له سوى الوجود والكثرة إنما تلزم إذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد آخر محصل مثل الماهيات المتشاركة في الوجود المتباعدة بالحقائق وهاهنا الاشتراك في أصل الثبوت والامتياز في قيد سلبي فلا يلزم التسلسل فإن عادوا وقالوا الماهيات لها ثبوت في أنفسها وإلا لكانت غير ثابتة وإذا كانت ثابتة كانت مشاركة للثبوت في الثابتية وممتازة عنه بحقائقها فيلزم التسلسل.

فنقول: الماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها فإن الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا لا ثابتة على أن يكون الثبوت واللا ثبوت داخليين في مفهومها وإن كانت لا تنفك عنهما فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر فإن السواد من حيث أنه سواد ليس إلا السواد ولا يوصف بأنه ثابت أو لا ثابت لأن كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سواداً وتام تقرير ذلك سيأتي في باب الماهية.

(الحجة الخامسة): لو لم يكن الوجود مشتركاً لم يكن التقسيم بالوجوب والإمكان موجباً لامتياز الواجب عن الممكن فإنه إذا كان مفهوم الوجود مختلفاً جاز أن يكون شيء واحد يكون الوجود بأحد مفهومييه واجباً له وبالأخر ممكناً له فيكون الشيء الواحد واجباً وممكناً في الوجود فلا يكون هذا التقسيم موجباً للتمييز وأما إذا كان المفهوم واحداً كان موجباً للتمييز لأن نسبة المفهوم الواحد إلى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والإمكان معاً.

فإن قيل: هذه الحجة مصادرة على المطلوب الأول لأن من زعم أن الوجود ليس بمشترك زعم أن وجود كل شيء حقيقته المخصوصة وإذا استحال أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال أن يكون للشيء وجودان فهذه الحجة إنما تستمر إذا ثبت كون الوجود زائد أعلى الماهية وهو نفس المطلوب.

فنقول: إما أن هذه الحجة تبني على كون الوجود زائد أعلى الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل أن يسلم ذلك وينازع في كون الوجود مشتركاً فهذه الحجة تصلح لاثبات كونه مشتركاً بعد فرض كونه زائداً.

(الحجة السادسة): من قال بأن الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لا يشعر بذلك فإن حكمه بأنه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً كان يحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك وليس كذلك فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فإذا الوجود مشترك.

الفصل الثالث في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات

(اعلم): أن وجود الممكنات إما أن يكون نفس ماهياتها أو لا يكون فإن لم يكن فإما أن يكون داخلاً في ماهياتها أو لا يكون فلاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة:

(الأول): أن يكون وجودها عين ماهياتها.

(الثاني): أن يكون وجودها جزءاً من ماهياتها.

(الثالث): أن يكون وجودها خارجاً عن ماهياتها.

والحق هو الثالث وذلك يحصل بإبطال القسمين الأولين.

(واعلم): أن كل ما يدل على أن الوجود خارج عن الماهية فهو دليل على أن الوجود غير الماهية أما ليس أن كل ما دل على أنه غير الماهية فإنه يدل على أنه خارج عن الماهية لأن جزء الشيء يكون مغايراً له مع أنه غير خارج عنه فلنذكر في هذا الفصل ما يدل على أن الوجود غير الماهية وذلك من وجوه أربعة.

(الأول): أن الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات التي هي أخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التي هي أخص منه فالوجود مغاير للماهيات.

(الثاني): لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر وبالجمله لا يكون الحمل والوضع هاهنا إلا في اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغاير للجوهرية.

فإن قيل: إذا قلنا: الجوهر موجود أفادنا أن المتصور في العقل موجود محصل في الخارج وذلك لا يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج زائداً عليه بل يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج ممتازاً عن كونه متصوراً في الذهن ثم هو معارض بأمرين:

(الأول): أنه إذا قيل: واجب الوجود واجب الوجود، كان هَذَا^(١) من الكلام، وإذا قيل: واجب الوجود موجود، كان مفيداً مع أن الحكماء ينكرون أن يكون وجود واجب الوجود زائداً عليه.

(١) هَذَا كلامه كفرح كثر في الخطأ والباطل، والهَذَا محرّكة الكثير الرديء، أو سقط الكلام في منطقته. [انظر: القاموس ١٦٥/٢].

(الثاني): أن قولنا: (الليث أسد) مفيد، وقولنا: (الليث ليث) هذر، مع أنه لا يجب أن يكون له بحسب كل اسم صفة فكذا هاهنا.

فنقول: أما الأول ففيه تسليم المطلوب لأننا لا ندعي أن الوجود أمر زائد على كونه محصلاً في الخارج بل ندعي أن تحصله في الخارج أمر زائد على مفهوم جوهريته وأنتم قد ساعدتم على ذلك.

وأما حل المعارضة الأولى: فإن عنى بواجب الوجود المستغنى عن السبب فهذا المفهوم أمر سلبي فحيث أن الوجود مغيّر له إذ هوية الثبوتية مغيرة للوصف السلبي الاعتباري وإن عنى بواجب الوجود الموجود الذي استغنى عن السبب فحيث لا ينتظم الحمل والوضع بل يتزلزل مثل قول القائل الموجود الواجب موجود ومعلوم أنه لا فائدة فيه.

وأما الثانية فحلها: أن الأسماء المترادفة إنما يصح حملها بعد الوضع اللغوي ولو قدرنا عدمها لم يصح، وأما قولنا: الجوهر موجود فهذا الحمل والوضع ثابت، وإن لم يوجد شيء من اللغات ولذلك إذا برهننا على أن المثلث موجود لم يكن برهاننا على اللفظ بل على المعنى.

(الثالث): أن الوجود غنى عن التعريف والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف فالوجود غير الماهية.

(الرابع): أن الوجود مقابل للعدم وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الأحكام فالوجود متغير للخصوصيات.

الفصل الرابع في بيان أن الوجود خارج عن الماهية

(اعلم): أن البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يتنى على كون الوجود مشتركاً ومنها ما لا يتنى على ذلك.

فلنذكر أولاً ما لا يتنى عليه وذلك من خمسة أوجه:

(الأول): أنه يصح منا أن نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلاً فيه.

فإن قيل: هب ان الماهية لما أمكن تعقلها عند عدمها الخارجي وجب أن تكون مغيرة لوجودها الخارجي لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة أن يكون الوجود الذهني زائداً على الحقيقة.

فنقول: لأنه يمكننا أن نعقل الماهية عندما نشك في أنه هل لذلك المعقول وجود في الذهن أم لا ولذلك فإن كثيراً من الناس يزعمون أن التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير أن يكون للمعقول حصول في الذهن إلى أن يثبت ذلك بالبرهان فثبت أن الماهية قد تعقل عندما يشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فالحاصل أن الوجود الذهني وإن كان لازماً للشعور ولكنه غير لازم في الشعور.

وأيضاً فلأن الماهية التي توجد في الأعيان ولا تكون معقولة لعقل فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك ينتج المطلوب.

فإن قيل: حجتكم معارضة بالوجود فانا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الأعيان فيلزم أن يكون للوجود وجود.

فنقول: الشك في الشيء على ضربين فإنه تارة يكون ذلك شكاً في ثبوت أمر له وتارة يكون شكاً في ثبوته لأمر والشك في الوجود ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له فإن الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم أما بالوجود فلأن الوجود لو اتصف بوجود آخر [لافتراض]^(١) ها هناك أمور ثلاثة:

(الأول): الماهية وهي قابلة غير مقبولة.

(الثاني): الوجود الأول وهو مقبول للماهية وقابل للوجود الآخر.

(الثالث): الوجود الآخر ولا بد من إثبات هذه المراتب الثلاث بحيث لا يكون بينها شيء آخر سواء تسلسلت أو لم تتسلسل إذ لو لم توجد فيها هذه الأمور متلاقية لم يكن شيء منها موصوفاً بالآخر.

فنقول: مقبولية الوجود الأول للماهية إما أن تتوقف على الوجود الثاني أو لا تتوقف فإن لم تتوقف أمكن أن يبقى الوجود الأول مقبولا للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود معدوماً والماهية موجودة هذا اخلف وان توقفت فهو محال وبتقدير تسليمه يفيد المطلوب، أما وجه استحالته فلأمرين:

(أما الأول): فلأن الوجود الأول والثاني متشاركان في الحقيقة وليس أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أولى من العكس فيؤدي إلى حلول كل واحد منهما في الآخر وإلى

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): لاقترن.

حلولهما في الماهية وإلى اجتماع المثليين وإلى كون الشيء الواحد موجوداً مرتين وأن تكون الموجودات الكثيرة موجوداً واحداً وأن يكون الواحد حالاً في محلين وكل ذلك محال.

(وأما الثاني): فلأنهما لما تساويا في الماهية والوجود الثاني ويفيد الوجود الأول استعداد الحلول في الماهية فوجب أن يكون الوجود الأول مفيداً لنفسه هذا الاستعداد إذ الأشياء المتفقة في النوع متساوية في الأحكام.

وأما بتقدير التسليم فلأن كون الوجود عارضاً للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا لازم معلل بالوجود الثاني فإذا استحيل انفكاك الوجود الأول عن الوجود الثاني لكنه مع الوجود الثاني غير قابل للعدم فلم يكن ممكن الوجود والعدم فظهر أن الوجود يتمتع وصفه بالوجود والعدم فإذا الشك في أن الوجود هل هو ثابت ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له بل هو شك في أنه هل هو ثابت لماهيته أم لا وذلك يقتضي أن يكون مغايراً لذلك الأمر الذي هو ثابت له وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداء في إثبات هذا المطلوب.

وأما الشك الثاني في الماهيات فلا يمكن أن يكون شكاً في ثبوتها لشيء آخر لأننا نفرض الكلام في ماهية قائمة بنفسها حتى لا ينقدح فيه هذا الاحتمال وبتقدير تسليم ذلك يحصل الغرض أيضاً لأن الشك في ثبوت الماهية للوجود يقتضي مغايرتها للوجود.

(الثاني): أن الشيء الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم لا يكون موصوفاً بإمكان الوجود والعدم وهو أيضاً [حال]^(١) كونه معدوماً غير قابل للوجود فإذا الذات بشرط الوجود والعدم يستحيل أن يعرض له الإمكان والذات موصوفة بالإمكان فإذا للذات اعتبار مغاير للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضاً لهاتين الحالتين فيكون الإمكان عارضاً له بالنسبة إلى الوجود والعدم.

فإن قيل: هذا إنما يلزم إذا سلمنا لكم أن الإمكان يتحقق للشيء حال وجوده بالنسبة إلى وجوده ونحن لا نقول بذلك بل نقول أن الإمكان يتحقق حال وجوده بالنسبة إلى الزمان المستقبل.

فنقول: الحادث لا بد أن يكون ممكناً فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإمكان يتحقق حال وجوده بالنسبة إلى تلك الحالة أو يقال إنه قبل وجوده كان ممكناً بالنظر إلى المستقبل فإن كان الأول فقد سلمتم أن الإمكان قد تحقق بالنسبة إلى الوجود الحالى وفيه حصول

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): بشرط.

المطلوب وإن كان الثاني فقبل حصول الوجود كان محكوماً عليه بالإمكان فهو مغاير للوجود الذي لم يكن محكوماً عليه بالإمكان.

(الثالث): أن الوجود مفاد والماهية غير مفادة فالوجود غير الماهية وتحقيق الحق في أن الماهية مفادة أو غير مفادة سيأتي.

(الرابع): الفصل لا يكون علة لماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وهو سبب لوجود حصة النوع منه لتمييز عن الخاصة التي هي غير مقومة لطبيعة النوع فالوجود غير الماهية.

(الخامس): العلة متقدمة على المعلول في الوجود وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغاير للماهية وتحقيق الحق فيه سيأتي.

فأما الأدلة الدالة على أن الوجود بعد أن ثبت أنه مشترك بين الماهيات لا يجوز أن يكون جنساً لها فهي ستة أمور:

(الأول): لو كان الوجود جنساً لكانت الأمور المتخالفة الداخلة فيه إنما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وما به الامتياز يجب أن يكون موجوداً فإن ما ليس بموجود لا يميز موجوداً عن موجود فإذا الفصل يكون مشاركاً للنوع في ماهية الجنس فيستدعى فصلاً آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيحتاج كل فصل إلى فصل آخر لا إلى غاية.

(الثاني): أن الفصل خارج عن ماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وعلة لوجوده وإلا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فلو كان الوجود جنساً لكان لأنواعه فصول ولكانت تلك الفصول أسباباً لوجود الجنس فيكون للوجود وجود آخر وهو محال.

(الثالث): لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً بجزئيه فيكون لولا الجزء إن لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا خلف.

(الرابع): الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي إذا لوجب أولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العرض وكل ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته إذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها.

(الخامس): الوجود في نفسه إن كان مستقلاً بذاته وهو محمول على العرض وما كان جزؤه جوهرًا فهو جوهر فوجب أن يكون العرض جوهرًا هذا خلف وإن كان غير مستقل

بذاته وهو محمول على الجوهر وما كان متقومًا بالعرض كان عرضًا فالجوهر عرض هذا خلف.

(السادس): إذا تعقل الذات وأخطر شيء من ذاتياته بالبال امتنع أن يبقى ذلك الذاتي مجهول الثبوت لتلك الذات وهاهنا مع خطوط الماهية بالبال لا نعرف أهما موجودة إلا ببرهان فعلمنا أنه غير داخل في الذات.

وأما المنكرون لكون الوجود زائدًا على الماهية فقد احتجوا بأمر ثلاثة:

(أولها): لو كان الوجود زائدًا على الماهية لصح ان تعقل الماهية حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها أو يعقل وجودها مع الذهول عنها فإن من المستحيل أن يتوقف كل واحد منهما على صاحبه لكن التالي محال فالقدم مثله.

(وثانيها): لو كان الوجود زائدًا فذلك الزائد إما أن يكون ثابتًا وإما أن لا يكون ثابتًا فإن لم يكن ثابتًا فهو ليس بزائد وإن كان ثابتًا كان ثبوته زائدًا عليه فيؤدي إلى التسلسل.

(وثالثها): لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات كانت الذوات قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض العقلي فقط فإن اتصاف الماهية بالوجود أمر محقق في نفسه لكن كل ما كان قابلاً لصفة فلا بد أن يكون له تعيين وتحصل حتى يقبل غيره فإن ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم كون الذات موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خلف.

والجواب عما تمسكوا به أولاً من وجهين:

(أحدهما): أنه لا يلزم من كون الوجود مغايراً للماهية صحة أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فإن حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع أنه لا يعقل الواحد منهما إلا مع الآخر وأيضاً فإن كل واحد من المضافين لا يعقل من حيث هو مضاف إلا إذا عقل المضاف الآخر.

(وثانيهما): أن ذلك مغالطة لأن الوجود ليس إلا كون الماهية محصلة في الخارج فإذا عقلنا الماهية محصلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف يلزم مع ذلك جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود.

نعم؛ ربما يتوهم لزوم هذا الكلام على من جعل الوجود علة تحصل الماهية فإما أن يتوهم لزومه على من يجعل نفس التحصل في الخارج هو الوجود فهو بعيد.

والجواب عما تمسكوا به ثانيًا أن نقول: الثابت ينقسم إلى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتًا إلى ما له مفهوم آخر وراء كونه ثابتًا فإن كان له مفهوم وراء كونه ثابتًا فحينئذ كان الثبوت زائدًا عليه وإن لم يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب أن يكون الثبوت زائدًا عليه.

فإن قالوا: الوجود يمكن أن يتصور ويشك في أنه هل هو ثابت في الأعيان أم لا فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر.

فالجواب عنه ما سبق بالاستقصاء فيه.

والجواب عما تمسكوا به ثالثًا: أنه من الجائز أن يكون تعين حقيقته كافيًا في صحة هذه للقابلية، وسيأتى تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه.

الفصل الخامس في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا؟

(اعلم): أن المذاهب الممكنة في وجود واجب الوجود لا تزيد على هذه الاحتمالات الثلاثة؛ فإن وجوده لا يخلو إما أن يكون مساويًا لوجود للمكنات في مفهوم كونه وجودًا أو لا يكون فإن لم يكن كان قول للوجود عليهما باشتراك الاسم وإن اتحد للمفهوم في الموضوعين فلا يخلو إما أن يكون ذلك المفهوم مقارنًا لماهية أخرى في حق واجب الوجود أو لا يكون مقارنًا لماهية أخرى بل يكون وجودًا قائمًا بنفسه فظهر بهذا التقسيم أن الاحتمالات في هذا الباب لا تزيد على هذه الثلاثة:

(أحدها): أن نقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم.

(وثانيها): أن نقول الوجود مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن في حق الواجب لماهيته وحقيقته.

(وثالثها): أن نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره.

فأما الاحتمال الأول: وهو كون وجوده مخالفًا لوجود الممكن فهو باطل بالدلائل المتقدمة في أن الوجود مشترك بين الموجودات^(١).

(١) جاء في (ف): وأما الاحتمال الأول: وهو كون الوجود مقولًا عليهما باشتراك الاسم فقد أبطلناه.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه وجوداً وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل.

وإذا بطل هذان الاحتمالان لم يبق إلا الثالث.

والذي يدل على بطلان الاحتمال الثاني وجوه أربعة:

(الأول): هو أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود مغاير لمفهوم كونه مقارناً لماهية أخرى أو غير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجردية أو اللامجردية معاً فلا يخلو إما أن يكون الوجود لكونه وجوداً يقتضي أحد هذين القيدتين أو لا يقتضي فإن اقتضى أحد هذين القيدتين إما أن تقتضي التجرد عن الماهية أو العروض للماهية؛ فإن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون غير مقارن للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف، وإن اقتضى العروض للماهية وجب أن يكون كل وجود عارضاً للماهية فوجود واجب الوجود أيضاً عارض للماهية وقيل: أنه ليس كذلك هذا خلف.

وأما إن قيل: أن الوجود لا يقتضي العروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضاً تارة ولا عارضاً أخرى إلا بسبب منفصل من خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسبب فلا يكون وجود واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته بل بسبب من خارج هذا خلف.

وهذا الكلام قد بلغ في القوة والمتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليه ولكني أذكر فصلاً ذكره «الشيخ» في «المباحثات» والفارابي في «التعليقات» ربما يتوهم كونه دافعاً لما ذكرناه ثم نبين أنه ليس الأمر كذلك.

قال: الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية وليست الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فإنه لو كانت الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل لم يخل الحق سبحانه وتعالى من أن يكون هو ذلك الوجود ويلزمه أن لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك أو يكون وجوده مؤلفاً من الوجود ومما قرن به فيكون مركب الماهية فإذا هو الذي يجب وجوده فتكون إذا الواجبية هي ماهيته فإن عني بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وإن عني به ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فتكون ماهيته يجب لها الوجود أي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب

للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين ثم لا تكون تلك الماهية مثل الإنسانية وغيرها حتى يقال أنه يستحيل وجود لازمها إلا بعد وجودها لأن اللوازم الغير المقومة معلولة للماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلاً للإنسانية وجود قبل الوجود حتى يكون علة لذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود.

قال: فإن هذا إنما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود الا لازماً فأما الماهية التي هي الواجبية التي معناها أنها يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى الاسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف ذلك بلوازمه كالقوى بل هويته أنه يجب وجوده كهوية القوى أنها بحيث يجب عنها أفعالها.

وليس لقائل أن يقول: ماهية الحق هل توجد حتى يوجد لازمها فتصير علة للازمها فتصير علة للوجود فهي وجدت قبل أن وجدت.

لأنه يقال: أن ماهيته موجودة لا بوجود يلحقها من خارج أي ليس هي كالإنسانية التي هي موجودة فإن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ولا يشاركها في ذلك شيء وهي نفس الواجبية وهي معنى بسيط وإن كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب، وإن كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً له حتى يقال يجب له أو يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازماً لا يرفع عنه دائماً وهو له من وجوده الحق المعين بكونه موجوداً إذ جعل أنه موجود في أصله وماهيته فستل سؤال التضعيف هل هو موجود أم لا فسومح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه.

ثم بعد هذا ما شئت من موضع التفصيل والتحصيل والبحث الدقيق العميق الذي نسأل الله تعالى أن يوفقنا لبلوغ الغاية فيه..

فأقول: هذا الكلام على طوله لا يشفى العليل فإننا بينا أن الأقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولا شك أن الوجود في الممكنات له مفهوم محصل فالواجبية التي جعلها ماهية الأول سبحانه وتعالى إما أن تكون مساوية في المفهوم والحقيقة بوجود هذه الممكنات أو لا تكون.

(فأما القسم الأول): فبيانه أولاً أنه يجب أن يكون الأول موجوداً مرتين إحداهما هذه الواجبية والثانية ما جعله لازم هذه الواجبية.

(وثانيًا): أنه لا يكون أحدهما أولى بالعارضية من الآخر.

(وثالثًا): أن الإشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذي يفرض معروضًا فإنه يقال:

الوجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود كذلك وإن اقتضى اللا تجرد فكل وجود كذلك وإن لم يقتض أحد هذين القيدتين فلا يتصف بأحدهما إلا بسبب خارجي وإما أن جعل مفهوم الأمر الذي سماه بالواجبية مخالفًا لمفهوم الوجود فلا تكون ماهية واجب الوجود هو الوجود بل أمرًا مخالفًا للوجود.

فإما أن يقال: أن تلك الحقيقة المخالفة لهذا الوجود هي موجوديته فيكون وقوع لفظ

الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد أبطلناه.

أو يقال: الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون

قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنة لماهيته وهذا هو ترك لمذهبهم بالكلية واختيار لما ذكرناه.

أو يقال: تلك الحقيقة غير وجوده ولا الوجود لازم لها فيلزم في الوجود عن واجب

الوجود تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا بل الإنصاف أن الذي ذكره «الشيخ» تصريح منه بأن وجوده سبحانه زائد على حقيقته كما اخترناه.

(والوجه الثاني): لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد أن

الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر؛ لأن الوجود أولى التصور والقيد السلبي أيضًا معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته غير معلومة فإذا حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي.

(والوجه الثالث): أن كون الباري - تعالى - مبدأ لغيره إما أن يكون لوجوده بشرط

التجرد عن الماهية أو لا بهذا الشرط فإن كان الأول لزم أن يكون القيد العدمي داخلًا في علة الوجود لأن التجرد قيد عدمي وهذا محال وأما أن لا يعتبر فيه هذا القيد بل لماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في الممكنات فوجب أن يكون وجود كل ممكن علة لوجود معلولات الباري وأن يكون الباري - تعالى - معلولا لكل واحد من الممكنات هذا خلف.

(والرابع): أنهم اتفقوا على أن الوجود العيني نفس الكون في الأعيان لا ما به الكون في الأعيان والكون في الأعيان أمرٌ إضافيٌّ غير مستقل بالمعلومية والمحكومية ولا يمكن الحكم عليه بأنه ثابت أو لا ثابت بل الحكم بهذه الأمور إنما يتناول الماهيات على ما قرره فإذا كان الوجود كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود غنياً عن السبب مستقلاً بنفسه.

وبالجملة: فالعرض الذي بلغ في الضعف إلى أن لا يمكن تعقله وحده كيف صار ذاتاً مستقلاً بنفسه بحيث يكون مبدأ لاستقلال كل مستقل هذا مما يقطع كل عاقل بفساده. ومما يقرر ذلك أن «الشيخ» لما حاول إثبات عرضية الوحدة في ثلاثة إلهيات الشفاء زعم أنها إن قامت وحدة مجردة لم تخل إما أن تكون مجردة لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها بأنها لا تنقسم أو تكون هناك طبيعة أخرى والقسم الأول محال فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم هذا كلامه.

فأقول: كما أن العقل حاكم بأن الوحدة لا تعقل إلا محمولة على شيء كذلك العقل حاكم بأن الوجود لا يعقل إلا محمولا على شيء فإن فرق بين هذين الموضعين بأن الوحدة أمر عديمي فلا يعقل إلا إذا نسب إلى موضوع ثابت وأما الوجود فهو أمر ثبوتي فلا يكون محتاجاً إلى الموضوع.

فالجواب: أن «الشيخ» قد أبطل في بعض فصول هذه المقالة كون الوحدة أمراً عديمياً فكيف يتأتى له هذا الكلام.

فهذا ما نقوله في الاحتجاج على إبطال هذا القسم.

وأما الحكماء: فإنهم احتجوا على أن وجوده سبحانه غير مقارن لماهية غيره بأن قالوا لو كان الوجود مقارناً لماهيته لكان لا يخلو إما أن يكون تحقق ذلك الوجود متوقفاً على تلك الماهية أو لا يكون فإن لم يتوقف كان ذلك الوجود غنياً عن تلك الماهية فلا يكون عارضاً لها فيكون وجوداً موجوداً لذاته وبذاته فقط فلا يكون عارضاً لتلك الماهية وهذا هو المطلوب، وإن توقف تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجاً إلى تلك الماهية وكل ما هو محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته فإذا الوجود من حيث هو هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب إن كان غير ماهية واجب الوجود كان لوجود واجب الوجود علة فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف، وإن

كان سببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم أن تكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة وذلك يقتضي أن تكون موجودة مرتين وأيضاً يلزم التسلسل وأيضاً فبتقدير إمكان التسلسل لا يندفع الكلام.

لأنا نقول: تلك الماهية إما أن تقتضي وجوداً أو لا تقتضي فإن اقتضت وجوداً لم يكن بين تلك الماهية وبين ذلك الوجود وجود آخر فتكون العلة غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك محال وإن لم تقتض الماهية وجوداً كان ذلك حكماً بأن ماهيته لا تقتضي الوجود بل وجوده إنما جاء من شيء آخر وذلك إنما يدخله في الممكنات ويخرجه عن الواجبات.

هذا تقرير كلامهم على أحسن الوجوه.

والجواب عنه من وجهين:

(أحدهما): أن هذا معارض لماهيات الممكنات فإنها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الأثر حكم بتقدم القابل على المقبول فإن الشيء ما لم يكن متقدراً ثابتاً لا يثبت له غيره.

فإما أن نقول: بأن تعين الماهية في كونها ماهية إما أن لا يكفي في قبول الوجود أو يكفي في ذلك فإن كان لا يكفي في ذلك لزم أن يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل أن تكون موجودة فيلزم ما ذكرتموه من المحالات.

وإذا بطل ذلك فحينئذ يتعين القول بأن وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود مقولاً على الماهيات الموجودة باشتراك الاسم.

وأما إن كان تعين الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة فلم لا يجوز أن يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرة كونها موجودة قبل كونها موجودة.

وبالجملة: فيما أن نقول: وجود الممكنات نفس حقائقها، أو نقول: أنه زائد على حقائقها؛ فإن كان الحق هو الأول لم يكن الوجود مشتركاً بين الأشياء وإذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك أيضاً في وجود الباري واندفع الإشكال أصلاً، وإن جعلنا وجود الممكنات أمراً مشتركاً كان وجودها أمراً زائداً على ماهياتها وماهياتها تكون قابلة

لتلك الوجودات ولا بد أن تكون الماهية كافية في هذه القابلية وإلا لزم التسلسل وإذا كانت كافية في هذه القابلية فلتكن كافية في المؤثرية في الوجود حتى لا يلزم من كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود.

(وثانيهما): أن نقول أجزاء الماهية علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدماً بالوجود وإلا لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا إياها مجردة عن الوجود، فإن اعتذروا عنه بأن تقدم أجزاء الماهية على الماهية أيضاً بالوجود لا على معنى أن هذا الاعتبار لا يتحقق إلا عند تحقق الوجود بل على معنى أن هذا التقدم إنما يتحقق عند اعتبار الوجود وإن لم يكن الوجود حاصلًا، فإننا إذا قلنا: الاثنان [متقدمان]^(١) على الأربعة في الوجود فلا نعني به أنهما موجودان وأحدهما متقدم بوجوده على الآخر وإلا لكان الشك في وجودهما الخارجي شكافي هذا التقدم بل نعني به أنهما ما هيتان متى وجدتا لزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منهما موجوداً فكذلك أجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على معنى أنهما متى وجدتا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل.

هذا غاية ما يمكن أن يتمحل من جانبهم، وهو باطل من وجوه خمسة:

(الأول): وهو أن الماهية مقتضية للإمكان سواء جعلناه وصفاً عديمياً أو وجودياً فافتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود وإلا لزم أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود وذلك محال فإذا اقتضاء الماهية للإمكان وتقدمها عليه لا بالوجود وذلك هو المقصود.

(الثاني): وهو أن كون جزء الماهية بحال لو كان موجوداً كان وجوده سابقاً على وجود كله هذا حكم حاصل له قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون معلولاً لذلك الجزء فيكون اقتضاء ذلك الجزء لهذا الوصف لا بشرط الوجود وذلك يوجب ما قلناه.

(الثالث): وهو أن الماهية التي نوعها في شخص واحد يكون تشخصها من لوازم حقيقتها فافتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية لا يخلو إما أن يكون بشرط الوجود فيكون وجوده سابقاً على شخصيته فيكون وجودها الخارجي مطلقاً غير متعين وهو محال أولاً يكون بشرط الوجود فلا يكون تقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): متقدم.

(الرابع): أن الماهية إذا تشخصت فالقابل لذلك التشخص إما أن يكون هو نفس الماهية فقط أو بشرط تشخصها والثاني يوجب التسلسل فالحق هو الأول فتكون الماهية من حيث هي كافية في قبول التشخص وإذا جاز ذلك فليجوز كونها كافية في المؤثرية في الوجود.

(الخامس): أن الجنس علة لقوام النوع ويستحيل أن تكون هذه العلية لأجل أنهما إذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقاً على النوع وإلا لزم أن يكون الجنس يوجد أو لا ثم يصير نوعاً ولو كان كذلك لم يكن الفصل سبباً لقوام حصة النوع من الجنس فحيث لا يتميز الفصل عن الجنس وذلك محال فثبت أن هذا التقدم ليس كما قالوه من أن الجنس والنوع إذا وجدا كان وجوداً لجنس سابقاً على وجود النوع

وإذا عرفت ذلك فهذه الوجوه كلها تدل على أن تعيين الماهية من حيث هي هي كاف في الاقتضاء والتأثير وإذا جاز ذلك سقطت حججهم وبطلت دعواهم.

فإن قالوا: فإذا كنت لا تعتبر وجود الماهية في كونها مؤثرة في الوجود يلزمك تجويز كونها مؤثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال.

قلنا: إن هذه مغالطة ركيكة وذلك لأن اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها ونحن أسندنا الوجود إلى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث أنها معدومة.

والذي يدل على ما قلناه أمران:

(الأول): وهو أنهم زعموا أن الماهية إذا شرط فيها الوجود أو العدم لا يعرض لها الإمكان بل الإمكان إنما يعرض لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في كون الماهية معروضة للإمكان إدخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في مسألتنا.

(الثاني): أن الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ثم لا يلزمهم أن يجعلوا القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال الماهية حال عدمها تكون موصوفة بالوجود فكذلك هاهنا لم نجعل المؤثر في الوجود هو الماهية المعدومة حتى يلزمنا أن تكون مؤثرة حال كونها معدومة بل المؤثر نفس الماهية فظهر بهذا فساد قولهم.

(واعلم): أنا قد استخرجنا لهم شبهة أخرى وهي أنه لو كان الوجود زائد أعلى الماهية لكان الوجود ممكناً على ما تقرر فيما سبق وذلك الإمكان لا يخلو إما أن يكون

ثابتاً لنفس الوجود أو للماهية بالنسبة إلى الوجود والأول محال لما بينا أن الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا يعرض له إمكان الوجود والعدم وأما الثاني فإنه يقتضي أن يكون نسبة الماهية إلى الوجود بالإمكان فيستحيل إذا أن تكون نسبتها إليه بالوجوب ولو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لكانت نسبتها إليه نسبة الوجوب لأن نسبة العلة إلى المعلول أبداً بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا أن وجوده غير تابع للماهية.

ومما يمكن ذكره من جانبهم أنه لو كان وجوده معلول ماهيته وماهيته هي الفاعلة لذلك الوجود لزم أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً وذلك محال.

والجواب: أن كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فإن الماهيات مقتضية لها وموصوفة بها وأيضاً تبطل حججهم على أصولهم أن يكون الباري - تعالى - عالماً بالمعلومات فإن العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في العقل فإذا تعقله لها يقتضي حصول صورها في ذاته فتكون ذاته قابلة لتلك الصور وفاعلة لها على أنها سنجيم البرهان على أنه لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً.

الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني^(١)

وإثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة وهي أن المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وأن يكون موجوداً في نفسه برهانه هو أن إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشيء للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه.

فإن قيل: الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعي حصولها للماهية كون الماهية حاصلة في نفسها وإلا لزم التسلسل وأيضاً فلأن السلب محكوم عليه بأنه مقابل للإيجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع أنه موصوف بكونه مقابلاً للإيجاب.

فإن قلتم: السلب له صورة عقلية وله في العقل ثبوت.

فنقول: لكنه من حيث أنه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث أنه مقابل للثبوت يجب أن يكون ثابتاً وأيضاً أستم تحكمون على الممتنع بالامتناع

(١) الوجود الذهني (الظلي) : هو الحصول الارتسامي الذي ربّما تكون الطّبيعة المرسلّة لا بشرط شيء، منمازة فيه عن فردها، والذّات المعروضة المزرومة منحازة منفردة نفس جوهرها بما هي هي عن لوازمها وعوارضها. (القبسات/ ٣٨) الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار، وهو الصّادر عن النّفس حين اشتغالها بعالم الحواسّ يسمّى بالوجود الذهني والظليّ. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٣٦).

مع أنه ليس بثابت وأيضاً أُلستم تحكمون على العدم بأنه لا يصح الحكم عليه وذلك مناقضة.

فالجواب عن الأول: ما مر.

(وعن الثاني): أن الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بأن تلك الصورة غير مستندة إلى الخارج وليس لها في الخارج ما يطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة أخرى ويحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على إحدى الصورتين بأنها تقابل الأخرى لا من حيث أنهما حاضرتان في العقل بل من حيث أن إحدهما [استندت]^(١) إلى الخارج والأخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء أن تقابل السلب والإيجاب لا يتحقق إلا في القول والضمير وأما في الخارج فلا.

(وعن الثالث): أنا نستحضر في الذهن صورة ونحكم عليها بالامتناع لا بامتناع كونها موجودة في الذهن فإن ذلك باطل بامتناع وجودها في الخارج وليس المحكوم عليه لهذا الامتناع هو تلك الحقيقة من حيث أنها موجودة في الذهن؛ لأن هذا لا يختص بالمتنع فإن كل صورة ذهنية سواء كانت مأخوذة عماله وجود في العين أو عما ليس له ذلك فإنه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا دقيق لا بد من التأمل فيه.

(وأما الرابع): فحله ما ذكرنا من أنا نستحضر ماهية في الذهن مقيدة بقيد العدم الخارجي ونحكم عليها أنه لا يصح أن يعرض لها شيء من الأحكام الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبه هذه الشكوك.

ولما فرغنا عن إثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو إثبات الوجود الذهني.

وبرهانه: أنا إذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بأنها ممتازة عن غيرها فلا بد وأن يكون لها ثبوت وثبوتها المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها إما أن يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل وإلا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه وأيضاً فلائنه وإن

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): أُسندت.

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومَجْرَى أنواعها _____ ٦٩

كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا أن الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل.

فإن قيل: المحكوم عليه وإن كان معدومًا في الخارج إلا أنه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب إليه بعضهم.

فنقول: إنا لا نعني بالوجود إلا الثبوت ويجوز أن نتصور أمرًا لا ثبوت له في الخارج إما على التحقيق فلأن الثبوت لا يجمع اللاثبوت فإذا تصورناه غير ثابت لم يكن ثابتًا، وإما على طريق الإلزام فإن الممتنعات والمستحيلات غير ثابتة بالاتفاق مع أن المتصور منها يكون محكومًا عليه فقد بطل ما ذهبوا إليه وتمام تحقيق هذا الفصل سيأتي في كتاب العقل والمعقول.

الفصل السابع في أن الماهية لا تعرى عن الوجودين

برهانه: أن كل ماهية يجب أن تكون محكومًا عليها بأنها ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكومًا عليه بحكم ثبوتي فلا بد وأن يكون ثبوتيًا والصغرى بديهية والكبرى مبرهنة.

فإن قيل: السواد مثلاً قبل دخوله في الوجود هل كان سوادًا أم لا فإن لم يكن فالسواد إنما يصير سوادًا عند وجوده وذلك محال لأن السواد سواد سواء وجد أو لم يوجد وإن كان سواد أقبل صيرورته موجودًا فتلك ماهية قد عريت عن الوجودين.

فنقول: السواد لا يكون سواد أقبل أن يحصل له أحد الوجودين بل يمكن أن أقدر في ذهني أنه كيف يكون قبل الوجود كانه يفرض عندما يكون في الذهن مجردًا عن الذهن لا أنه عند التجرد عن الذهن يكون سوادًا وليس كل ما حكم عليه الذهن بالتجرد أمكن أن يفرض له التجرد فإن قيد التجرد عن الذهن إنما يلحقه الذهن به عندما يكون موجودًا في الذهن كان الذهن التفت إليه لا من حيث أنه في الذهن أو حذف عنه أنه في الذهن وإن كان كاذبًا في هذا الحذف فأما عندما لا يكون في الذهن فإنه لا يمكن الإشارة إليه بوجه أصلاً وما كان كذلك لم يكن له ماهية وحقيقة.

الفصل الثامن في أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً

بل هو نفس كونه ثابتاً، والتحقيق في هذا الباب أن نقول: نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققه وثبوته فمن أثبت أمراً آخر وراء ذلك وسماه بالوجود كان إطلاق الوجود عليه وعلى ما قلناه بالاشتراك ويرجع حاصل الكلام إلى أنه ثبت للذات صفة أخرى وراء الحصول والتحقق فعليه ان يقيد تصويره ثم يقيم الحجة على التصديق به.

فإن قال: أعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان فعند ذلك نقول: لا يجوز أن يكون حصول الشيء في الأعيان معللاً بصفة قائمة به لوجهين:

(الأول): أن اتصافه بتلك الصفة التي هي علة الوجود مسبوق بحصوله في نفسه ولا كذلك حصول الوجود بمعنى نفس حصول الماهية فإن ذلك نفس حصولها لا حصول شيء لها على ما مر لأن حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله في نفسه لزم الدور.

(الثاني): وهو أن علة الحصول لا بد وأن تكون مخالفة لنفس الحصول في الحقيقة وإلا لم يكن كون أحدهما علة للآخر أولى من العكس وتلك العلة لا بد وأن يكون لها حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجاً إلى علة أخرى ويلزم التسلسل.

ومما احتج به في أول المسألة بأن قيل: لو كان الوجود ليس هو نفس الكون في الأعيان لزم صحة أن تعلم الماهية كائنة في الأعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد له فكان ينبغي أن لا يكون علمنا بوجود الأمور المحسوسة بديهياً بل كان مستفاداً من الحجة حتى يكون الشاك في تلك الحجة شاكاً في ذلك ولما كان ذلك باطلا علمنا أن الوجود ليس الأنفس الكون في الأعيان وهذه الحجة لا تفيد نفي تعليل الحصول بعلة زائدة إذ لقائل أن يقول البديهي المسمى بالوجود ظاهراً هو نفس الحصول في الأعيان فإما أنه معلول بصفة أخرى هي الوجود أو غير معلول بها بل هو نفس الوجود بالحقيقة فذلك بالاكتساب.

ومما قيل هاهنا: أن الإضافات لها وجود في الأعيان على ما يستدل عليه بعد وهي من حيث أنها موجودة في الأعيان مقولة بالقياس إلى غيرها فلو كان وجودها أمراً مستقلاً بنفسه لكان يمتنع أن تكون تلك الإضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة ولما بطل التالي بطل المقدم.

الفصل التاسع في أن المعدوم ليس بثابت

أن قوماً ممن عمشت بصائرهم^(١) في دقائق الأبحاث المتعلقة بالوجود والعدم زعموا أن ما ليس بموجود إما أن يكون ممتنع الوجود أو لا يكون فإن كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وإن كان ممكن الوجود فإنه يكون عند كونه معدوماً ذاتاً وزعموا أنه موصوف بصفات ثابتة حالة عدم وتلك الصفات لا موجودة ولا معدومة.

واحتجوا بأن قالوا: المعدومات تتميز بعضها عن البعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت، وبيان الصغرى من وجوه ثلاثة:

(الأول): أن المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فإن من عقل سواداً معدوماً ميزه عن البياض المعدوم.

(الثاني): المرید إذا أراد إيجاد نوع من الموجودات فلا بد وأن يكون مراده متميزاً عن غيره وإلا لامتنع أن يكون هو مقصوداً دون غيره وهو عند تعلق القصد بتكوينه غير كائن وإلا لامتنع القصد إلى تكوينه فإن تكوين الكائن محال.

(الثالث): وهو أن وجود الفعل متأخر عن تعلق القادرية إذ ما لم تتحقق نسبة ما فيما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقدور أولى من حصول غيره وتعلق القادرية متأخر عن امتيازها في نفسه إذ لو لم يكن ممتازاً عن غيره لم يكن التعلق به أولى من غيره فإذا امتيازها عن غيره سابق على وجوده.

وأما كبرى القياس فظاهرة؛ لأن المتميز عن غيره يمتنع أن يكون لا شيئاً محضاً كما حققناه.

واحتجوا أيضاً بأن السواد قبل صيرورته موجوداً إن كان ليس بسواد بل إنما يصير سواداً حال وجوده فيلزم أن يكون كون السواد سواد العلة خارجية وذلك محال لأن ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير فيلزم أن لا يبقى السواد سواداً عند انقطاع تعلق ذلك الغير به وهو محال وإن كان سواد أقبل وجوده كان السواد المعدوم سواداً.

ونحن نقول: النفي في مقابلة الإثبات فالمعدوم إن كان أعم من المنفي لزم أن لا يكون نفياً صرفاً وإلا لم يبق الفرق بين العام والخاص فإذا هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم

(١) عمشت من العَمَش، وهو ضعف البصر مع سيلان الدمع في أكثر الأوقات. [انظر: القاموس المحيط ٢/٢٩١].

أن يكون الثابت مقولاً على المنفي هذا خلف وإن كان مساوياً للمنفي أو أخص منه انتظمت هذه المقدمة وهي أن كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فينتج كل معدوم ليس بثابت وأيضاً فلأن ماهية السواد إن كانت ثابتة قبل الوجود فيما أن يكون النوع في شخص واحد أولاً يكون فإن كان فذلك الاتحاد إن كان تستحقه الماهية لما هي هي وجب أن لا يزول عند الوجود وإن كانت تستحقه بسبب خارجي فحينئذ يكون في حال العدم مورداً للصفات ومحلاً للأمور المتجددة وذلك محال وإما أن يكون للنوع أشخاص كثيرة فتمايز بعضها عن البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فإنا قد فرضنا الكلام في النوع الواحد فلا بد وأن يكون ذلك بسبب المادة على ما سنبين فتكون الأمور المعدومة حالة في [مواد]^(١) وجودية وذلك محال.

وعلى كل ذلك براهين أوردناها في الموضوع [البديهي الأولي الفساد]^(٢)، فإننا قد بينا أن الوجود هو نفس الحصول في الأعيان ومن جعل هذا الحصول مجامعاً للحصول فقد خرج عن غريزة العقل، وإن عني بالوجود أمراً آخر كان الخلاف في أن الموجودات هل لها صفة أخرى أم لا وذلك لا يوجب الخلاف في كون تلك الذوات موجودة.

فأما ما احتجوا به أولاً فمنشؤه الجهل بأن للماهية وجوداً في الأذهان وقد بينا ذلك. ومما يؤكد ذلك أن الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس معين يمكننا أن نتصورها مع أنهم يساعدوننا على أنها غير ثابتة في الخارج.

وكذلك إذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ذوات ثبوتية في العدم ولا تندفع هذه الإلزامات المفحمة بالمدافعات اللفظية.

فعلينا أن هذه الماهيات المتصورة موجودة في الأذهان وأن الامتياز المدرك عائد إليها وأن تلك الصور هي العلم والمعلوم وهذا ينبهك على أن العقل والمعقول قد يكونان واحد أو أن الإخبار بالحقيقة عن الصور النفسانية وبالعرض عن الوجود الخارجي فمن أخبر أن القيامة ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى تكون ثم يحمل معنى تكون التي في النفس على معنى القيامة التي في النفس بأن هذا المعنى صح في معنى آخر معقول وهو ما

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): مادة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): الأمور الأولى الفساد.

يعقل من الوقت المستقبل أن يوصف. بمعنى ثالث وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس جميع أنواع الخبر.

وأما حديث المقدور والمراد فكل ذلك في الذهن لأن الصورة العقلية تصير سبباً لحمل القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة إلى تكوين تلك الماهية في الخارج، وأما الحجة الأخرى فسيأتي جوابنا عنها في باب الماهية.

الفصل العاشر في أن المعدوم لا يعاد^(١)

وبراهينه ثلاثة:

(الأول): أن ما عدم لم تبق هويته على ما حققناه وما لا يكون له هوية لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلاً فإذا تمتنع الحكم عليه بصحة العود.

(الثاني): أنه لو صح إعادة المعدوم لصح إعادة المعدوم لصح إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح أن يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث أنه معاد هذا خلف.

(الثالث): أنه إذا أعيد وحصل معه مثله فهما متساويان في الذات وفي لوازمها فليس أن يحكم على أحدهما بأنه هو الذي كان أولى من أن يحكم على الآخر بهذا الحكم فيؤدي إلى أن لا يتميز نفس الشيء عن غيره.

فإن قيل: ذلك إنما يستحق الحكم بأنه هو لا غيره لأنه هو الذي كان موجوداً ثم عدم وبعد عدمه هو الذي أعيد بعينه وأما مثله فليس كذلك.

(١) العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود و حيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين فإذا المعدوم لا يعاد بعينه - كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض - فكان الوجود أيضاً واحداً فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدداً هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون حيثة الابتداء عين حيثة الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال. ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية لعدم تعيين مرتبة من المراتب إلا متناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك أولاً وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرار عدم شيء واحد بعينه. [انظر: الحكمة المتعالية ٣٥٤/١]

فنقول: هذا هو الذي وقع الإشكال فيه فإن الحكم على واحد بأنه هو الذي كان وعلى الآخر بأنه ليس هو الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو [يستحيل]^(١) قطعاً فما ذكرتم في معرض الفرق هو الذي وقع عنه السؤال.

ونعم ما قال «الشيخ» من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنه قد يُتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج، وبالله التوفيق.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مستحيل.

الباب الثاني في الماهية^(١)

وفيه عشرون فصلا:

الفصل الأول في تمييز الماهية عن لواحقها

(اعلم): أن لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت أو مفارقة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست في نفسها شيئا إلا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة على أن يكون كل ذلك داخلا في مفهوم الفرسية بل هي من حيث أنها فرسية ليست إلا الفرسية فالواحدية صفة مضمومة إلى الفرسية فتكون الفرسية معها واحدة وأيضا فهي من حيث أنها تطابق أمورا كثيرة تجدها عامة والفرسية في نفسها ليست إلا الفرسية، ويدل عليه: أن المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد وإلا لامتنع أن يكون إلا واحداً ولا المفهوم من الكثرة وإلا لامتنع حملها على الواحد وكما أنها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما أو لأحدهما

(١) الماهية: كل ما للشيء صح أن يجاب به في جواب ما هو هذا الشيء، أو في جواب المسئول عنه بعلامة ما أخرى.

(الحروف / ١١٦) القدماء يسمون المحمول على الشيء الذي إذا عقل، عقل ما هو ذلك الشيء. وذات ذلك الشيء جوهر ذلك الشيء. ويسمى ماهية الشيء جوهره، وجزء ماهيته جزء جوهره. والمعرف لما هو الشيء المعروف بجوهره. (نفس المصدر / ١٧٦) هي الصورة العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية. (حاشية المحاكمات / ٤٣٠) هي الكلي الطبيعي، أعني الطبيعة المبهم التي تعرضها الكلية في موطن والتشخص في موطن آخر، وهي أمر لا يأتي عن الوجود والعدم. هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص، ويعرض لها الكلية والاشتراك. كل محدود بحد جامع مانع. (الحكمة المتعالية ٨ / ٨٥) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل. (نفس المصدر ٨ / ٨٧) هو الهوية اللازمة للوجود. (نفس المصدر ٢ / ٥٥) ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من جزءين هما الهيولى والصورة. (نفس المصدر ٦ / ١٤) ما به يجاب عن السؤال بما هو. قد يفسر بما به الشيء هو هو. (نفس المصدر ٧ / ٣٠٢، الشواهد الربوبية / ١١٠) كل وجود له خصوصية معنا لازم له، من غير جعل يتعلق به بالذات، بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود إن كان مجعولا. وذلك المعنى هو المسمى عند أهل الله بالعين الثابت، وعند الحكماء بالماهية، وعند بعض العرفاء بالتعين. (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ١٩٤) ما به الشيء هو. (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٣١٣) ما يقال في جواب ما هو. (شرح المنظومة ٢ / ١٠).

وإلا عاد المحال فإذا هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما.

فإن سُئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً: هل الفرسية ألف أو ليست بألف؟

لم يكن الجواب إلا السلب لا على أن يكون السلب بعد من حيث بل على أنه قبل من حيث أي لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول ليس الفرس من حيث هو فرس كذا.

وإن سُئلنا عنها بموجبتين لا تخلو الماهية عنهما مثل أن يقال: هل الفرس واحداً أو كثير؟ لم يلزمنا أن نجيب عنهما البتة.

وبهذا الطريق يظهر الفرق بين ما إذا كانت المسألة عن طرفي النقيض وبين ما إذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيض بأن يكون أحدهما لازماً مساوياً لنقيض الآخر وذلك لأن الموجب الذي هو لازم السالب معناه أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب كان موصوفاً بالموجب الذي يلزم سلب الأول لكن ليس إذا كان موصوفاً به كان هو بل الموصوفية لا تتم الا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية لا تدخل في مفهومها الواحدة والكثيرة وإن كان يجب اتصافها بإحدهما.

فإذا قيل: الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه أن يقال: فإذا تلك وهي واحدة بالعدد؛ لأننا عطينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج.

وأيضاً فلأنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث أنها إنسانية هل هي التي في عمرو فقولنا من حيث هي إنسانية قيد أسقط عنها اعتبار كونها في زيد لأن اعتبار الإنسانية من حيث هي هي إنما يكون إذا لم ينظر إلى ما ورائها وكونها في زيد قيد خارج عن مفهومها فوجب أن لا يلتفت إليها.

فإن قيل: الفرس إن كان من حيث هو فرس موجوداً في الشخص فإما أن يكون خاصاً به أو غير خاص فإن كان خاصاً به لم يكن الفرس بما هو فرس هو الموجود فيه بل فرس ما وإن كان غير خاص به كان شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة وذلك محال فإذا تمتنع وجود الفرس في الأشخاص لكنه موجود فهو إذا مفارق

فالجواب من وجهين:

(الأول): أن الفرس يوجد للشخص فيكون فرساً ما لكن إذا كان الفرس المعين موجوداً فالفرس أيضاً موجود لأن الفرس المعين هو فرس وشيء آخر ويكون الفرس جزءاً منه فإذا كان فرس ما موجوداً فالفرس الذي هو جزء من فرس ما موجود فاعتبار الفرس بذاته جائز وإن كان مع غيره لأن ذاته مع غيره ذاته فذاته له لذاته وكونه مع غيره عارض له وهذا الاعتبار مقدم في الوجود على الفرس الشخصي أو الكلي العقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وهو بهذا الاعتبار لا جنس ولا نوع ولا واحد ولا كثير بل فرس فقط لكنه يلزمه لا محالة أن يكون واحداً أو كثيراً على أن ذلك لازم له من خارج وهو من هذه الجهة ليس فرساً ما وإن كان يلزمه أن يكون فرساً ما.

(الثاني): أن قولهم الفرس الموجود في الأشخاص إما خاص وإما عام باطل لأننا بينا أن الفرس من حيث هو فرس لا خاص ولا عام أي هذان غير داخلين فيه.

(واعلم): أنه حق أن يقال الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وليس بحق أن يقال الحيوان بشرط لا شيء موجود في الخارج لأنه بهذا الشرط يكون مجرد أو المجرد مما لا وجود له في الخارج فالحيوان بشرط التجرد وجوده ذهني وبشرط عروض العوارض الخارجية له وجود في الخارج وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والماهية والماخوذ بذاته مع قطع النظر عن التجرد واللحوق المتقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال له الأمر الإلهي وهو الحقيقة والماهية.

(واعلم): أن الفرق بين هذين الاعتبارين وهو أن يؤخذ الشيء بشرط لا وبين أن يؤخذ لا بشرط إنما يظهر في اعتبار لوازم الماهية فإما في اعتبار نفس الماهية أو في اعتبار أجزائها فلا يظهر ذلك الفرق فإنك لو أدخلت في الحقيقة قيماً وأخرجت عنها قيماً تغيرت الحقيقة وصارت حقيقة أخرى فإذا ما يدل على الحقيقة ومقوماتها فهو أبداً دال بشرط لا فأما الذي يدل على لوازم الحقيقة بدلالة الالتزام فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف الحكم بهذين الاعتبارين في هذا الموضع.

الفصل الثاني في تقسيم الماهيات

(اعلم): أن الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي إنما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمور والبسيطة ما لا تكون كذلك ولا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة وإلا لتركب كل حقيقة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد من البسيط لأن كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإن الواحد فيها موجود وذلك الواحد إن كان مركباً لم يكن واحداً فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجوداً وإن لم يكن مركباً فهو البسيط ومثاله ذات الباري وكذلك ماهيات الأجناس العالية وطبائع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها.

الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مَجْعُولة أم لا؟^(١)

(١) اختلف الناس في ذلك، بعد اتفاقهم على أن وجود الممكن البسيط إنما يحصل بالفاعل، فليس النزاع في أن وجود البسيط هل يحصل بالفاعل أم لا، بل في ماهيته، مثلاً: هل السواد سواد بالفاعل أم لا؟.

فذهب أكثر الأوائل وقدماء المعتزلة إلى أنها غير مجعولة.

وذهب آخرون، خصوصاً من جعل الوجود نفس الماهية، إلى أنها مجعولة.

احتج الأولون بوجوه:

الأول: علّة الحاجة إلى المؤثر إنما هي الإمكان، وهو أمر إضافي لا يعقل تحقّقه بالنسبة إلى شيء واحد، لا احتياج الإضافة إلى مضافين، إذ من خاصّيتها التعاكس. وإذا لم يعقل عروض الإمكان للواحد إلا باعتبار حصول شيء آخر له كوجود أو عدم، استحالت الحاجة عليه لانتفاء علّتها .

هذا خلف، لأنّ الماهية التي انضاف إليها التعيّن إن كانت موجودة لزم كون الواحد اثنين. ولو سلّم إمكانه، لكنّ الكلام في كلّ واحد منهما كالكلام في الآخر، ويكون كلّ واحد منهما موجوداً، فكلّ شيء أشياء غير متناهية وهو محال. وبتقدير تسليمه فلا بدّ من الواحد، لأنّ الكثرة إنّما تتحقق مع الواحد. وإن لم تكن الماهية موجودة، كان التعيّن الموجود منضمّاً إلى الماهية المعدومة وحالاً فيها، وهو محال.

الخامس: لو كان التعيّن ثبوتياً استحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجودها، لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعيّن، فإن كان بهذا التعيّن لزم أن يكون الشيء شرطاً في نفسه وهو محال. وإن كان بغيره لزم تعدّد التعيّنات، فكان الشيء الواحد متعيناً مرّتين، وهو محال. [انظر: نهاية المرام في علم الكلام

المشهور أنها غير مَجْعُولَة؛ فإن السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادًا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال.

وفيه إشكال؛ لأن السواد كما أن له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فإن امتنع أن يكون السواد في كونه سوادًا مجعولا امتنع أن يكون الوجود في كونه وجودًا مجعولا فإذا لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول فالسواد الموجود غير مجعول أصلا هذا خلف.

فإن قيل: المجعول هو ضم الوجود إلى السواد فهو أيضًا مغالطة ركيكة لأن ذلك الضم له حقيقة وهي أيضًا غير مجعولة.

وبالجملة: فكل ما يفرض مجعولا فله حقيقة وهي إما أن تكون بسيطة أو تكون متألفة من البسائط فإن عقل أن يكون بعض البسائط مجعولا فليعقل ذلك في سائرهما وإلا فلا.

فالحق: أن ما يقال من أن الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير وقد عرفت أن المراد منه أن الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان لا أن الإنسان عار منهما فكذلك هاهنا هي معنى قولنا الماهية غير مجعولة أن المجعولية غير داخلة في مفهوم الإنسانية لأنك ما دمت تنظر إلى الإنسانية من حيث هي هي لم يكن هناك الا الإنسانية فإن نظرت إلى مجعوليتها فقد زدت في الإنسانية مفهومها وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي.

والذي قالوه من أنه يلزم منه عدم كون السواد سوادًا عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة؛ لأن الغير إذا لم يوجد لا نقول للسواد: أنه متحقق ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول أنه لا يتحقق السواد أصلا وذلك لا يلزم منه محال.

ولهم أن يتمسكوا بذلك من وجه آخر وهو أن يقولوا المحوج إلى السبب هو الإمكان والإمكان حالة إضافية والأحوال الإضافية لا تعرض للبسائط يعنى وحدها ما لم ينسب إليها غيرها فالمحوج إلى للسبب لا يعرض للبسائط فالبسائط إذا غير محتاجة إلى السبب فلا تكون مجعولة أصلا.

وتحقيقه: أنا إذا حكمنا بالإمكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ويستحيل أن يكون المرجع بهما إلى شيء واحد لأن الشيء لا ينسب إلى نفسه وبتقدير

إمكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال فعلنا بهذا أن الإمكان لا يعرض للماهيات البسيطة أصلاً فاستحال احتياجها إلى الأسباب.

والذي يمكن أن يقال عليه: أن هذا يقتضي كون الوجود في نفسه غنياً عن السبب فإن التزموا ذلك وزعموا أن المحتاج إلى السبب هو موصوفية الماهية بالوجود.

فنقول: تلك الموصوفية إن كانت نفس الوجود عاد الإلزام وإن كانت مغايرة للوجود وهو لا محالة أمر وجودي لزم أن يكون موصوفية حقيقتها بالوجود وصفاً آخر زائداً عليه ولزم التسلسل وأيضاً فلأنها إن كانت بسيطة وجب أن لا تكون مجعولة وإن كانت مركبة كان الكلام في بسائطها وهيئة تركيبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر.

الفصل الرابع

في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كذلك

كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتزمة من الأمور التي عنها تركبت فتكون آحاد تلك الأمور علة لقوام تلك الحقيقة وستعرف بعد ذلك أن علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأمور التي عنها تركبت كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور لكن الفرق بين الطرفين أنه يكفي في عدمها عدم أحد تلك الأمور أيها كان وأما في تحققها فلا يكفي أحدها بل لابد من الكل فإذا جزاء الحقيقة المركبة متقدمة على الحقيقة في طرفي تحققها وزوالها ولأن الصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي فإذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة في أنفسها وحقائقها كان من عقلها لابد وأن يعقل تقدمها على تلك الحقيقة فإذا لابد وأن يعلم تقدم أجزاء الماهية المركبة عليها وأيضاً فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها أيضاً لأن تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الأمور وحصول المجموع متأخر عن حصول الافراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق إلا عند حصولها في الذهن فإذا حصول المجموع في الذهن مسبق بحصول الأجزاء فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقاً على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لابد وأن يجتمع فيها هذه الأمور وهي تأخرها في الخارج عن أجزائها وجوداً وعدمًا وتأخرها في الذهن أيضاً عن أجزائها وجوداً وعدمًا.

هذا إذا عقلت الحقيقة من حيث هي هي، فأما إذا عقلت الحقيقة من قبل لوازمها لم يجب أن يكون أجزاؤها معقولة معها فضلا عن أن يكون تعقلها سابقاً على تعقل الحقيقة فإنك إذا عقلت النفس من حيث أنها شيء محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب أن تكون ذاتياته معلومة لك فضلا عن أن يتقدم العلم بها على العلم به وإذا عقلت من الجسم انه الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشيء ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهوى فلتكن هذه الدقيقة معتبرة هاهنا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر.

(فالأول): هو كونها بينة الثبوت للماهية لأن البين للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي لا ينفك عنه الشيء ويكون مع ذلك أقدم فهو أخص مما لا ينفك الشيء عنه والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفاً بالعام فالذى يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت.

(وأما الثاني): وهو عدم احتياجه إلى سبب آخر فذلك لأن تحقق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة أولاً وكل ما صار متحققاً استحال احتياجه بعد تحققه إلى محقق جديد.

وبالجملة: فجزء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن سبقاً عقلياً كان لا محالة حاصلًا عند تحققها والحاصل يستغنى عن محصل جديد فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب فظهر أن الخاصة المساوية لجزء الماهية كونها مقدمة عليها في نفسها وفي الوجودين والعدمين.

ثم إن هذه الخاصة تقتضي الخاصة الأخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد؛ فإن اعتبر ذلك في الوجود الذهني فهو البين، وإن اعتبر في الوجود الخارجي فهو الغنى عن السبب لكن هذه الخاصة أعم من الأولى لأن الخاصة الأولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول أعم من الحصول المتقدم لأن معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها لأن الخاصة الثانية أعم من الأولى ولذلك قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب كونه ذاتياً له.

الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة

(اعلم): أنه لا يمكن أن يكون كل واحد منها غنياً عن صاحبه وإلا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فإن الحجر الموضوع بجانب الإنسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لأجل أنه لا تعلق لأحدهما بالآخر.

فإن قيل: أليس أن المعجون يتكون من اجتماع أجزاء كل واحد منها غنى عن الآخر. **فنقول:** ليس الأمر كذلك بل مجموع تلك الأجزاء كالأجزاء الواحد للذات وهو الجزء المادي وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة إلى الجزء الأول فأقول ولا يمكن أن يقول كل واحد من تلك الأجزاء محتاجاً إلى الآخر لاستحالة الدور فإذا الواجب أن يحتاج بعضها إلى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة.

فإن قيل: هل يكفي في ذلك احتياج أحد تلك الأجزاء إلى بعض ما احتاج الجزء الآخر إليه وإن لم يكن لشيء منها حاجة إلى الآخر. **فنقول:** لا لأنه لو احتاج إلى ما احتاج إليه الآخر فحينئذ تتم الحقيقة به وبما يحتاج إليه الآخر مثلاً الحيوان غير متقوم بالضاحك وإن احتاج إلى ما يحتاج الضاحك إليه وهو الناطق بل المقوم هو الناطق نفسه فإذا لا يمكن أن تكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية إلا عند احتياج بعض أجزائها إلى البعض.

الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي

(واعلم): أن أجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج، وقد لا تكون.

مثال الأول: الإنسان المركب من النفس والبدن فإيهما موجود أن كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج

ومثال الثاني: السواد فإنه مشترك للبياض في اللونية، ومخالف له في كونه قابضاً للبصر، والبداهة حاكمة بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فإذا السواد مركب في نفسه عن جهة الاشتراك وهي اللونية وعن جهة الامتياز وهي القابضية إلا أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاصلًا في الخارج.

وبرهانه: أن اللونية لو تميزت عن قابضية البصر في الخارج لكانت اللونية المجردة والقابضية المجردة إما أن تكون محسوسة أولاً تكون محسوسة فإن لم تكن محسوسة فعند

اجتماعهما إما أن تحدث هيئة محسوسة أولاً تحدث فإن لم تحدث لم يكن السواد محسوساً هذا خلف وإن حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما ولسنا نعني بالسواد الأنفس تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا أن تلك اللونية وتلك القابضية خارجتان عن تلك الهيئة المحسوسة فإذا تكون أجزاء قوام الماهية خارجة عنها وذلك محال.

وأما إذا كان الجزءان أو أحدهما محسوساً فلا يخلو إما أن يكون ذلك المحسوس مثلاً للسواد أو مخالفاً له فإن كان مثلاً له امتنع تقومه به وإن كان مخالفاً له كان لوناً مخصوصاً مخالفاً للسواد في خصوصيته فيكون نوعاً آخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لأن اللونية المطلقة إذا كانت محسوسة فإذا انضاف الفصل إليه فيما أن تحدث هيئة أخرى محسوسة أولاً تحدث فإن لم تحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة فطبيعة الجنس هي طبيعة النوع هذا خلف، وإن حدثت هناك هيئة أخرى لم يكن إحساسنا بالسواد إحساساً بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرناه أنه لا يمكن أن يتميز أحد جزئي السواد عن الآخر في الوجود الخارجي بل ذلك التميز إنما يكون في الذهن.

وتحقيقه: أن اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية فهما في الماهية متغايران ولولا ذلك لامتنع تميز أحدهما عن الآخر في الذهن لأن الذهن لو حكم بالتركيب فيما لا تركيب فيه كان ذلك جهلاً فإذا هما متغايران في الحقيقة وأما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود وأما في الوجود الذهني فإن التغاير حاصل غير ممتنع.

فإن قيل: الفصل علة لوجود الجنس وما هو علة لوجود الجنس يجب أن يكون له وجود مستفيد حتى يفيد الوجود لغيره.

فنقول: مفيد الوجود هو الحق وله التقدم على كل مستفيد.

فإن قيل: ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والذي به الاشتراك هو اللون والذي به الامتياز هو القابضية فينبغي أن تكون ماهية كل واحد منهما غير ماهية الآخر فوجب أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر في الوجود لأنه لا يخلو إما أن يكون كل واحدة من الماهيتين غنية عن الأخرى فيكون التركيب موجوداً في الخارج أو كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فيلزم الدور أو تكون إحداها محتاجة إلى الأخرى فيكون المشترك متقدماً حتى يلحقه التميز بينه وبين غيره فيستدعى وجوداً متقدماً ووجوداً لاحقاً.

فنقول: التقدم لا يجب أن يكون بالوجود؛ فإن أجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود كما تحقق ذلك في باب الوجود.

وإن عورض بأن هذا البرهان جارٍ في التركيب الخارجي.

فنقول: ليس الأمر كذلك فإن كل واحد من جزئي المركب بالتركيب الخارجي موجود بنفسه بحيث يبقى إذا بطل الثاني بخلاف التركيب الذهني فإن كل واحد منهما ليس له وجود متميز.

الفصل السابع في أصناف المركبات

أجزاء الماهية إما أن تكون متداخلة أو متباعدة، والمعنى بالتداخل أن يكون البعض أعم من البعض؛ فإن كانت متداخلة فإما أن يكون أحد الجزئين أعم من الآخر مطلقاً والآخر أخص منه مطلقاً وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه آخر فإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقاً فإما أن يكون العام متقوماً بالخاص أو يكون الخاص متقوماً بالعام فإن كان العام متقوماً بالخاص فإما أن يكون العام موصوفاً والخاص صفة وإما أن يكون العام جارياً مجرى الصفة والخاص جارياً مجرى الموصوف فإن كان العام متقوماً بالخاص وكان جارياً مجرى الموصوف بالخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فإنه متقوم بفصوله مثل الناطق والناطق وهو الموصوف بتلك الفصول وأما إذا كان العام متقوماً بالخاص ولكنه يكون جارياً مجرى الصفة والخاص جارياً مجرى الموصوف فذلك التركيب لا يكون تركيباً جنسياً وفصلياً وهو مثل الأبيض فإنه أعم من الإنسان والثلج والعاج وسائر موضوعاته ثم انه متقوم به ومع ذلك فإن التركيب من الأبيض والإنسان ليس تركيباً جنسياً وفصلياً، وكذلك [الوجود]^(١) فإنه أعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فإنه عارض لها والعارض متقوم بالمعروض ومع ذلك فإن التركيب من الوجود والماهية ليس تركيباً جنسياً وفصلياً، وأما إذا كان الخاص متقوماً بالعام فذلك بأن تكون الماهية متقومة بنفسها ثم تعرض لها عوارض لا يتوقف تقوم الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم الماهية وذلك مثل النوع الأخير المقوم لما يعرض له من الصفات والأعراض.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الموجود.

والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما في أن العام منهما موصوف والخاص صفة أن في الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم بالعام وأما الذي يكون كل واحد من الجزئين أعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخر فهو مثل اجتماع الحيوان والأبيض فإن الحيوان تارة يكون أبيض وتارة يكون غير أبيض كما أن الأبيض تارة يكون حيواناً وتارة يكون غير حيوان وأما الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فإما أن تتكون تلك الماهية من تركيب الشيء بإحدى علله أو بمعلولاته أو بما لا تكون علة له ولا معلولا.

أما إذا تركيب الشيء مع إحدى علله فإما أن يتركب مع العلة الفاعلية وهو مثل العطاء فإنه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل أو مع العلة المادية وهو مثل [الأفطس]^(١) إذا جعلناه اسماً للتقعر الذي في الأنف أو مع العلة الصورية وهو مثل الأفطس إذا جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تقعرًا ومع العلة الغائية كالتخاتم فإنه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجميل بها في الاصبع وأما إذا تركيب مع معلولاته فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك.

وأما إذا تركيب مع ما لا يكون علة له ولا معلولا فإما أن يحصل التركيب عن أمور بعضها عديم وبعضها وجودي مثل لفظ الأول فإنه موضوع لمجموع امرين أحدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثاني عديم وهو أنه لا مبدأ له وأما من أمور كلها ثبوتية وهي إما أن يكون كلها أموراً حقيقية أو يكون كلها أموراً إضافية أو يكون بعضها حقيقياً وبعضها إضافياً فإن كانت كلها أموراً حقيقية فإما أن تكون أموراً متشابهة وهي كتركيب العدد من الأحاد وإما أن تكون مختلفة وهي إما أن تكون معقولة أو محسوسة فإن كانت معقولة فتركيب الجسم من الهولي والصورة وتركيب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركيب الشجاعة من الإقدام والعقل وإن كانت محسوسة فتركيب البلقة من السواد والبياض وإن كانت كلها إضافية فهو مثل الأقرب وإلا بعد فإنهما دالان على إضافة عارضية لإضافات، وإن كان بعضها إضافياً وبعضها حقيقياً فهو كالسرير فإنه مركب من أجزاء خشبية وهي موجودات حقيقية [ثم إنه لا يكفي]^(٢) في تكونه حصول تلك الأجزاء

(١) فطس الرجل من الفطس، وهو تطامن قصبه الأنف وانتشارها أو انفراس الأنف في الوجه.
[انظر: القاموس المحيط ٢/٢٤٦].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): وأيضاً فالسرير لا يكفي.

بل لابد من وجود الترتيب بين تلك الأجزاء فالترتيب أحد أجزاء السرير وهو أمر نسبي لا انه ماهية مستقلة بنفسها.

الفصل الثامن

في بيان ما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر والأعراض

(اعلم): أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس فإنها داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولى وكل ماهيتين داخلتين تحت جنس واحد فلا بد وأن يتميز كل واحدة من الأخرى بفصل فإذا العقول المفارقة مركبة من الجنس والفصل مع أنه لا يمكن أن يتميز جنسها عن فصلها في الوجود الخارجي، وكذلك القول في النفوس الناطقة.

وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر، وهو مثل الإنسان.

وأما أن العَرَض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر، وهو الذي بينا أن السواد والبياض وسائر الكيفيات والقوى كذلك.

وأما أن العَرَض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو كالأشكال مثلاً المثلث؛ فإنه: (سطح يحيط به ثلاثة أضلع) فالسطح جنسه والأضلع الثلاثة وإحاطتها بالسطح فصله، ولكل واحد من هذا الجنس والفصل وجود يتميز به في الخارج عن الآخر.

وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من أجزاء لا يكون البعض جنساً للبعض بل لا يكون شيء منها محمولاً على الآخر، أما في العقل فتركب الجسم عن الهيولى والصورة، وأما في الحس فتركب بدن الإنسان عن الأعضاء وتركب البيت عن السقف والجدران والبناء.

وأما في الأعراض فكما ذكرناه من تأليف العدد عن الوحدات.

وكذلك القول في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك القول في الحلقة؛ فإنها مركبة من تأليف اللون والشكل.

الفصل التاسع في الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة

فلنفرض الكلام في مثال واحد وهو الحيوان فنقول قد عرفت أن الحيوان من حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود له اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قيد وجودي وليكن ذلك هو الناطق له اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قيد عدمي وهو بشرط أن لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة فإن الاعتبار الأول وهو اعتبار الحيوان من حيث أنه حيوان هو أعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد وجودي أو قيد عدمي بل هو مشترك بين الاعتبارين.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الإنسان لأنه لا يصدق على الإنسان كونه حيواناً مجرداً عن جميع القيود واللوالحق بل الحيوان بشرط التجرد يكون مادة الإنسان ولا يكون محمولاً عليها. فأما الحيوان لا بشرط شيء أصلاً فهو الذي يصح حمله عليه فإن الحيوان سواء قارنه قيد وجودي أو عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك القيد عن حيوانيته.

(واعلم): أن أهوهُوَ يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فإذا قلنا للإنسان أنه حيوان فالمغايرة هاهنا حاصلة في الماهية لأن ماهية الإنسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل في الوجود فإنه ليس الحيوان موجوداً والإنسان موجوداً آخر بل الحيوان الموجود هو الإنسان بعينه.

وهذا فيه نوع غموض؛ فإنه كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد؟ وتقريره: وهو أن الحيوان لا يوجد إلا ويكون قد تقيّد إما بقيد الناطقية أو اللاناطقية والأبيضية أو اللاأبيضية؛ فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق ولا أبيض ولا لا أبيض ويجب أن يكون تقيده بأحد هذين القيدين سابقاً على وجوده لأنه يستحيل أن يوجد مطلقاً ثم يتقيّد بل يتقيّد أولاً ثم يوجد وإذا كان كذلك فالوجود إنما يعرض لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد وإذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجود الحيوان ولذلك القيد فظهر أن وحدة الوجود كيف تعقل مع تعدد الماهية.

ومتى تقرر ذلك ظهر حقيقة الحمل والوضع فظهر الفرق بين الحيوان المحمول وبين الحيوان الذي هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين الصورة والفصل أيضاً وكذلك القول في سائر الحملات.

الفصل العاشر

في الطريق إلى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

(اعلم): أن الحقيقتين إذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه آخر قضى العقل بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القدر لا يقتضي كون الماهية مركبة في نفسها فإن الاشتراك لو كان في قيد سلبي أمكن أن يكون الامتياز بتمام الحقيقة فحينئذ لا يلزم كونها مركبة.

والدليل عليه: أن كل مركب فلا بد وأن ينحل إلى البسائط ولا شك أن تلك البسائط تكون مشتركة في سلب ما عداها عنها ولا يجب من اشتراكها في ذلك السلب وقوع التركيب فيها.

وأيضاً فلو كان الاشتراك في أمر ثبوتي والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لأن البسيط يكون مشاركاً للمركب في طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه موجباً لوقوع الكثرة فيه. ومثاله: الحيوان وحده يشارك الإنسان في طبيعة الحيوانية ولكنه يتميز عنه بقيد سلبي وهو أن الحيوان ليس له إلا الحيوانية وللإنسان أمر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك للبسيط في طبيعته فلو اقتضى تميز البسيط عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم أن لا يكون البسيط بسيطاً.

فثبت: أن الاشتراك والامتياز ما لم يكونا في وصفين ثبوتين لم يجب وقوع التركيب في الماهية.

وأيضاً فإن الاشتراك والامتياز في الأوصاف الثبوتية لا يقتضيان كيف ما كان وقوع التركيب في الماهية فإنه من المحتمل أن يقع الاشتراك في وصف ثبوتي خارجي والامتياز بتمام الماهية وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذي هو مشترك بين طبائع الأجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيه وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة لأنواع الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك حاجتها إلى فصل وإلا لزم التسلسل وذلك لأجل أن طبائع الأجناس خارجة عن ماهيات الفصول.

وأيضاً يحتمل أن يكون الاشتراك بتمام الماهية والامتياز بأوصاف ثبوتية خارجية وذلك مثل الأوصاف العارضة لطبائع الأنواع الأخيرة فأما إذا وجدنا ماهيتين تشتركان في

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ٨٩

بعض مقوماتهما وتختلفان في مقومات أخر فهأنا نعلم قطعاً ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذى به تمام الاشتراك هو الجنس والذي به تمام الامتياز هو الفصل فحينئذ نعلم كون كل واحدة من تينك الماهيتين مركبة من الجنس والفصل.

ولنضرب لما ذكرنا أمثلة لزيادة الايضاح فإننا إذا دللنا على كون الوجود زائداً على الماهيات بأن قلنا الثبوت مشترك فيه بين الأمور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشتركة فيها فيلزم أن يكون الوجود مغايراً لخصوصيات الماهيات.

فإذا قيل: إن الثبوت مشترك للماهيات الثابتة في أصل الثبوت ومتمايز عنها في الحقيقة فيلزم أن يكون للثبوت ثبوت آخر.

دفعنا ذلك بأن الاشتراك في وصف ثبوتي والامتياز في قيد سلبي فإن الثبوت يتميز عن الماهيات الثابتة بأن الثبوت ليس إلا مفهوم الثابتية وللماهيات الثابتة أمور أخر وراء ذلك المفهوم فلا يلزم أن يكون للثبوت ثبوت.

فإذا قيل: الثبوت مشترك لسائر الصفات في كونه صفة ويتميز عن غيره فيلزم وقوع التركيب فيه.

دفعنا ذلك بأن مشاركة الوجود لغيره من الصفات إنما كان في قيد سلبي فلا يجب وقوع الكثرة.

وإذا قيل: البسائط مشتركة في الوجود ومتباينة في الحقائق فلزمت الكثرة.

دفعناه بأن الاشتراك وقع في وصف ثبوتي خارجي.

وإذا قيل: أفراد النوع الواحد يتميز بعضها عن البعض مع كونها متشاركة في الماهية فلزمت الكثرة.

دفعنا بأن الامتياز وقع في أوصاف خارجية.

الفصل الحادي عشر في أن الجنس غير داخل في حقيقة الفصل

لما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب أن يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس.

وعند هذا التحقيق يسقط قول من قدح في وجود الفصل بأن قال: لو كان الشيء إنما يتميز عن غيره بالفصل وذلك الفصل يجب أن يكون متميزاً عن غيره فيلزم أن يكون تميزه عن غيره بفصل آخر ويلزم منه التسلسل.

لأننا نقول: نحن لم نحكم بأن التميز كيف ما كان يجب أن يكون بالفصل بل بالشرط المذكور والفصل وإن كان مشاركاً للنوع إلا أنه متميز عنه بقيد سلبى فالناطق الذي به يتميز الإنسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية مغاير للحيوانية لا محالة ثم الناطق وإن كان مفهومه مشتركاً بين الناطق الذي هو الفصل وبين الإنسان إلا أن الناطق الذي هو الفصل متميز عن الناطق الذي هو الإنسان بقيد سلبى وهو أنه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في مفهوم الإنسان ذلك فانقطع التسلسل.

(الهم) إلا أن يقال: الناطق مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات فحينئذ يستدعي فصلاً آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لأنه لا يجب أن يكون لكل شيء حقيقة يشاركها في شيء من المقومات على ما بيناه فاندفع الإشكال.

(واعلم): أنا لا نتخلص عن هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة إلى ما تحتها إذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب أن يكون جوهرًا فحينئذ يكون الفصل [مشاركًا]^(١) للنوع في أمر مقوم وهو الجوهر ومباينا له في الماهية فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر إلى غير النهاية.

فلا خلاص عنه إلا بأن يقال الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات.

ومن المغالطة الواقعة للجهل بهذه الأصول أنا إذا قلنا: الوجود مشترك بين الماهيات وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم أن يكون الوجود زائداً.

فقل: إن تلك الماهيات في أنفسها ثابتة فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة ومتميزة عنه في حقائقها فيلزم التسلسل.

فنقول: لما عرفت أن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وعرفت أن الثبوت جهة الاشتراك وخصوصيات الماهيات جهة الامتياز فإذا اعتبرنا جهة الامتياز وحدها فلا يجوز أن يدخل فيها جهة الاشتراك فعلى هذا إذا اعتبرنا خصوصيات الماهيات لا يمكننا أن نحكم

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مساوياً.

عليها من حيث هي هي بالثبوت لأن الثبوت جهة الاشتراك وهي غير داخلية في جهة الامتياز بل تلك الخصوصيات من حيث هي هي ليست ثابتة [ولا لا] ^(١) ثابتة أي: ليس الثبوت والاثبوت داخلين في مفهوماتها بل هما لازمان لها وهذا اللازم هو جهة الاشتراك والملزوم جهة الامتياز فإذا اعتبرنا الملزومات من حيث هي هي وجب أن لا يدخل فيها الثبوت.

وإنما أكثرنا تكرير هذه الأمثلة لأجل اشتباهها على أكثر الناظرين في العلوم فطولنا الكلام فيه مبالغة للإيضاح.

الفصل الثاني عشر في أن الفصل والجنس هل يتلازمان أم لا؟

أما الفصل فلا يمكن أن يكون لازماً للجنس وإلا لم يكن مقسماً له وإما أن الجنس هل يكون لازماً للفصل ففيه خلاف، فبعضهم لم يوجب ذلك وزعم أن النطق مشترك بين الملك والانسان؛ لأن النطق عبارة عن القوة على إدراك المعلومات وهذا مشترك. وأيضاً الحيوانية مشتركة بين الإنسان والفرس فإذا اعتبر حال الإنسان مع الفرس كان الحيوان جنساً والناطق فصلاً وإذا اعتبر حاله مع الملك كان الناطق جنساً والحيوان فصلاً، فثبت أن الجزء الواحد من الماهية قد يفيد فائدة الجنس في حال وفائدة الفصل في حال آخر، وإذا ثبت ذلك ثبت أنهما غير متلازمين.

فنقول: قد دللنا على أن أجزاء الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا بد وأن يكون لبعضها تعلق ببعض ولما استحال كون الفصل ملازماً للجنس وجب أن يكون الجنس ملازماً للفصل تحقيقاً للملازمة وأيضاً فقد بينا أن الجنس يجب أن يكون جاريًا مجرى المادة والفصل يكون جاريًا مجرى الصورة والجزء المادي متميز عن الجزء الصوري في نفس الأمر. وأما حديث القوة الناطقة؛ فإن عني به نفس إدراك الحقائق فذلك ليس بمقوم للحيوانية، وإن عني به الجوهر القوى على هذه الأحوال فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة فزال الإشكال.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): أولاً.

الفصل الثالث عشر في كيفية تقوُّم الجنس بالفصل

هذا بحث شريف يجب الاهتمام به فنقول: قد بينا أن أجزاء الماهية لا بد وأن يكون بعضها علة لوجود البعض ويستحيل أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا كانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا خلف فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع منه وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة الحيوان.

ثم لقائل أن يقول: الناطق إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسماً له وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وأن يفرض تخصيص ذلك الحيوان أولاً حتى يكون الناطق علة له لا كن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود ومتى دخل في الوجود استحال أن يكون الناطق علة لوجوده.

وحله: أن الحيوان بطبيعته المطلقة محتاج إلى علة تقوم وجوده فإما أن تكون تلك العلة هي الناطقية فليس لأن الحيوان بحيوانيته يقتضي ذلك بل لأن الناطقية لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة المطلقة إنما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج إليه إنما جاء من قبيل الفصل.

والإطناب في إيضاح هذا الكلام سيأتي في باب العلة والمعلول.

فإن قيل: ولماذا وجد ذلك الفصل حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية؟

فنقول: لأجل استعداد خاص في القابل مثلاً مزاج النطفة الإنسانية بعد استحالة امشاجها يفيد استعداداً تاماً لحدوث النفس الناطقة فإذا تم الاستعداد حدثت النفس وإذا حدثت النفس أوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج إلا إلى فصل كيف كان وأما إسناد هذه الحيوانية إلى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية.

وأما الفرق بين تخصص الجنس بالفصول وتخصص النوع بالخواص فقد مضى ذكره في الفصل السابع من هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أحكام الفصل

وهي عشرة:

(الأول): يجب أن يكون مقسمًا وإلا لم يكن فصلا.

(الثاني): أن تكون القسمة لازمة فإن لم تكن لازمة مثل صيرورة الشيء الواحد تارة متحركًا وأخرى لا متحركًا مع بقاءه بعينه فذلك لا يكون فصلا.

(الثالث): أن لا يكون عارضًا بسبب شيء أعم منه أو أخص منه فإنه إن كان عارضًا بسبب شيء أعم منه مثل أن الحيوان منه أبيض وأسود والإنسان منه ذكر وأنثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان إنما صار أبيض وأسود؛ لأنه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض والإنسان إنما صار مستعدًا للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان، وأما أن كان عارضًا بسبب شيء أخص منه لم يكن ذلك فصلا قريبًا بل إما أن يكون ذلك لازمًا للفصل القريب أو فصلا بعيدًا.

مثال اللازم: ما إذا قيل: الجوهر إما أن يكون قابلاً للحركة أو لا يكون؛ فإن قابلية الحركة عرضت للجوهر بسبب شيء آخر هو الفصل وهو الجسمية.

ومثال الفصل البعيد: أن يقال: الجسم إما ناطق وإما غير ناطق؛ فإن الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج إلى أن يكون أولاً ذا نفس حتى يصير ناطقًا.

(الرابع): وهو أن المقسم اللازم الذي يقسم ما يعرض له لا لما هو أعم منه ولا لما هو أخص منه قد لا يكون فصلا أيضًا وذلك مثل الذكورة والأنوثة ويدل عليه أمور أربعة:

(أحدها): أنه يمكننا أن نتوهم الحيوان موجودًا بالفعل لا ذكرًا ولا أنثى والفصل لا يكون كذلك؛ لأنه لا يمكننا أن نتوهم الحيوان لا ناطقًا ولا أعجم.

(وثانيها): أن الحيوان الذكر إنما صار ذكر الحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا أنه عرضت له برودة بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه أنثى والفصل ليس كذلك؛ لأن الحيوان الذي صار إنسانًا يستحيل أن يعرض له عارض آخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرسًا.

(وثالثها): أن الذكورة والأنوثة آلات التناسل والتناسل بعد الحياة فآلات التناسل إنما تعتبر بعد الحياة فلا تكون مقومة لجوهر الحي.

(ورابعها): وهو الأقوى أن الإنسان ناطق وذكر وليس له أحد الوصفين بواسطة الآخر فإنه قد يوجد الإنسان غير ذكر والذكر غير إنسان فالوصفان إذا في حقه في درجة واحدة فيما أن يكون كل واحد منهما فصلا وهو محال لاستحالة أن يكون للنوع الواحد فصلان مقومان وإما أن يكون الفصل أحدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكرة لا تكون فصلا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: المقسم اللازم متى كان فيه أحد هذه الأمور الأربعة لم يكن فصلا بل كان لازماً للفصل فأما إذا لم يوجد فيه أحد هذه الأمور الأربعة كان فصلا سواء كان مأخوذاً من المادة كالغذاء وعدم التغذية أو من الصورة كالنطق والعجمة.

(الخامس): أن لا يكون عديمًا لأن الفصل سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة.

(السادس): أنه يستحيل أن يتطرق الاستزادة والنقص إليه؛ لأن القدر المعتبر في العلة إن انتقص وجب أن لا يبقى العلة وإن ازداد لم يكن للزيادة أثر.

(السابع): يمتنع أن يكون للشيء الواحد أكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة أن تكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان.

فإن قيل: أليس أن الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالإرادة.

فنقول: إذا أخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فإنه ليس هوية الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة، وإنما فصله جوهر النفس الذي هو مبدأ هذه الأمور كلها وكذلك الناطق للإنسان ولكن عدم شعورنا بالفصول وعدم الأسماء لها يضطرنا إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لوازمها وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب تعقلنا وتصرفنا بل من جهة كيفية الوجود في نفسه.

(الثامن): ليس يمتنع أن يكون للشيء الواحد فصول مرتبة لصحة أن تكون للشيء علل مرتبة.

(التاسع): لما تلخص أن الجنس محتاج في وجوده إلى الفصل استحالة حاجة الفصل إليه لاستحالة الدور بل لا بد وأن يكون غنياً عنه وكل ما كان حالاً في الشيء كان محتاجاً

إلى المحل فإذا الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع يمتنع أن يكون حالا فيه فعلى هذا لا إشكال في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وإنما الإشكال في جعل قوة لنمو وامثالها فصلا مقومًا للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية الجسمانية فإن هذه صفات محتاجة إلى المحال التي هي الأجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشيء يمتنع كونه معلولا له.

وقد تمحلنا لذلك أجوبة، سنذكرها في باب تعلق المادة بالصورة.

ولعل الحق: أن يقال الموصوف سواء كان علة للصفة أو معلولا لها فإنه يكون جنسًا والصفة فصلا ولكننا إذا قلنا ذلك بطل الفرق حينئذ بين انقسام الجنس بالفصل وانقسام النوع بالخاصة.

وسنذكر اختيارنا في هذا الباب في باب تعلق الهيولى بالصورة إن شاء الله تعالى.

(العاشر): أنه يظهر مما قررناه أن الفصل الأخير هو العلة الأولى مثلا الناطقية علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الأخير هو العلة الأولى والجنس العالي هو المعلول الأخير والمرتبة التي بينهما أمور متوسطة فهي علة للعام الذي فوقها ومعلولة للخاص الذي تحتها وذلك يوجب تناهي المقومات المرتبة والاجناس العالية المتصاعدة والأنواع المتنازلة.

وهذا الذي قلناه يدل على أن الماهية الواحدة يستحيل تقومها بأجزاء غير متناهية.

وأیضا فإن الماهية والحقيقة لا بد من صحة الإشارة إليهما وما لا نهاية لا جزاءه يستحيل استحضاره في الذهن على التفصيل فيستحيل تصوره والعلم به وبالله التوفيق.

الفصل الخامس عشر في كيفية ترتب الأجناس

الجنس القريب علة لحمل الجنس البعيد على النوع؛ فإنه من المستحيل أن يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيوانًا؛ فإن الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الإنسان لا انه موجب عليه ولما كان الحيوانية شرط حمل الجسمية على الإنسان كان حمل الحيوانية عليه أقدم من حمل الجسمية عليه فظهر أن حمل الجنس القريب على النوع أقرب من حمل الجنس البعيد عليه.

فإن قيل: الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء متقدم على الكل لبساطته فالجسم أسبق وجودًا من الحيوان.

فنقول: لا شك أنه في وجوده أسبق من الحيوان ولا كلام فيه وإنما الكلام في أن الجسم وجوده للإنسان متأخر عن الحيوان في وجوده له إذ من الجائز أن يكون المتأخر في وجوده عن غيره يكون حصوله لشيء ثالث علة لحصول ذلك الأقدم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده المطلق متأخرًا في وجوده لذلك الثالث.

(واعلم): أن حمل الجنس القريب على النوع علة أيضًا لحمل الفصل القريب عليه؛ لأن تأثير الناطق أولاً في وجود الحيوان ثم إذا وجد الحيوان فحينئذ يصير مجموع الحيوان والناطق إنسانًا فالناطق يؤثر ولا في الحيوان وبواسطته في الإنسان وذلك هو المطلوب.

الفصل السادس عشر

في العلامة التي يمكننا بها أن نميز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية

قال «الشيخ»: الجسم إذا أخذ بشرط لا وهو الاعتبار الذي به يكون جنسًا كان كالمجهول لا ندري أنه على أي صورة وكم صورة يشمل ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك إذا أخذنا اللون واطرناه بالبال فإن النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون.

وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الإشارة إليها.

وأما طبيعة الجنس فإنه وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب فإن ذلك الجنس لا بد وأن يكون مشارًا إليه آخر الأمر ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للإشارة فإن النفس لا يمكنها أن تجعل اللون مشارًا إليه إلا بعد أن تضيف إليه أمورًا آخر تنوع لونيته وتحصل ماهية تلك الأنواع.

وكذلك القول في المقدار وفي الكيفية.

وأما النوع فإن العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء آخر إليه بل يطلب الإشارة إليه وذلك هو طلب الشخصية.

الفصل السابع عشر في أن الشخص زائد على ماهية النوع وأنه أمر ثبوتي

وبرهانه: هو أن كل ماهية فإن نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين ولذلك فإن من ادعى حملها على كثيرين موجودين لم تكن دعواه متناقضة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم تكن دعواه في الصحة أولية بل يطالب

عليه بالبرهان واما الشخص المعين من حيث أنه ذلك الشخص فإن نفس تصويره يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين وفي العلم بصحة قول من حصره في ذلك الشخص إلى برهان ولولا انه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلا في مفهوم الحقيقة النوعية لما اختلفا من هذا الوجه.

والذي يدل على أن هذه التعينات والتشخصات أمور ثبوتية وجهان:

(الأول): أن تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشخص من حيث هو ثابت والهوية داخلية فيه من حيث أنه هو وما هو جزء الثابت من حيث أنه ثابت يجب أن يكون ثابتاً فالهوية ثابتة.

(الثاني): أن التعين لو كان أمراً عدمياً فإما أن يكون عبارة عن عدم اللاتعين مطلقاً أو عن عدم تعين غيره فإن كان عبارة عن عدم اللاتعين مطلقاً فهو أمر عدمي وهو بديهي فيكون التعين عدماً للعدم فيكون أمراً وجودياً وإن كان عبارة عن سلب تعين غيره عنه فتعين غيره إما أن يكون عدمياً وهو عدمه فيكون ثابتاً لكن تعينه كتعين غيره فتعين غيره أيضاً ثابت إن كان تعين غيره ثبوتياً وتعينه كتعين غيره فتعينه أيضاً يكون ثبوتياً.

فإن قيل: التعين لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً وبيانه من وجوه:

(أحدها): أنه لو كان التعين أمراً ثبوتياً زائداً على الماهية لكان له تعين أيضاً ولذلك التعين تعين ثالث فيلزم التسلسل.

(وثانيها): أن اختصاص ذلك الزائد بذلك التعين دون غيره إنما يكون بعد امتياز ذلك التعين عن غيره وإلا لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره أو اختصاص بغيره به فيجب أن يكون اختصاص ذلك المتميز بذلك التميز بعد تميزه عن غيره فإذا يجب أن يكون متميزاً قبل أن يكون متميزاً هذا خلف.

(وثالثها): أنه لو كان تشخص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه أمراً زائداً فله لا محالة عليه مزية وليست هي تلك الماهية وإلا لكان نوعها في ذلك الشخص وليست العلة الفاعلية لأن الفاعل ليس له إلا أن يوجد وإيجاده له لا يقتضي أن يكون الحاصل هو ذاك بعينه ولا العلة الصورية؛ لأن وجودها متأخر عن وجود المحل فلا تكون علة لهويته ولا العلة الغائية لأن وجودها متأخر عن وجود الشيء ولا العلة القابلية؛ لأن الكلام في تعين ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشيء فإما أن يكون لتعينه فيلزم الدور أو لتعين قابل

آخر فيلزم التسلسل أو لنفس ماهية ذلك القابل فيلزم أن يكون نوع كل قابل يلزم في شخصه وذلك محال؛ لأن الأجسام مشتركة في الجسمية، فإما أن لا يكون لها ما يقبلها فحينئذ قد وجدنا أموراً متحدة في الماهية بشخصه لا بسبب القوابل، وأما إن كان لها ما يقبلها فتلك القوابل إن اشتركت في الماهية عاد الإلزام وإن لم تكن كذلك فحينئذ يجب أن تكون قوابل الأجزاء التي يمكن افتراضها في الجسمية متميزة بالفعل لكن الأجزاء الممكنة الافتراض فيها غير متناهية فالقوابل المتمايزة بالماهية غير متناهية وتكون الجسمية الحالة في كل واحد من تلك القوابل غير الجسمية الحالة في الآخر فيكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا نهاية لها بالفعل هذا خلف فثبت أن القول بكون الشخص زائداً أفضى إلى هذه المحالات فيكون باطلاً.

والجواب: أما الأول فحلّه ما مضى في باب الوجود، وهو: أن التعين إن كان له مفهوم وراء المفهوم من التعينية فحينئذ يقتضي بأن مفهوم التعينية مقارن لمفهوم آخر وإلا فيكون التعين تعيناً لذاته ويكون تعينه نفس ذاته لا زائداً عليه ولا يلزم التسلسل.

(وأما الثاني): فهو أن كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له من مادة ومادته لا بد وأن تكون متخصصة باعراض شخصية ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث ومن الممتنع أن يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم الإشكال.

ولا نقول أيضاً بأن ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين، ثم بعد حصولهما يتقارنان بل حصول الشيء في تلك المادة المخصوصة هو تعينه وتذكر ما أعطيناك من القانون في باب الوجود فإنه يخرج عليه كثير من الإشكالات.

الفصل الثامن عشر في علة تشخص الأشخاص

(اعلم): أن الماهية إما أن يكون تعينها من لوازمها وإما أن لا يكون فالأول يقتضي أن لا يكون ذلك النوع إلا في شخص واحد وأما الثاني فإن التشخص يستدعي علة مغايرة لتلك الماهية ويجب أن تكون علة التشخص سابقة على حصول ذلك التشخص وتلك العلة إما أن تكون مباينة لذلك الشخص أو ملاقية له والأول محال لأن نسبة ذلك المبائن إلى ذلك الشخص كنسبته إلى شخص آخر فلا يمكن أن تكون علة تشخصه ذلك الشخص وإن كانت ملاقية له فإما أن تكون حالة في الشخص أو يكون الشخص حالاً فيه والأول

محال لأن الحال مسبوق بالحل وعلّة التشخيص يستحيل أن تكون متأخرة عن الشخص فإذا يجب أن يكون الشخص حالاً فيه فإذا كل ما نوعه يوجد في أشخاص كثيرة فإن تلك الكثرة لا تحصل إلا بسبب المادة فكل ما ليس نوعه في شخصيته يجب أن يكون مادياً.

وذلك على قسمين: فإنه إما أن يكون التشخيص بمجرد الإضافة إلى المادة من غير أن يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخيصات البسائط والأعراض فإن تشخيصها يكون بحصولها في موادها ومحالها.

وإما أن يكون هناك أحوال زائدة على الإضافات والتشخيص كيف ما كان فإنه يلزم من فرض عدمه وارتفاعه عدم الشخص وارتفاعه لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة ولكن كل عارض للشخص وخاصة له لا يلزم من عدمه عدم الشخص فإنه لا يكون من جملة المشخصات بل يكون عارضاً بعد تحقق الشخص ولا يكون من جملة مقومات الشخص بل من جملة المقومات به.

ثم يجب أن تعلم: أن تقييد الكلي بالكلي لا يقتض الشخصيّة فإنك إذا قلت لزيد: أنه إنسان، ففيه شركة. فإن قلت: أنه الإنسان الورع العالم المظلوم، ففيه شركة. فإن قلت ابن فلان ففيه احتمال شركة أيضاً فإن زدت وقلت: هو الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا فهذه الأوصاف أيضاً كلية فإنه لا يمتنع في العقل حمل مجموع هذه القيود على كثيرين.

وبعبارة أخرى وهي: أن الماهية إما أن يكون نوعها في شخصها وإما أن لا يكون، فإن كان نوعها في شخصها كان تشخيصه معلول ماهيته، وإن لم يكن نوعها في شخصها فتشخيصها لا بد وأن يكون لما يقارنها من العوارض الموجودة، وهي إما إضافات فقط من غير أن يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخيصات الأعراض والبسائط فإن تشخيصها تكون بحصولها في موادها ومحالها، وإما أن تكون هناك أحوال زائدة على الإضافات وقد سبق تمام القول في العبارة السابقة.

الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود

(اعلم): أنا إذا حدّدنا الإنسان فقلنا: إنه حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا أنه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق لأن الحيوان لا بشرط شيء غير محصل ولا تام إلا إذا شرط فيه أما ثبوت غيره له أو عدم غيره عنه، فإذا قيدناه بالناطق فعند تقييده بالناطق يتحصل ويوجد لا أن الحيوان يوجد أولاً ثم

ينضاف إليه الناطق وكذلك المقدار فإنه معنى يجوز أن يكون خطأً وسطحاً وجسماً لا على أن يقارنه بعد وجوده شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والجسم بل على معنى أن نفس الخط ونفس السطح ذلك؛ لأن معنى المقدار هو شيء يحتمل المساواة لا بشرط شيء آخر.

وفرق بين هذا وبين الشيء الذي يحتمل المساواة بشرط أن لا يوجد معه غيره فإذا أخذنا الشيء المحتمل للمساواة لا بشرط شيء آخر أمكن أن يكون هذا الشيء نفسه خطأً وامكن أن يكون سطحاً فإذا عينا كونه خطأً فليس الحاصل هنا موجودين متقاربين بل موجوداً واحداً.

والحاصل: أنا متى أخذنا كل واحد من الحيوان والناطق بشرط لا كان كل واحد منهما جزءاً ولم يكن محمولاً ومتى أخذناهما لا بشرط شيء كان أحدهما جنساً والآخر فصلاً وكانا محمولين على الماهية فالجنس والفصل من حيث هما كذلك لا يمكن أن يكونا جزءين للحد.

الفصل العشرون في أجزاء الماهية

(اعلم): أن أجزاء الماهية منها ما لا بد وأن تؤخذ في حدود الماهية، ومنها ما تؤخذ في حدودها الماهية.

أما التي تؤخذ في حدود الماهية فكأجزاء الأجسام المركبة مثل المعاجين وبدن الإنسان فإنها مأخوذة في حدود كليتها.

وأما التي تؤخذ في حدودها الماهية فهي إما أن تكون موجودة بالفعل أولاً تكون فالتى تكون موجودة بالفعل كإصبع الإنسان فإنه جزء موجود بالفعل للإنسان ولا بد وأن يؤخذ في حده الإنسان فأما الإنسان فلا يتوقف تحديد ماهيته على أن يؤخذ في حده الإصبع بل إذا حاولنا تحديده من حيث هو إنسان كامل وجب أن يؤخذ الإصبع في حده لأنه يكون ذلك له جزءاً ذاتياً في كونه إنساناً كاملاً وإن كان خارجاً عن طبيعته النوعية إذ قد عرفت أن الشخصيات مقومة للشخص وإن كانت خارجة عن طبيعته النوعية.

وأما التي لا تكون موجودة بالفعل فهي أيضاً على قسمين فإنه إما أن تستحيل أن توجد ما فرض جزءاً إلا إذا وجد ما فرض كلا وإما أن لا يكون كذلك.

مثال الأول: قطعة الدائرة فإنها لا توجد إلا في دائرة بالفعل.

ومثال الثاني: الحادة فإنها جزء القائمة ولكن ليس من شرط وجود الحادة أن تكون جزء قائمة موجودة بالفعل بل هي في نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعيها عند الآخر. وإنما احتجنا إلى أخذ القائمة في تحديد الحادة لأجل أن الحادة إنما تحصل بسبب الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض وذلك مما يتعلق به إضافة ما فلا جرم لا يمكن تعريف الحادة إلا بالإضافة ثم لما كانت الزاوية إنما تحدث من قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما لأننا لو أخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقاً وأخذنا ميله إليه مطلقاً من غير تعيين الميل عنه لم يكن ذلك إلا ميلاً مطلقاً والميل المطلق يوجد للحادة والمنفرجة والقائمة فإن خطوطها فيها أيضاً ميل لبعضها إلى بعض.

فلما كان كذلك وجب ضرورة أن يكون هذا الميل محدوداً عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب أن يكون بعدا خطياً ولم يمكن أن تتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط إلا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني الذي يفعل زاوية منفرجة أو حادة أو قائمة فكان اعتبار الميل مطلقاً غير صحيح وإلا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة غير جائز؛ لأن الميل عن الانفراج قد يختلف فلا يحفظ الانفراج إذ قد تكون منفرجة أصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة مع أن الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة لاستحالة تعريف الشيء بنفسه فبقى ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكانه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام أحدهما على الآخر ومال إليه أزيد مما في القائمة ولا نعي بذلك أن الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث أنها بالقوة موجودة بالفعل أي كونها بالقوة حاصلة بالفعل

وبالجملة: فالقائمة حقيقة متحدة وأما الحادة والمنفرجة فغير متحدتين بل لهما أقسام غير محصورة فلا جرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة إلى أخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى أضيف هذا الباب إلى ما أوردناه في أول المنطق كان مستوعبا لجميع الأبحاث الواقعة فيها والله أعلم.

الباب الثالث في الوحدة^(١) والكثرة^(٢)

وفيه عشرون فصلا:

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

ربما يظن أنهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن أن لكل موجوده هوية وخصوصية وهم ظنوا أن تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى أن الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير

(١) الوحدة: هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٥) إن أحد معاني الوحدة هي الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه. (رسائل الفارابي، السياسات المدنية/ ١٥) هي نقطة ما لا وضع لها. (المقاسبات/ ٣٠٣) موجود ما لا ينقسم بالكم. (الحدود والفرق/ ١١) الواحد بالشخص إن لم يقبل القسمة أصلا، فإن لم يكن له مفهوم سواه... فهو الوحدة. (مطالع الأنظار/ ٦٤) كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية كون الشيء بحيث لا يتكرر.

هي كون الشيء الذي لا ينقسم أصلا. (نفس المصدر/ ٦٢) كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة، سواء لم ينقسم أصلا، كالنقطة مثلا أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة كزبد المنقسم إلى أعضائه. (شرح المواقف/ ١٥٣) عبارة عن عدم انقسامه (الشيء). (نفس المصدر/ ٣٥٧) هي الشيء الذي ليس فيه كثرة. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ٤٣٠) هي الشيء الذي ليست فيه كثرة، أو الذي لا ينقسم. (نفس المصدر/ ٩٣) هي ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها. (الشواهد الربوبية/ ٦٢، أصل الأصول/ ١٣٩)

(٢) الكثرة: هو انفصال الهيولى بأقسام كثيرة عظيمة القدر. (المقاسبات/ ٣٦٤) إن الذي يقابل الكثرة هي القلة. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٣٤٢) إن الكثرة تقابل الواحد على مثل ما تقابل القليل، وهي مقابلة بالصدية. (نفس المصدر/ ١٣٤٦) الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية. والكثرة ما يقابلها.

هو كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية، كالجماعة. (مطالع الأنظار/ ٦٢) كون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة، كفردين أو أفراد من نوع واحد. (شرح المواقف/ ١٥٣) هو المجتمع من وحدات. (تعليقة على الشفاء لصدر الدين/ ٤٢٩) إنها مؤلفة من وحدات. (نفس المصدر/ ٤٣٠، إلهيات الشفاء/ ١٠٥) إنها المجتمع من الوحدات أو الأحاد. (إلهيات الشفاء/ ١٠٤).

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١٠٣

موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فإذا الوحدة مغايرة للوجود.

فإن قيل: الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتيار عن غيره وإلا لم يكن شيئاً موجوداً فهو أيضاً من حيث أنه كثير واحد.

فنقول: إن الوحدة تعرض لتلك الكثرة لا أن الوحدة تعرض لما عرضت له الكثرة مثلاً العشرية عارضة للجسم أو لأمر آخر والوحدة عارضة للعشرية من حيث أهما عشرية فهاهنا شيان الكثرة وموضوعها فالكثرة عارضة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة؛ لأن التعاند إنما يعرض عند اتحاد الموضوع وأما جوهر الموضوع فإنما يصح عروض الوحدة والكثرة له لأنه من حيث هو هو لا واحد ولا كثير على ما بيناه.

الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخص والتعين والهوية^(١)

لقائل أن يقول: الوحدة مغايرة للهوية؛ لأن الجسم إذا لم يوجد فيه سبب من الأسباب الثلاثة المكثرة إياه بالفعل كان واحداً فإذا أورد عليه التفريق حتى يكثر فهو هوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة.

فإن قيل: الوحدة [كلما]^(٢) زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان آخران.

فنقول: هب أن تلك الصورة عدمت فهل بقي من ذلك الجسم شيء أم لا فإن لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم اعداماً له بالكلية وذلك باطل يدفعه الحس.

(١) استعملوا (الفلاسفة) «هو» في العربية مكان «هست» في الفارسية في جميع الأمكنة التي يستعمل الفرس فيها لفظة «هست»، وجعلوا المصدر منه الهوية. فإن هذا الشكل في العربية هو شكل مصدر كل اسم كان مثلاً أولاً، ولم يكن له تصريف، مثل «الإنسانية» من الإنسان. رأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل الـ «الموجود» وهو لفظة مشتقة، ولها تصارف، وجعلوا مكان «الهوية» لفظة «الوجود». (الحروف/ ١١٢) فالهوية أن يحصل للكثرة وجه وحدة، من وجه آخر... (إلهيات الشفاء/ ٣٠٣) تدلّ ما يدلّ عليه قولنا في الشيء: إنه موجود صادق. تدلّ على إثبات الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٥٥٩) تقال بأنواع مساوية لأنواع الواحد. (نفس المصدر/ ١٢٧٢).

(٢) ما بين المعكوفتين أثبتناه من (ح)، وفي الأصل: كما.

وأيضاً فلأنه قد ثبت أن الكون والفساد يستدعيان مادة باقية الذات معها فنقول الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة أو متكثرة فإن كانت كثيرة بحسب الانقسامات الممكنة فيه فقد كان في الجسم المتصل مواد متميزة بالفعل غير متناهية لأن الانقسامات الممكنة فيه غير متناهية وهو محال وبتقدير ثبوته فيما أن يكون الحال في كلها صورة واحدة أو الحال في كل واحدة منها صورة أخرى تخصها فإن كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالاً في محال كثيرة وذلك محال وإن كان لكل مادة صورة تخصها كان هناك أجزاء متميزة بالفعل لا إلى نهاية وهو محال.

فبقي أن يقال: إن المادة للجسم الواحد واحدة.

فنقول: لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة أم لا فإن لم تتكثر وقد تكثرت الصور لزم أن تجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وهو محال وبتقدير أن يكون ذلك جائزاً لم يكن الحاصل هناك اجساماً متباينة الذوات والاشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا تحصل من ذلك ذوات متميزة.

فإذاً يجب أن يقال: المادة كانت واحدة حين ما كان الجسم واحداً ومتكثرة عندما يتكثر فإن كان زوال الوحدة عن الشيء يوجب فساد هويته لزم أن تكون المادة متعرضة للعدم فحينئذ يستدعي مادة أخرى إلى غير النهاية.

ومع القول بتسليم التسلسل فيما أن تكون هناك مادة باقية الذات ولا تكون ومحال أن تكون هناك مادة باقية الذات لأن كل مادة تفرض كذلك فقد كانت واحدة عند كون الجسم واحداً وكثيراً عند صيرورة الجسم كثيراً وزوال وحدة المادة يوجب فساد هويتها وإن لم يكن هناك شيء باق لزم أن يكون التفريق اعداماً بالكلية وذلك محال.

ولما بطل ذلك تعين أن يقال هوية الجسم وتعينه باق في حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة.

ولمن زعم أن الهوية عين لوحدة أن يقول المتكثر إذا اتحد فيما أن تبقى عند الاتحاد تانك الهويةتان أولاً تبقىاً فإن بقيتا فإليهما أشارتان فهما مشار إليهما فهما شيئان لا شيء واحد وإن لم تكن إليهما اشارتان لم تكن هناك هويتان فذلك المشار إليه وتلك الهوية ما بقيت بل حدث شيء ثالث.

فهذا ما يمكن أن يقال من الجانبين وهو مشكل جداً.

ولعل الحق: أن يقال الوحدة هي الهوية.

ويجاء عن الإشكال المذكور فيه بأن الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء غير قابلة للانقسام بالفعل فعلى هذا الذي يقبل الانقسام ليس واحداً حقيقة والذي هو واحد حقيقة لا يقبل الانقسام وسيأتى الاستقصاء في ذلك في باب الجزء الذي لا يتجزأ وهو دقيق جداً فليتأمل فيه.

الفصل الثالث في أن الوحدة غنية عن التعريف

(اعلم): أن للوحدة أسوة بالوجود في كثير من الأحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها لأن الأمور المساوية للوجود في العموم يعرض لها أن لا يمكن تعريفها إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه.

فقد قيل: الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد وهذا تعريف للواحد بالمتكثر.

ثم قيل في تعريف الكثرة: أنها المجتمعة من الوحدات ولتجتمع من الوحدات نفس الكثرة أو أمر لا يعرف إلا بالكثرة.

وقيل أيضاً: العدد كثرة مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد لا كالجنس أو اللازم له ثم فيه دور فإنه عرف الكثير بالواحد مع أنه كان قد عرف الواحد بالكثير أي بالمنقسم الذي هو نفس الكثير ولا يعرف الا بالكثير.

وقيل أيضاً: العدد كمية منفصلة ذات ترتيب وهو خطأ أيضاً اما أو لا فلانا نعرف ان اسلم رسوم الكمية أن يقال هي التي بذاتها يصح أن يفرض فيها واحد بعدها فقد أخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلو أخذنا الكمية في تعريف العدد كان دوراً.

وأيضاً فإن الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف شيء منها الا بالعدد فالحق ان الواحد والكثير تصورهما أولى مستغن عن التعريف لكن الكثرة تخيلها أولاً لأن الخيال منتزع عن المحسوس وفي المحسوس كثرة واما الوحدة فهي عقلية محضة ولذلك فإن أول ما يتصرف العقل في الأشياء بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه إلى ما يكون كذا وإلى ما لا يكون كذا والوحدة تعقلها أولاً فتعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي وتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور.

الفصل الرابع

في بيان أن الوحدة أمر زائد على الذات وأنها من الأمور الثبوتية

لا شك أن واحدًا أمر ثبوتيّ فالواحدية إما أن تكون أمرًا سلبيًا أو ثبوتيًا وباطل كونها سلبيًا لأنها إن كانت أمرًا سلبيًا لم تكن عبارة عن سلب أي شيء كان بل عن سلب الكثرة والكثرة إما أن تكون أمرًا عديميًا وإما أن تكون أمرًا ثبوتيًا فإن كانت الكثرة أمرًا عديميًا والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فتكون الوحدة أمرًا ثبوتيًا وقيل أنها ليست كذلك هذا خلف وإن كانت الكثرة أمرًا ثبوتيًا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة أمرًا عديميًا كان مجموع العدميات أمرًا ثبوتيًا وهو محال فثبت أن الوحدة أمر ثبوتي.

فنقول: إذا قلنا للسواد أو الجوهر أو الإنسان أنه واحد فلا يخلو إما أن تكون الواحدية نفس كونه سوادًا أو جوهرًا أو إنسانًا وإما أن تكون أمرًا داخلا في تلك الماهيات وإما أن تكون أمرًا خارجًا عنها وباطل أن تكون نفس تلك الماهيات لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن الفرق بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد واحد ظاهر وذلك يقتضي كون السوادية مغايرة للواحدية.

(وأما ثانيًا): فلأن الواحد يقابله الكثير والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره.

(وأما ثالثًا): فلأن الواحدية أمر مشترك بين السواد ومقابله وكونه سوادًا غير مشترك بينه وبين مقابله.

فثبت بهذه الوجوه وسائر ما ذكرنا من الوجوه في باب الوجود أن واحدية السواد ليست نفس كونه سوادًا.

وباطل أيضا أن تكون الواحدية أمرًا مقومًا للماهيات كالجنس لها لثلاثة أوجه

(أما أولاً): فلأننا نعقل كل واحدة من الماهيات مع الذهول عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك.

(وأما ثانيًا): فلأن الواحد لو كان جنسًا لكان الفصل للمقوم لنوعه نوعا له من حيث يكون واحدًا فيحتاج إلى فصل آخر إلى غير النهاية.

(وأما ثالثًا): فلأن الواحد لو كان جنسًا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركبًا من الجنس والفصل وذلك محال.

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١٠٧

فثبت: أن الواحدية صفة ثبوتية مقولة على الماهيات لا قول المقوم بل قول الخارج عن الماهية وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: إن كانت الوحدة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل له انه واحد لزم أن تكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك إلى غير النهاية.

فنقول: ما يوصف بأنه واحد إن كانت له ماهية وراء كونه واحداً وجب أن تكون واحدته زائدة على ماهيته وأما الوحدة فليس لها ماهية أخرى أزيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل.

فإن قيل: الوحدة لها ماهية لا يمنع نفس تصورهما من أن تكون مقولة على أشخاص كثيرة فإذا تشخص الوحدة العينية زائد على ماهياتها.

فنقول: هب ان تشخصها زائد على ماهياتها لكن لا يلزم أن تكون للوحدة وحدة أخرى بل يكون للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيناه فاندفع الشك.

والإشكال بعد قائم؛ لأن هذا التشخص بعينه يشارك سائر التشخصات في كونه تشخصاً فإن كانت جهة الاشتراك موجبة للامتياز كان كل التشخص هو هذا التشخص بعينه وهذا محال وإن كانت الجهتان متميزتين فإما أن تكون جهة الامتياز لازمة لجهة الاشتراك فيعود المحال المذكور وإما أن تكون حاصلة لعلة أخرى فيعود التسلسل بحاله.

الفصل الخامس في أن الوحدة ليست جوهرًا بل هي عرض وعليه برهانان:

(البرهان الأول): أن العرض يعنى به ما يوجد فيه قيود أربعة:

الأول: أن يكون صفة لشيء.

الثاني: أن لا يكون جزءاً داخلاً في الماهية وقد بينا ذلك.

الثالث: أن لا يكون محله متقومًا به كالحال في الصورة والهيولى وظاهر أن الأمر كذلك.

الرابع: أن لا يصح انتقاله عن المحل الذي هو فيه والوحدة كذلك؛ لأننا لو قدرنا قيامها بنفسها لكان إما أن يكون ذلك القائم بنفسه هو مجرد انه لا ينقسم أو يكون هناك أمر آخر تحمل عليه اللامنقسامية والأول باطل فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود وذلك

الوجود لا ينقسم ويكون مفهوم ذلك الوجود مغاير المفهوم الوحدة ومقارنا لها فيما أن يكون ذلك الوجود جوهرًا أو عرضًا فإن كان عرضًا فله موضوع فالوحدة العارضة له أولى أن تكون في موضوع وإن كان جوهرًا فلا يخلو إما أن يصح على تلك الوحدة مفارقة ذلك الجوهر أولاً يصح فإن كانت المفارقة ممتنعة فهو المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد وأن تنتقل إلى جوهر آخر فذلك الجوهر قبل أن تنتقل إليه تلك الوحدة أما أن لا تكون فيه وحدة أو تكون فإن لم تكن فيه وحدة لم يكن ذلك الجوهر واحدًا لو لم تنقل إليه هذه الوحدة فتكون فيه كثرة وانتقلت إليه وحدة فكان واحدًا كثيرًا معًا هذا خلف وإن كانت فيه وحدة وانتقلت إليه هذه الوحدة كانت فيه وحدتان فيكون واحدًا.

ثم لا يخلو إما أن يكون كل وحدة موجودة في واحد غير الذي فيه الأخرى فحينئذ لا تكون الوحدة المنتقلة منتقلة إليهما بل إلى أحدهما ويعود التقسيم فيما انتقل إليه تلك الوحدة فقد صار أيضًا واحدًا ويذهب الأمر فيه إلى غير النهاية، وإما أن يكون كل واحد من الوحدتين موجودة في كلا الجوهرين فتكون كل وحدة إثنية هذا خلف فثبت أن الوحدة وجدت فيها الشرائط الأربعة فتكون عرضًا.

(البرهان الثاني): كون الجوهر واحدًا إما أن يكون مساويًا لكون العرض واحدًا من حيث أنه واحدًا ولا يكون مساويًا فإن لم يكن وجب أن لا يشتركا في مفهوم اللانقسامية فإننا لا نعني بالوحدة شيئًا غير كونه بحال لا ينقسم وأيضًا فلأنه لا يصح تقسيم الواحد إلى الجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بينهما وإن اشتركا في مفهوم الواحدية فذلك المشترك إما أن يكون غنيًا عن الموضوع في الوجود أو لا يكون فإن كان غنيًا كان جوهرًا فكان يجب امتناع حمله على العرض فإن كل ما يحل في العرض فهو بالعرضية أولى لكنه مشترك فيه فهو إذا ليس بجوهر فهو عرض ولا يلزم من كونه عرضًا أن لا يوجد في الجوهر فإن الأعراض قد توجد في الجوهر.

الفصل السادس في أقسام الواحد^(١)

الواحد إن كان مقولا على كثيرين بالعدد فتكون وحدتها من جهة كثرتها وتلك الجهة إما أن تكون من الأمور المقومة أو ليست كذلك فإن لم تكن فإما أن تكون من عوارضها أو لا تكون وما لا يكون فهو مثل ما يقال إن حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فأما يكون بسبب عوارضها فهو على وجوه ثلاثة:

(الأول): أن يكون موضوعاً لمحمول واحد عرضي فيقال الإنسان هو الكاتب.

(١) هو الذي بالفعل. وهو فيما وصف به تارة بالعرض. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٨) هو ما لا ينقسم. فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ١٥). بمعنى أنه لا يكون لشيء آخر وجود مثل وجوده، فيكونان واجبي الوجود. بمعنى أنه لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة. بمعنى أن الحقيقة له، لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة. بمعنى أن الحقيقة التي له لا يجوز أن يكون مشتركا فيها، بل هي له وحده. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٣) بالحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة ولا ينقسم. ما ليس فيه غير بما هو واحد. (رسائل إخوان الصفاء ١/ ٤٩) الواحد أصل العدد ومنشأه، ومن الواحد يتألف العدد، قليله وكثيره، وأزواجه وأفراده، وصحيحه وكسوره. فالواحد علة العدد. (نفس المصدر ٣/ ١٨١) عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه قولاً ولا فعلاً. (رسائل ابن سينا/ ٢٤٧) موجود لا ينقسم من حيث هو ذلك الموجود. وهو الذي يقال في كل موجود واحد. (الحدود والفرق/ ١١) اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له: إنه واحد. (تأهات الفلاسفة/ ٣٤١) هو الجزئي المعين. (مقاصد الفلاسفة/ ١١٤) ما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه: إنه واحد بها، كالإنسان والفرس. (المعتبر في الحكمة ٣/ ٥٨) ما كان تاماً وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص، كالخط المستدير.

قد يقال الواحد على المرتبة المتماصة، وهي التي حركتها واحدة. وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالصورة. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ١٨) قد يقال الواحد بالعدد في هذه الصناعة على الجواهر المفارقة. (نفس المصدر/ ٢٢) هي شيء منفرد بذاته قائم. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ٢٦٢) نوع مبسوط خفي التي لا ينقسم، فهمها الذي يفهم ما هي؟ بإيتية كونها التي لا تنقسم، لا بالحد، ولا بالزمن، ولا بالمكان، ولا بضرب من ضروب الانقسام. (نفس المصدر/ ٥٣٩) (يقال على) الأشياء التي حدوده المختلفة لا تنفصل من حد شيء آخر مشترك لها. (نفس المصدر/ ٥٣٨) هو الذي لا يتجزأ، إما بالكمية وإما بالصورة. (نفس المصدر/ ٥٤٤) الذي هو مكيال جميع الأشياء. (نفس المصدر/ ١٢٦٠)

(والثاني): أن يكون محمولان عرضيان لموضوع واحد فيقال الإنسان هو الكاتب والضاحك.

(والثالث): أن يكون موضوعان لهما محمول واحد كما يقال: الثلج والجص أبيضان. وأما إن كانت وحدة الأمور المتكثرة في مقوم فإما أن يكون المقوم مقولا في جواب ما هو بالشركة فيكون واحداً اما بالجنس وللجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس فقط لا محالة كثير بالنوع واما بالنوع وللانواع مراتب والواحد بالنوع يجب أن يكون واحداً بالجنس وأن يكون واحداً بالفصل هذا إذا كان ما به الوحدة مقولا على كثيرين بالعدد وإن لم يكن كذلك فلا يخلو إما أن تصح عليه القسمة أو لا تصح فإن لم تصح فإما أن يكون وجوده هو أنه شيء ليس بمنقسم وليس له وراء ذلك مفهوم آخر وهو الوحدة أو يكون له مفهوم أزيد من ذلك فلا يخلو إما أن يكون له وضع فتكون نقطة وإما أن لا يكون كذلك مثل العقل والنفس وإما أن صحت القسمة على ذلك الواحد فإما أن ينقسم إلى أجزاء مساوية لكلها في الحقيقة أولا تكون والقسم الأول لا يخلو إما أن يكون قبوله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار أو لغيره وهو كالأجسام البسيطة واما المقدار فستعلم انه وإن كان سبباً لصيرورة المادة مستعدة لقبول القسمة الا انه يتمتع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال واما الأجسام المتشابهة الأجزاء فإما أن يعتبر حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو أيضاً واحداً بالاتصال لأن صورته وهويلاه واحدة وامكن ان يفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك وإما أن يعتبر حاله عند حصول القسمة فإنه لا بد وأن يكون تلك الأجزاء من شأنها ان يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع واحد أيضاً بالموضوع.

(واعلم): أنه يقال واحد بالاتصال على معانٍ أخرى وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية ويقال أيضاً لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازماً يوجب حركة أحدهما حركة الآخر وهو على أنواع وأولاهما بالاتصال ما يكون فيه الالتحام طبيعياً وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وإنما أوردناه هاهنا لئلا يكون الكلام في الوحدة الاتصالية منقطعاً ولنعد إلى موضعنا الذي فارقناه.

فنعول: وكل واحد من القسمين أعني المتشابه الأجزاء والمختلف الأجزاء فإما أن يكون فيه حاصلاً جميع ما يمكن أن يكون له فيسمى واحداً بالتمام أو لا يكون فهو كثير

ولوحدة التمامية إما أن تكون بالوضع كدرهم واحدًا ودينار واحدًا وبالصناعة كالبيت الواحد أو بالطبيعة كالإنسان الواحد ولأنه لما كان الخط المستقيم قابلاً للزيادة في طوله على الاستقامة وليست بموجودة فلا جرم لا يقال له انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلاً للزيادة كان تاماً فقد تكلفنا حصر أقسام الواحد فلنعدها عدا.

فبقول: الواحد بالعرض الواحد بالجنس الواحد بالنوع الواحد بالفصل الواحد بالمناسبة الواحدة بالذات فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالإنسان ومنه كالمقدار الواحد ومنه كالماء الواحد ويقال له باعتبار آخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام وهي لوحدة الحقيقية الاتصالية وتتلوها الوحدة الاتصالية الإضافية وثالثها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة بالاجتماع وبالله التوفيق.

الفصل السابع في أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك

إنا وإن بينا أنه مقول على ما تحته قول العوارض على المعروضات إلا أن العوارض قد تكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ وقد تكون بالتشكيك فلنبين أن ذلك مقول بالتشكيك وذلك لأن الواحد بالعدد أولى بالواحدية من الواحد بالنوع والواحد بالنوع أولى بالواحدية من الواحد بالجنس وهو أولى من الواحد بالعرض والوحدة من أقسام الواحد بالذات أولى بالواحدية من العقل والنفس والنقطة وهي أولى بالواحدية من الذي ينقسم إلى أجزاء متشابهة وهو أولى من الذي ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي أولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الإضافي فظهر انه مقول على ما تحته بالتشكيك وهو أحد ما يدل على أنه ليس بجنس.

الفصل الثامن في أن اتحاد الاثنين محال

برهانه: أنهما بعد الاتحاد إما أن يبقيا فيكونا شيئين لا شيئاً واحداً أو لا يبقى كل واحد منهما فلم يتحدا بل عدماً ووجد غيرهما أو بقي أحدهما وعدم الآخر فلا يكون ذلك أيضاً اتحاداً.

وتحقيق هذا الكلام: هو أن كل شيء له خصوصية هو بها هو فمتى كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية انعدم ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد. ويجب أن يعلم أن بناء هذا البرهان على أن الخصوصية والهوية يجب زوالهما عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي ذكرناه.

الفصل التاسع في إثبات العدد

لا شك أن في الموجودات أعداد أو ليست ماهياتها المجردة اعدادا فإن ماهياتها الجماد أو النبات أو الحيوان فكونها اعدادا أمر زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فإن العدد مركب من الوحدات والمركب من الأمور الوجودية لا يمكن أن يكون عديمًا فهو إذا أمر زائد على الماهيات وهو المطلوب ولأن العشرة مثلا من الناس من حيث أنها عشرة مخالفة للإنسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوى الواحد والعشرة في الطبيعة الإنسانية فعلمنا أن العشرية والواحدية أمر زائد على ماهية العشرة والواحد ولأن الوحدة كما بينا أمر زائد على الماهيات فنكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد الا مجموع تلك الوحدات ولما بينا أن الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات يجب أن تكون أيضًا عرضًا.

فإن قيل: الإثنية إن كانت أمرًا موجودًا في الاثنين فإما أن توجد في كل واحد من الواحدين أو في أحدهما ومحال أن توجد فيهما لوجهين:
(الأول): لاستحالة حلول العرض الواحد في محلين.

(الثاني): أنه إذا وجدت الإثنية فيهما لزم أن يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان أربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الآحاد كالكلام في الأول فيلزم أن يكون في الاثنين آحاد غير متناهية بل وأن لا يوجد فيه واحد أصلا لأن كل ما فيه من واحد فالإثنية حاصلة فيه فلا يكون واحدًا ويلزم من نفي الواحد نفي الاثنين وبهذا يتبين أيضًا أنه يستحيل أن تكون الإثنية موجودة في أحد ذينك الواحدين.

والجواب: أن الإثنية يستحيل عروضها لواحد من ذينك الواحدين بل إنما تعرض لجمعتهما وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جزأيه وغير قابل للقسمة فإن القابل لا بد وأن يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل أن يبقى بعد القسمة.

وللمتشكك أن يعود فيقول الاشكال الذي أوردته في كيفية عروض الإثنية أوردته في كيفية عروض الوحدة التي جعلتموها شرطًا لعروض الإثنية وهو مشكل ويتضح الكلام إذا بينا أن العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع الخمستين وهو عشرة واحدة.

الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد

لكل مرتبة من مراتب الأعداد اعتباران: عام وهو أن فيها كثرة وذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية العدد وصورته النوعية التي بها هو هو وتعرض له من ذلك وحدة نوعية، ويدل عليه أمور ثلاثة:

(الأول): أن الأعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في الخواص مثل الأولية والتركيب والصمم والمنطقية والزائدية والتمامية والناقضية وهذه الخواص يمتنع عليها أن تفارق موضوعاتها فهي إما فصول وإما لوازم فإن كانت فصولاً ثبت المطلوب وإن كانت لوازم فهي غير مستندة إلى الأمر المشترك بين الأعداد لاستحالة أن يكون لازم الأمر المتفق أموراً متقابلة فيجب أن يستند إلى خصوصية أخرى ولا يمكن أن يستند كل لازم إلى لازم آخر بغير نهاية فلا بد وأن ينتهي إلى خصوصية ذاتية وهو المطلوب.

(الثاني): العشرة من حيث أنها عشرة لا تقبل القسمة؛ لأن القابل يجب أن يقي مع المقبول والعشرة لا تبقى عشريتها بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث أنها كثرة تقبل القسمة فعلماً أنه ليس اعتبار أنها عشرة هو اعتبار أنها كثرة.

(الثالث): لا يجوز أن يقال: العشرة تسعة وواحدة؛ لأنه إما أن يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة أي هي موصوفة بالحرارة واليبس فتكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة تكون واحدة أيضاً وهذا محال وإما أن يكون المراد به التقييد كما يقال الإنسان حيوان وناطق أي الإنسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقاً فتكون العشرة تسعة أي التسعة التي هي واحدة وذلك محال وإما أن يكون المراد أن التسعة محمولة على العشرة بشرط أن تكون هذه التسعة مع الواحد وذلك محال فإن التسعة سواء كانت مع الواحد أو لم تكن فليست محمولة على العشرة فإذا ليس شيء من أجزاء العشرة محمولا عليها بل الأمر الحاصل من اجتماع تلك الأجزاء هو العشرة فإذا العشرة من حيث هي هي اعتبار به تكون تلك الأفراد واحدة وهو المطلوب.

الفصل الحادي عشر في كيفية تحديد العدد

كل نوع من أنواع العدد فهو مركب من الآحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الأفراد كالجزء الداخل في ماهيته فيجب إذا أردنا تحديده بأن نقول لكل عدد من اجتماع واحد وواحد إلى أن يستغرق ذكر تلك الآحاد كلها وإلا لم يكن التعريف بالأمور المقومة فإن ذكرنا بدل تلك الآحاد الأعداد صار التعريف رسمًا.

وبيانه: أنا إذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصلة من اجتماع خمسة وخمسة لم يجز لأنها كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة وأربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة بأحد هذه أولى من الآخر لكن الأمور الدالة على الماهية تستحيل أن تكون أكثر من واحد فإذا تركب العدد من الأعداد ليس أمرًا ذاتيًا بل من العوارض اللازمة على أن تحديده العشرة بالخمستين يحوج إلى تحديد الخمسة مرة أخرى وينحل ذلك آخر الأمر إلى ذكر الآحاد وظاهر أن الأعداد لا يمكن تحديدها إلا بذكر جميع آحادها وحيث يقع تركبها من الأعداد لازمًا لها لا مقومًا وذلك صالح لأن نذكر رسمًا لا حدا وهو معنى قول أرسطو لا تحسبن ان الستة ثلاثتان بل هي ستة مرة واحدة.

الفصل الثاني عشر

في بيان كون الاثنين عددًا وأنه كيف يوصف بكونه قليلًا تارة

وكثيرًا أخرى

ذكر بعضهم أن الاثنين ليس بعدد لوجه ثلاثة:

(الأول): أنه الزوج الأول فلا يكون عددًا قياسًا على الفرد الأول.

(الثاني): أن العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله أن تكون ثلاثة.

(الثالث): أنه لو كان عددًا لكان إما أن يكون مركبًا فكان يجب أن تعده غير الواحد وهو محال أو أولًا فلا يكون له نصف وذلك محال.

والجواب: أنا نعي بالعدد ما يكون مؤلفًا من الآحاد والاثنان كذلك فهو عدد أما الواحد فإنما لم يكن عددًا لأنه لم يكن مؤلفًا من الوحدات والاثنان مؤلف منهن فظهر الفرق.

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١١٥

وقولهم: الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين فهو باطل؛ لأننا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد لا ما يريده النحويون.

وأيضاً فهم مختلفون في أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان وقولهم لو كان عدداً لكان إما أولاً وإما مركباً.

فنقول: أنه أول وليس من شرط الأول أن لا يكون له نصف بل أن لا يكون له نصف هو عدد.

(واعلم): أن كل عدد فله في نفسه كثرة على معنى أن فيه وحدات فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل وله كثرة أخرى إضافية وهي أن يوجد فيها ما في شيء آخر وزيادة وحينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً والناقص بكونه قليلاً والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لأنه مقول بالقياس إلى الغير فالاثنتان كثير بالاعتبار الأول وليس كثيراً بالاعتبار الثاني لأنه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس إليه كثير الكنه يعرض له أن يكون قليلاً بالقياس إلى سائر الأعداد.

وعند هذا التحقيق عاد من أنكر كون الإثنية عدداً فقال الاثنين لو عرضت القلة الإضافية لها لعرضت الكثرة الإضافية لها كما في سائر الأعداد لكن يستحيل أن يعرض الكثرة الإضافية للاثنتين فيستحيل أن يعرض القلة الإضافية لها وكل ما بالإضافة إلى شيء من الأعداد قليلاً وكثيراً فهو ليس بعدد فالاثنتان ليس بعدد.

والجواب: أنه لا يلزم إذا كان سائر الأعداد عرضت له الإضافتان معاً أعني الكثرة الإضافية والقلة الإضافية وجب أن لا يوجد شيء تعرض له إحدى الإضافتين كما أنه إذا وجد شيء هو مضاف فليس يقتضي أن لا يوجد شيء غير مضاف أو شيء هو جنس ونوع وجب أن لا يوجد شيء هو جنس وحده إذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب أن يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الإضافتان فإنه إن عرضت له الإضافتان فإنما يكون بالنسبة إلى عدد تحته وقد فرضنا أنه ليس تحته عدد على أنه ليس عروض القلة الإضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الإضافية له بالقياس إلى شيء آخر بل لأجل عروض الكثرة الإضافية لشيء آخر ذلك الشيء بالقياس إليه كثير فالاثنية هي القلة التي أقل أما قلتها فبالقياس إلى كل عدد فإنها انقص من كل عدد وأما أنها أقل فلائها ليست كثيرة بالنسبة إلى عدد أقل وإذا لم تقس الإثنية إلى شيء آخر لم تكن قليلة وأما سائر الأعداد

فهي كثيرة في ذواتها بالاعتبار الأول وقليلة بالقياس إلى ما فوقها وكثيرة بالقياس إلى ما تحتها، فقد تحقق أن تقابل الكثرة الإضافية والقلة الإضافية تقابل التضاييف.

الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير

إنك ستعرف أن أقسام التقابل أربعة، فأقول: ليس بينهما تقابل التضاد (أما أولاً): فلأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد.

(وأما ثانياً): فلأن كل ضدين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لأن الوحدة الطارئة إذا طرأت فلا بد وأن تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك وإذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع الكثرة فإن موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات.

(وأما ثالثاً): فلأن الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن اعدام المعلول وهو الكثرة إلا باعدام علته فإنه ما دامت العلة تكون باقية استحالة عدم المعلول فإذا لا يمكن اعدام المعلول وهو الكثرة إلا باعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون التنافي والتعاند بين الوحدة والكثرة أولياً فلا يكون بينهما تضاد بل إن كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارئة والوحدات الزائلة وذلك أيضاً ليس على وجه التضاد.

(أما أولاً): فلأن الضدين يجب أن يكونا على غاية التباعد وليس الأمر هاهنا كذلك. (وأما ثانياً): فلأن موضوع الضدين يجب أن يكون واحداً وليس الأمر هاهنا كذلك لأن موضوع كل واحد من الوحدات الزائلة ليس موضوعاً للوحدة الطارئة بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد.

وباطل أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والملكة لأنه يستحيل أن يكون أمر أن كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس إلى الآخر بل الملكة منهما هو الثابت في نفسه وأما العدم فهو أن لا يحصل ذلك الشيء فإذا لا بد وأن يكون أما الوحدة وأما الكثرة أمراً موجوداً والآخر عدماً له فإن كانت الوحدة هي الملكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة مع أن الكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور الوجودية أمراً عدمياً وهو باطل وإن كانت الوحدة هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور العدمية أمراً وجودياً وهذا محال.

وليس التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب؛ لأن ما كان من ذلك في الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الأمور فهو من جنس تقابل العدم والملكة ويرجع إلى ما ذكرناه.

وليس بينهما تقابل التضاييف لوجهين:

(أما أولاً): فلأن الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضافان يجب أن يكونا معاو الشئان يستحيل أن يكونا معاً ويكون أحدهما أقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة إلى الوحدة من حيث هي علة وهما معاً من هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة. (وأما ثانياً): فلو كانت الكثرة مضافة إلى الوحدة لكانت الوحدة مضافة إلى الكثرة لما سيثبت ان الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال ان تعقل الوحدة إلا إذا عقلت الكثرة أيضاً وذلك باطل لأنه لا يمكن أن تصير الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل توجد الوحدة وإن لم توجد الكثرة.

فثبت: أنه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل أصلاً بل التقابل إنما يعرض لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك هو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هو مكيال وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالاً واحداً بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيالية من باب المضاف فيكون التقابل عارضاً لهما من جهة إضافة عارضة لماهيتهما وذلك هو المطلوب.

الفصل الرابع عشر في الهُوهُ^(١) وما يقابله

(الهُوهُ) أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر فقياس الهو هو قياس الواحد فكل ماله يقال هو هو فإما أن يكون الهو هو سبب الاتحاد في وصف عرضي أو في وصف ذاتي فإن كان في وصف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشاهدة وقد يكون في الكم وذلك هو المساواة وقد يكون في الإضافة وذلك هو المناسبة وقد يكون في الخاصة وذلك هو المشكلة وقد يكون في اتحاد الأطراف وذلك هو المطابقة وقد يكون في اتحاد وضع الأجزاء وهو الموازاة وإن كان في سائر الاعراض فليست لها اسماً خاصاً وإن كان في وصف ذاتي فإما أن يكون في الجنس وذلك هو المجانسة وإما أن يكون في النوع وهو الماثلة وكما أن الهو هو كالجنس لهذه الأقسام فالغير وهو مقابل الهو هو كالجنس لمقابلات هذه الأقسام وهي مثل الغير في الجنس والغير في النوع والغير في الفصل والغير في العرض.

ويجب أن يعلم: أن الشيء الواحد يجوز أن يكون غيراً لنفسه بالعرض وأما الآخر فهو اسم خاص بالمغاير بالشخص وهذه أمور لفظية لا بد وأن يكون معانيها ملخصة ويليق بهذا الموضع الكلام في المتقابلات.

(١) الهو هو: معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا: زيد هو كاتب معناه زيد موجود كاتب. (رسائل الفارابي، التعليقات / ٢١) الهو هوية هو أن يحصل لكثرة وجه وحدة من وجه آخر، فمن ذلك ما بالعرض. وهو على قياس الواحد بالعرض. فكما يقال: هناك واحد يقال: هاهنا هو هو، وما كان هو هو في الكيف فهو شبيهه، وما كان هو هو في الكم فهو مساو، وما كان هو هو في الإضافة يقال له مناسب... فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس، وما كان هو هو في النوع قيل مماثل. وأيضا ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل. (إلهيات الشفاء / ٣٠٣) هو أن يكون شيء له اعتباران، فيشار إليه على أن هذا الاعتبار بعينه، هو ذو، ذاك. (سه رساله شيخ إشراق / ١٤٠) الهو هو في النوع إذا كان في الجوهر قيل له: مماثل. (رسائل ابن رشد، ما بعد الطبيعة / ٢٤) عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود، وهما المتغايران بوجه من الوجوه، المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني، سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات... أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض، وهو ما لا يكون كذلك، سواء كان أحدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا بذلك الوجود بالعرض... أو لا يكون، ولا واحدا منهما موجودا بالذات... (الحكمة المتعالية ٧ / ٩٤).

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين وأقسامهما

(المتقابلان) هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وأقسامهما أربعة:

(أولها): تقابل السلب والإيجاب سواء كان مثل قولك زيد فرس زيد ليس بفرس أو مثل قولك الفرس اللافرس أو مثل قولك الفرسية اللافرسية فهذه أقسام ثلاثة ولكن يجب أن تعلم أن التقابل الأول وبالذات هو ما ليس فيه الموضوع فأما إذا أخذ فيه الموضوع كان التقابل لا بالذات بل بالقصد الثاني.

(واعلم): أن هذا التقابل منسوب إلى القول والضمير لأن السلوب ليس لها في أنفسها ثبوت وتعين وإلا لكان في كل شيء أمور غير متناهية لأن فيه سلوبا غير متناهية.

(وثانيها): تقابل المتضايفين وسيأتي ذكره في باب الإضافة.

(وثالثها): تقابل الضدين وهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد أو محل واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والمائية والنارية ان اكتفى في الضدية تعاقبهما على محل ما هيولى كان أو موضوعاً.

(ورابعها): تقابل العدم والملكة فمنه مشهور ومنه حقيقي.

أما المشهور من الملكة فليس مثل الإبصار بالفعل ولا مثل القوة على الإبصار، بل أن يكون الشخص بحيث متى شاء الإبصار أمكنه ذلك.

والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك مثل العمى للبصر والدرد^(١) للأسنان، والصلع للشعر؛ فإن العمى ليس عدم البصر فقط فإن الجرو الذي لم يفقح^(٢) عادم للبصر ولا يقال له: أعمى.

وأما العدم الحقيقي: فهو عدم كل معنى وجودي يكون ممكناً لشيء إما بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه قبل الوقت أو فيه، أما الذي بحسب الجنس أما القريب فكالاتوثة التي هي عدم الذكورة الممكنة لجنس الحيوان أو كالفردية التي هي عدم الانقسام. متمساويين الممكن لجنس العدد وأما بحسب الجنس البعيد فكعدم البصر عن الحائط مع أن ذلك ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسماً وأما الذي بحسب النوع فكعدم

(١) الدرد: ذهاب الأسنان.

(٢) التفقح: التفتح.

اللحبة للمرأة الممكنة لنوع الإنسان وأما الذي يكون بحسب الشخص فقد يكون لأن الوقت فات كالدرد وقد يكون لأن الوقت لم يجيء كالمرد وقد يكون في الوقت.

وذلك العدم إما أن يزول عنه كانتشار الشعر بداء الثعلب وأما أن لا يزول كالعمى وإذا قد ذكرنا أقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينهما أما الفرق بين تقابل السلب والإيجاب وبين سائر الأقسام فلوجهين:

(أما أولاً): فكون التقابل بينهما في القول والضمير لا في الوجود.

(وأما ثانياً): فهو أن السلب والإيجاب يكون أحدهما لا محالة صادقاً والآخر كاذباً وسائر المتقابلات يجوز أن يكذباً جميعاً، أما في المضاف فإذا قلت: زيد بن خالد وأبو خالد جاز أن يكذباً جميعاً، أما الضدان فإنهما يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان أيضاً عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الواسطة كالأحمر والأصفر أو لم توجد كالشفاف وأما العدم والملكة المشهوران فهما يكذبان قبل دخول الوقت.

وأما الحقيقيان فيكذبان عند عدم المحل.

وأما الفرق بين المتضايقين وسائر الأقسام فهو: أن كل واحد من المتضايقين مقول بالقياس إلى الآخر ملازم له وجوداً وعدماً في الذهن وفي الخارج وليس الأمر في الثلاثة الباقية كذلك.

وأما الفرق بين الضدين وبين العدم والملكة فهو: أن الضدين أمران وجوديان وعلة كل واحد منهما غير علة الآخر وأما العدم فليس إلا زوال نفس الملكة ولا علة له إلا زوال علة الملكة فإننا سنبين أن علة العدم عدم العلة كما أن الشمس إذا طلعت كانت علة لاشراق الجو وإذا غابت كانت علة لإظلامه.

الفصل السادس عشر في أبحاث تتعلق بالتقابل^(١)

وهي ثلاثة:

(البحث الأول): في أن التقابل ليس جنسًا لهذه الأقسام الأربعة.

وبرهانه: أن المضائف ماهيته أنه مقول بالقياس إلى غيره ثم يلحق هذه الماهية أن لا تجتمع المضائف الآخر في موضوع واحد في زمان واحد ومن الجائز أن يعقل المضائف معقولا بالقياس إلى غيره وإن لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المضائف الآخر في المحل الواحد في الوقت الواحد وإذا كان كذلك لم يكن المضائف متقومًا بكونه متقابلًا فلا يكون التقابل جنسًا.

البحث الثاني في حل شكين يذكران على المتقابلين:

(أحدهما): أن السواد من حيث هو ضد البياض مقول بالقياس إلى البياض وهو من حيث أنه مقول بالقياس إليه مضائف له فالسواد من حيث هو ضد للبياض مضائف له فإذا كونه ضدًا له إما أن تكون هو نفس إضافته أو يكون داخلا في تلك الإضافة وكيف ما كان امتنع أن يجعل التضاد قسما للإضافة.

(وثانيهما): أن التقابل من حيث هو مقابل من المضاف وأنتم قد جعلتم المضاف أخص من المقابل فيكون ذلك محالا.

وحل الأول: أن نقول الحرارة من حيث هي حرارة يصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فإن الحرارة من حيث هي هي منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب على الحرارة أنها من حيث هي هي مضافة إلى البرودة من حيث هي هي فإن الحرارة من حيث هي هي غير مقول الماهية بالقياس إلى البرودة من حيث هي هي فالتضاد إذا غير التضائيف نعم الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضائفة لها فيكون التضاد عارضًا لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضائيف عارضًا للتضاد أو للحرارة أو للبرودة مع التضاد.

(١) التّقابل: عبارة عن التّنافي وعدم الاجتماع. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٦٤) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة. (الحكمة المتعالية ٧/ ١٠٢) المقابلة عند الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة. ويسمّى بالتّقابل أيضا. والشّيثان يسمّيان بالمتقابلين. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٢٠٦)

وحل الثاني: أن قوله: (المقابل داخل تحت المضائف) كاذب؛ لأن الضدين داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضائف ولو كان المقابل داخلًا تحت المضائف لاستحال ذلك وكذلك العدم والملكة داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضائف بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضائف ولا شك أن المقابل أعم من المقابل من حيث هو مقابل لأن مطلق المقابل يصدق على كل ما يقال له أنه مقابل سواء كان مفهومه هو أنه مقابل له أو له ماهية عرض لها أنها مقابلة ولا استحالة في أن يكون الخاص عارضاً لكل ماله طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير العام به أخص كإحاطة الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط حذف سائر القيود فإنه حينئذ يلزم الحيوانية أمور غير محمولة على جزئيات الحيوان فإن الحيوان الذي يكون كذلك يكون عديم النطق وليس كل حيوان يكون عديم النطق.

البحث الثالث: فيما يدل على حصر المتقابلين في هذه الأقسام الأربعة.

وبيانه: أن نقول الأمر أن اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد إما أن يكون كل واحد منهما وجودياً وإما أن لا يكون كذلك فإن كان واحد منهما وجودياً فلما أن تكون ماهية كل واحد منهما مقولة بالقياس إلى الآخر وأما أن لا تكون كذلك والأول هو تقابل المضائفين والثاني تقابل الضدين وهذا نوع من الحصر لا يوجب أن يكون ما بين المتضادين تلك الغاية من الخلاف على أن ذلك شرط من المتضادين فإذا الحصر قاصر.

وأما إذا لم يكونا وجوديين بل أحدهما وجودي والآخر عديمي فلا يخلو إما أن ينظر إلى الإيجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه وذلك هو العدم والملكة الحقيقيتان وإما أن يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهورتان وأما أن لا يشترط في الإيجاب والسلب شيء من هذه الشرائط بل يعتبر حالهما على الإطلاق وذلك هو السلب والإيجاب.

ويظهر مما قلنا: أن العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس أو نوع أو موضوع أو وقت أو حال معين.

الفصل السابع عشر في أحكام الأضداد^(١)

وهي ستة:

(الحكم الأول): أن الضدين إما أن يكون أحدهما بعينه لازماً للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار^(٢) وإما أن لا يكون كذلك وذلك على قسمين فإنه إما أن يمتنع خلو المحل عنهما أو لا يمتنع فالأول مثل الصحة والمرض فإن بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيظهر في موضعه، والثاني على قسمين وذلك لأن المحل عند خلوه عن الضدين إما أن يكون موصوفاً بما يتوسطهما أو لا يكون فالأول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض وهذا إذا كان للمتوسط اسم محصل وقد لا يكون له اسم محصل وحينئذ يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطاً فإننا نقول للفلك انه لا ثقل ولا خفيف ولا نشير به إلى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له وأما الثاني فهو مثل الشفاف فإنه خال عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما.

الحكم الثاني: أن الطبائع الجنسية لا تتضاد بل التضاد إنما تعرض للأنواع الأخيرة ويدل عليه الاستقراء.

وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لأن الخير والشر ضدان وكل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة.

وهذا الظن خطأ أما أولاً فلا نسلم أن الخير والشر ضدان؛ لأن الخبر عبارة عن حصول كمال الشيء والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال ففيهما تقابل العدم والملكية.

(١) الأضداد هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع الواحد. (إلهيات الشفاء/ ٣٠٨) إنها التي البعد بينهما في الوجود غاية البعد. (تفسير ما بعد الطبيعة/ ١٣٠٣) إن المختلفة في الغاية في جنس واحد فهي أضداد.

هي في جنس واحد وأنها مختلفة في الغاية في ذلك الجنس. (نفس المصدر/ ١٣٠٨) إن الأضداد بالحقيقة هي التي في جنس واحد. وقد يقال أضداده على جهة التشبيه بهذه التي لا تجتمع معا في موضوع واحد، وإن كانت مختلفة بالجنس. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ٢٥) هي التي هي واحدة بالجنس، وغير بالصورة، وهي في غاية التباعد والخلاف في الصورة. (نفس المصدر/ ١١١)

(٢) القار: هو الزفت.

(وأما ثانيًا): فلا نسلم أن الخير والشر جنسان لأنواع كثيرة وذلك لأن كل ما يوافق الإنسان ويلائمه فإنه يسميه خير أو كل ما لا يلائمه فإنه يسميه شرافاً لخيرية عبارة عن كون تلك الأشياء ملائمة واعتبار كون تلك الأمور ملائمة للإنسان اعتباراً أمر خارج عن ماهيات تلك الأمور فإن الحلاوة مثلاً لها ماهية ثم يعرض لها كونها ملائمة لحس الذوق فإذا كانت الخيرية والشرية عبارتين عن أحوال خارجة عن الماهيات التي تقالان عليها وجب أن لا تكونا مقولتين عليها قول الجنس نعم إذا اعتبرنا نفس الملائمة والمنافرة مجرداً عن موضوعاتهما كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما حينئذ تضاد الجنس.

الحكم الثالث: أن من شروط عروض التضاد لأنواع الأخيرة دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء.

وظن بعضهم خلاف ذلك؛ لأن الشجاعة مضادة للتهور مع أنهما داخلتان تحت جنسين فإن الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة.

وهذا الظن خطأ؛ لأن الشجاعة في نفسها كيفية وكونها فضيلة صفة عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور في نفسه كيفية ويعرض له أن يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس بل من العوارض والشجاعة في ماهيتها وسط بين التهور والجنون فلا تكون مضادة لهما وأما التهور والجنون فلما كانا في غاية التباعد كانا متضادين نعم الشجاعة لها عارض وهو كونها فضيلة والتهور له عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضاد بين العارضين وقوع التضاد بين المعروضين.

الحكم الرابع: أن ضد الواحد واحد لأن الضد هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذي يلزم من وجوده عدم البياض مثلاً إما أن يكون شيئاً واحداً وإما أن يكون أكثر من واحد فإن كان شيئاً واحداً لم يكن ضد البياض إلا ذلك الواحد وإن كان هناك أمور كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض فلا يخلو إما أن تكون مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي وإما أن يكون كل تلك الأمور في غاية المخالفة للبياض فإن كانت مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي لم تكن كل تلك الأمور ضدًا للبياض لأننا شرطنا في الضدين أن تكون بينهما غاية الخلاف وإن كانت تلك الأمور كلها في غاية الخلاف للبياض فذلك محال لأن التخالف بين تلك الأمور وبين البياض إما أن يكون من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كان البياض يخالف

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١٢٥

تلك الأمور من جهة واحدة كانت تلك الأمور مشتركة في جهة واحدة بما تكون مخالفة للبياض فتلك الأمور إنما تكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض تلك الجهة الواحدة ف ضد الواحد واحد وإن كان البياض يخالف تلك الأمور بحسب جهات كثيرة فيه كان ذلك وجوها في التضاد لا وجهًا واحدًا وليس كلامنا فيه.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون البياض بالاعتبار الواحد يخالف أمورًا كثيرة وإن لم يكن لتلك الأمور اشتراك في أمر واحد به تقع المخالفة فإنه لا يلزم من اشتراك تلك الأمور في مضادة البياض اشتراكها في أمر باعتباره تقع المضادة فإننا سنبين في باب العلة والمعلول أن الأمور المختلفة في الماهية يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد واقرب ما يدل عليه ان الاشتراك في المضادة إن كان مستندًا إلى أمر مشترك بين تلك الأمور ثم لزوم ما به الاشتراك لما به الاختلاف ليس بواسطة أمر آخر مشترك وإلا لزم التسلسل وعلى كل حال ينتهي إلى أن تصير جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف وإذا جاز ذلك جاز أن تكون مضادة البياض أمرًا مشتركًا بين ماهيات كثيرة.

فإن قيل: قولكم بأن ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فإن لها ضدين وهما التهور والجبين

قلنا: ليس بين ماهية الشجاعة وبين ماهية الجبن والتهور مضادة لأن الشجاعة وسط بين التهور والجبين والوسط لا يضاد الطرفين نعم الشجاعة عرض لها أن تكون فضيلة والتهور والجبين عرض لهما ان يكونا رذيلتين فالتضاد بين الرذيلة والفضيلة فليس للواحد ضد أكثر من واحد.

الحكم الخامس: أن الأضداد منها ما يصح حصول بعضها عقيب البعض مثل البياض والسواد ومنها ما لا يصح مثل الحركة عن الوسط والحركة إلى الوسط فإنه يمتنع تعاقبهما لما ثبت أن بين كل حركتين سكونا ومع ذلك فلاكثر ان الانتقال إلى الضد إنما يكون بعد الانتقال إلى الوسائط مثل ان الأبيض يغير أو يحمر أو يخضر ثم يسود.

الحكم السادس: أنه ثبت أن الأضداد هي الأنواع الأخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك أن موضوعها يكون واحدًا ثم ذلك على وجهين:

(أحدهما): أن يكون الموضوع قابلا للضدين من غير استحالة في غيرهما مثل أن الجسم الحار قد يصير باردًا.

(وثانيهما): أن لا يتغير الموضوع فيهما إلا بعد تغيره في غيرهما مثل أن الجسم الحلو لا يصير مُراً إلا إذا تبدل مزاجه أولاً.

الفصل الثامن عشر

في أن التقابل بالسلب والإيجاب أقوى من التقابل بالتضاد

قد عرفت أن التقابل بالسلب والإيجاب إنما يكون في العقد والقول ولا شك أن القول تابع للعقد فليُنظر في هذه المتعاقبات من حيث هي متعقدة فليكن عقد في الخير أنه خير وعقد فيه أنه ليس بشر وعقد في الشر أنه ليس بخير وعقد فيه أنه شر.

فنقول: التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه ليس بخير أقوى من التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه شر ويدل عليه أمور خمسة:

(الأول): أن ما ليس بخير ففيه عقد أنه ليس بخير وعقد أنه خير وعقد أنه ليس بشر وعقد أنه شر.

فنقول: عقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر لأنهما قد يصدقان ولا ينافيه أيضاً عقد أنه ليس بشر لأنهما قد يصدقان أيضاً فإذا المنافي له عقد أنه خير وإذا ثبت أن المنافي لعقد أنه ليس بخير هو عقد أنه خير ثبت أن يكون المنافي لعقد أنه خير هو عقد أنه ليس بخير تحقيقاً للمنافاة من الجانبين.

(الثاني): إذا قلنا للخير أنه خير صدقنا في أمر ذاتي وإذا قلنا أنه ليس بشر صدقنا في أمر عرضي لأن السلوب أوصاف عرضية ولأنه أمر إنما يتقرر بسبب نسبته إلى غيره.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا قلنا ليس بخير فقد رفعنا عنه ذاته، وإذا قلنا أنه شر فقد رفعنا عنه الأمر العرضي وهو كونه ليس بشر ومعلوم أن المعاندة بين ماهية الشيء وبين رفع تلك الماهية أقوى من المعاندة بين الماهية وبين رفع عوارضها وأيضاً فإن لوازم الماهية معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فإذا معاندة عقد أنه ليس بخير بعقد أنه خير أقدم من معاندة عقد أنه شر لعقد أنه خير فتكون أقوى.

(الثالث): أن الشر لولا أنه ليس بخير ما كان يمتنع اعتقاد أنه خير وانه شر ولو كان بدل الشر شيئاً آخر مما ليس بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد أنه خير وانه ليس بخير وذلك يدل على أنه ليس التنافي في الأول وبالذات إلا بين الإيجاب والسلب.

(الرابع): أن الخير يمكن أن يعتقد فيه عقائد غير متناهية كلها كاذبة مثل أن يعتقد بياضاً وحجراً ومثلثاً وسائر ما لا نهاية له وقد عرفت أن ضد الواحد واحد فإذا الضد بالحقيقة ما يعم كل هذه الأمور وهو عقد أنه ليس بخير فمعاندته أقوى من معاندة سائر الأمور.

(الخامس): أن كثيراً من المحمولات لا أضداد لها مع أن معاند القضية فيها السلب كقولنا: هذا إنسان وهذا ليس بإنسان فإذا مقابل الموجبة بما هي موجبة ليس ما أوجب فيها ضد محمولها وإلا لكان لكل موجبة ضد مقابل فبقى أن مقابل الموجبة بما هي الموجبة السالبة التي تقابلها في كل مادة.

ولقائل أن يقول: ما ذكرتموه يدل على أن التقابل بالسلب والإيجاب أعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلت أنه متى كان أعم كان أقوى.

ويمكن أن يجاب بأن الحكم إذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون أولاً وبالذات وفي الخاص ثانياً وبالعرض.

الفصل التاسع عشر

في حكاية ما قيل في جعل الوحدة والكثرة مبادئ الأشياء

(الأمور الطبيعية) هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة معها مثل الإنسانية فإنه لا يمكن تعقلها إلا في مادة معينة والأمور التعليمية هي التي لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث فإنه لا يتوقف تعقلهما على تعقل مادة معينة لهما.

وإذا عرفت ذلك فنقول: من القدماء من قدم التعليميات على الطبيعيات من وجهين:

(الأول): هو أن التعليميات وهي المقادير والأعداد والأشكال هي الأمور المعقولة بأنفسها ويندرج فيها الأئين ومتى والوضع؛ فإن كل ذلك أمور منسوبة إلى الكم فأما الكيفيات فهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فإن من حاول تحديد أنواع الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك فقد تكلف شططا وذلك بسبب أن العقل لا يدركها بل إنما يتخيلها الخيال تبعاً للحس.

(الثاني): أن التعليميات علة للطبيعيات ثم انهم اختلفوا فقال فيثاغورس الوحدة مبدأ أول للعدد والعدد علة للجسمانيات، أما كون الوحدة مبدأ للعدد فعلى ثلاثة أوجه:

(أولها): على وجه العدد العددي وذلك أن يجعل الوحدة في أول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية.

(وثانيها): على وجه العدد التعليمي وهو أن تجعل الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث.
(وثالثها): على وجه التكرار وهو إنشاء العدد بتكرير وحدة بعينها لا بإضافة الأخرى إليها، وأما كون العدد مبدأ للجسمانيات فمنهم من جعل العدد أو لا مبدأ للصور الهندسية ثم يجعل الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات فجعل الخط مركباً عن الوحدتين والسطح عن أربع وحدات.

ثم من هؤلاء من يمنع عن تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى بأساً بأن تكون التعليميات مركبة من أعداد ثم يعرض لها بعد التركيب أن ينقسم إلى غير النهاية ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الأعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى تكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط صورة إنسان أو فرس مثلاً.

ومن الناس من جعل المبادئ الزائدة والناقصة والمساوية وجعل المساوي مكان الهوى إذ عَنه الاستحالة إلى أحد الطرفين ومنهم من جعله مكان الصورة لأنه المحصور والمحدود ولا حد للزائد والناقص.

(واعلم): أن الناس قد أكثروا على هؤلاء من الإلزامات، وأما نحن فقد بينا أن الوحدة والعدد أعراض متقومة بالجواهر ولا سيما المساوي والزائد والناقص؛ فإنها أمور إضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف تكون مباديا لمقوماتها.

وأيضاً فتلك الوحدات إما أن تكون متساوية أو لا تكون فإن كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين الأشياء إلا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والآخر أقل لكن الأقل موجود في الأكثر فأحدهما موجود في الآخر هذا خلف، وإن جعل الوحدات غير متساوية فمن المحال أن يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدة كما سبق فلا بد وأن يقع في ماهيات أخرى مقارنة للوحدة فلا تكون المبادئ للأشياء هي الوحدة، ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف قنعنا في الكلام عليه بهذا القدر وأحلنا بالاستقصاء فيه على الكتب القديمة.

ولنتكلم الآن في المثل فإن الكلام فيه مناسب لما نحن فيه.

الفصل العشرون في إبطال المُثُل^(١)

من الناس من زعم أن القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية إنسان محسوس فاسد وإنسان معقول أبدي، واحتجوا عليه بأن الإنسان من حيث هو إنسان موجود إذ لو لم يكن الإنسان موجوداً لم يكن هذا الإنسان موجوداً لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد هذا الشخص فإن لم يكن الإنسان في الوجود لم يكن الإنسان الذي مع هذا القيد في الوجود، وإذا ثبت أن الإنسان موجود ولا شك أن ماهية الإنسان مشتركة بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن جميع العوارض وإلا لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك أن الإنسان المجرد المشترك غير فاسد بفساد هذه المحسوسات فإذا هاهنا إنسان مشترك بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن كل العوارض باقياً ثابتاً ابدياً وهو المطلوب.

والجواب عنه ما بينا من الفرق بين الإنسان لا بشرط شيء وبين الإنسان بشرط لا شيء فالإنسان بالاعتبار الأول موجود ولكنه لا يجب أن يكون مجرداً لأن الإنسان بلا شرط هو اعتبار الإنسان من حيث هو إنسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود. وأما الاعتبار الثاني وهو الإنسان بشرط أن لا يكون معه مفهوم آخر فذلك مما لا يمكن أن يكون موجوداً ولا الحجة التي ذكروها توجب ذلك.

ثم اعلم أن أفلاطون أثبت للطبيعيات صوراً مفارقة ولم يثبت للتعليميات صوراً مفارقة ومنهم من عكس الأمر فأثبت للتعليميات ولم يثبت للطبيعيات، وزعم أن الطبيعيات إنما تتكون من مفارقة الصور التعليمية للمادة مثلاً التقعير معنى مفارق فإذا صار مقارناً للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية.

(١) المُثُل: هو الصُّور العلميّة القائمة بذاته - تعالى - علماً حصوليّاً (الفارابي). وجود الطّبائع النّوعيّة في الخارج (الشيخ الرئيس ابن سينا).

إنّها عبارة عن الأشباح المثاليّة المقداريّة الموجودة في عالم المثال، وهو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات. وسيجيء البرهان ممّا على وجوده.

عبارة عن سلسلة الأنوار العقلية الغير المترتبة في العليّة النّازلة في آخر مراتب العقول، فيصدر عنها أنواع الأجسام البسيطة، فلكيّة كانت أو عنصريّة، والمركّبة حيوانيّة كانت أو نباتيّة أو جماديّة. (الشّواهد الرّبويّة/ ١٥٦ و ١٥٧)

وزعم الشيخ الفاضل أبو نصر الفارابي في كتاب "اتفاق رأي الحكيمين" أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ لأن الوجودات معقولة للمبدأ الأول وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل.

وهذا التاويل حسن ومع ذلك فإنه يجب علينا إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة. فنقول: الدليل على بطلان القول بهذه المثل أنا لو قدرنا إنساناً مجرداً في الوجود الخارجي لكان لا يخلو إما أن يكون مشتركاً بين الأشخاص المحسوسة أو لا يكون كذلك ومحال أن يكون مشتركاً لأن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بعينها وشخصها موجودة في زيد كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الإضافية مثل السواد والبياض وغيرهما موجودة لها وهي في عمرو فيلزم في كل صفة حاصلة في زيد أن تكون حاصلة لعمرو وأن تكون الذات الواحدة موصوفة بالاضداد المتعاندة وكل ذلك محال.

وأما إن كانت المثل المفارقة غير مشترك فيها فذلك باطل؛ لأن الإنسانية المجردة إما أن تكون مساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة أو لا تكون فإن كانت مساوية لها لزم محالات كثيرة، ولنذكر منها ثلاثة:

(أما أولاً): فقد بينا أن الماهية النوعية إنما تتكرر وتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك الإنسانية المجردة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة فتلك الإنسانية مع أنها تكون مجردة تكون مادية هذا خلف.

(وأما ثانياً): فلأن الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة إذا كانتا متساويتين في الماهية وجب أن يصح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنساناً معقولاً أزلياً ابدياً وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنساناً محسوساً فاسداً حادثاً وكل ذلك محال.

(وأما ثالثاً): فلأن الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجاً إلى الإنسان المعقول أو لا يكون محتاجاً إليه فإن كان محتاجاً إليه فتلك الحاجة إما أن تكون لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول لا إلى نهاية بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه وإن احتاج إليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه وهو محال وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومَجْرَى أنواعِها _____ ١٣١

الإنسان المعقول لم تكن المفارقات عللاً للمحسوسات ولا مباديها لها وإما أن لم يكن الإنسان المعقول مساوياً للإنسان المحسوس لم يكن مثالا له وليس كلامنا فيه.

الوجه الثاني في إبطال هذه المثل: أنه يلزم أن تكون تلك المفارقات أنقص وأقل حالا من المقارنات فإننا نعلم أن الشكل الإنساني الساذج اخس من الشكل الإنساني الحي الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في إبطال هذه المثل.

وأما الكلام المفصل في إبطالها فسيأتي عند بياننا امتناع مفارقة الصور والأعراض عن موادها.

وأما أن الصور العقلية كيف تكون كلية فسيأتي في باب العلم.

وأما الفرق بين الكلي والكل فسيأتي في باب الإضافة

الباب الرابع في الوجوب والإمكان والامتناع

وفيه اثنا عشر فصلاً:

الفصل الأول في تعريف الواجب^(١) والممكن^(٢) والممتنع^(٣)

(١) الواجب: هو الذي بالفعل، فيما وصف به أبداً. (المقابسات / ٣٧٠) هو الممتنع أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. (التحصيل / ٢٩١، تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٢٨) كل ما وجوده من ذاته، لا من غيره.

الضروري الوجود. (مقاصد الفلاسفة / ١٣٢) الشيء إن ترجّح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب. (شرح حكمة الإشراف / ١٧٥) قسّموا الموجود إلى ذهني وخارجي والخارجي إلى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب. (مطالع الأنظار / ٣٦، مفاتيح الغيب / ٢٣٣) هو الذي ممتنع ومحال أن لا يكون. ليس بممكن أن لا يكون. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ٢٨١، تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٢٩٨) ما يكون موجوداً بذاته ولذاته. (رسائل فلسفي ملا على نوري / ٥٦) ما يلزم من فرض عدمه محال. (شرح المنظومة ٢ / ٦٣)

(٢) الممكن الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يلزم منه محال. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية / ٢) كل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود. (رسائل الفارابي، رساله زيتون / ٣) هو بالقوة تارة وبالفعل تارة فيما يوصف به أبداً.

(المقابسات / ٣٧٠) هو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب. (الإشارات والتنبيهات / ٢٥) هو أنه يحتاج ضرورة إلى شيء آخر يجعله بالفعل موجوداً. (إلهيات الشفاء / ٤٧) الممكن الوجود كل ما يكون لوجوده سبب. هو أن يكون جائزاً أن يكون، وأن لا يكون. (التعليقات / ٣٦) الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود، أو موجوداً لم يعرض منه محال. هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه. (المبدأ والمعاد لابن سينا / ٢، النجاة من الغرق في بحر الضلالات / ٥٤٦) هو غير الضروري، وإذا فرض موجوداً لم يفرض منه محال.

هو الذي ليس بممتنع أن يكون وأن لا يكون. الذي ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون. (التحصيل / ٢٩١) بمعنى أن الشيء لا يقتضي بذاته وجوده ولا عدمه. بمعنى أنه متى فرض الشيء موجوداً أو معدوماً لم يكن محالاً. (نفس المصدر / ٥٦٥) ما ليس من الاضطرار، وإن فرض موجوداً لم يلزم من فرضه محال. (الحدود والفروق / ٢٣).

(٣) الممتنع: الذي ليس بالفعل، ولا بالقوة فيما وصف به أبداً. (المقابسات / ٣٧١) هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. (التحصيل / ٢٩١، تعليقة على الشفاء لصدر الدين / ٢٩٨ و ٢٨) اختراع عقلي لا يساعد عليه الوجود. (الحدود والفروق / ٢٧) الذي لا يمكن أن يوجد

(اعلم): أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية لأننا إذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئاً نعرفه به إلا بسلب الآخرين عنه مثل أن نقول: الممكن هو الذي لا يكون ضرورياً، والضروري هو الذي لا يمكن عدمه، أو الذي لا يمكن وجوده، وإذا لم نجد شيئاً في تعريف كل واحد منها إلا سلب الآخرين عنه صار التعريف دورياً.

وبقي هاهنا شيء: وهو أن كل ما كان من هذه الثلاثة أقرب إلى طبيعة الوجود كان اعرف عند العقل ولما كان الوجوب أقرب إليه لا جرم كان اعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس، وأما تفصيل القول في معاني الممكن وفي أقسام الواجب فذلك مما قد ذكرناه في المنطق فلا نعيده ثانياً فلنذكر هاهنا نمطاً آخر من الكلام لائقاً بهذا الموضوع.

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والإمكان

اعلم أن الممكن له أمران:

(أحدهما): أنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم.

(وثانيهما): أن له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير وحاجته إلى الغير معلولة لكونه

في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم وبين هذين الاعتبارين فرق من وجهين:

(الأول): هو أننا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل

لذلك علة فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل

بذلك ولولا أن عدم اقتضائه للوجود والعدم مغاير لتعلقه بالغير لما صح هذا النوع من

التعليل.

=

البينة. (المعتبر في الحكمة ٣/ ٢٢) أن بود كه روا نبود كه موجود باشد. (لطائف الحكمة/ ٢٩) هو

الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه. (شرح المواقف/ ١٤٣) المستحق للاوجود. (القبسات/ ٢١)

ما ليس بواجب ولا ممكن. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ١٣٣٦) اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله

عليه بالمواطاة، مثل الوجود عدم، لا بالاشتقاق، مثل قولنا: الوجود معدوم. (الحكمة المتعالية ٢/ ٢٥٦)

ما لا يقبل الوجود. (مفاتيح الغيب/ ٢٣٣) هو الذي لا يمكن أن يكون. هو الذي يجب أن لا يكون.

(شرح الاهليات من كتاب الشفاء/ ٢٨٠) هو الإخبار عن المعدوم مطلقاً لا في الخارج. (نفس المصدر/

٢٩٠) ما ليس بممكن، أو ما يجب أن لا يكون. (شرح المنظومة ٢/ ٦٣)

(الثاني): أن كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم هذا باعتبار حاله من حيث هو مغاير مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه وأما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك اعتبار حاله مع الغير ومن المعلوم أن اعتبار حال الشيء من حيث هو هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين، وإذا عرفت الفرق بينهما في جانب الإمكان فظهر الفرق بينهما أيضاً في جانب الوجوب فإن الوجوب أيضاً له أمران؛ أحدهما كونه مستحقاً للوجود من ذاته والثاني عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير معلول الاعتبار الأول هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في البحث عن حقيقة الواجب والممكن.

الفصل الثالث في أن الوجوب أمر ثبوتي

فنعول: الوجوب بالاعتبار الأول وهو كونه مستحقاً للوجود من ذاته أمر ثبوتي فأما الاعتبار الثاني وهو عدم توقفه على الغير فلا شك أنه أمر سلبى. والدليل على أنه بالاعتبار الأول ثبوتي وجوه أربعة:

(الأول): هو أن استحقاق الوجود في مقابلة لا استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود يصدق على امرين أحدهما الممتنع وهو واجب العدم والآخر الممكن وهو جائز العدم فإذا لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون ثبوتياً لأن المعدوم مستحيل أن يكون موصوفاً بوصف ثبوتي فإذا لا استحقاق الوجود وصف سلبى فيجب أن يكون استحقاق الوجود وصفاً ثبوتياً ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والإيجاب.

فإن قيل: قولكم بالاستحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطة لأن الممتنع إما أن يكون له تخصص وتميز في نفسه أو لا يكون فإن كان له في نفسه تخصص أمكن أن يكون موصوفاً بالاستحقاق وإن كان وصفاً ثبوتياً وإن لم يكن له في نفسه تخصص حتى يكون مستعداً للموضوعية ولا الاستحقاق في نفسه بأمر معقول حتى يستعد للمحمولية لم يكن الحكم بالاستحقاق على الممتنع إلا من حيث أن الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بالاستحقاق حصول الوجود الخارجي لها فالحكم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو لا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها كما بينتموه في باب الوجود وإذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه بالاستحقاق إلا أمراً

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١٣٥
ثبوتياً في الذهن وإذا كان كذلك جاز أن يكون اللااستحقاق أيضاً وصفاً ثبوتياً واندفع
كلامكم.

وحله إنما يظهر من الأمور المذكورة.

(الوجه الثاني): وهو أن استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية إلى الوجود
وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فإن الشيء في نفسه واجب سواء اعتبره
العقل أو لم يعتبره ولو جاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفاً وجودياً مع أنه في نفسه
نسبة محققة محصلة لجاز أن يقال: أن نسبة الجسم إلى الجهة والحيز بالحصول فيه ليس أمراً
ثبوتياً بل عديمياً وعند هذا يظهر للمنصف أن الاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر
ثبوتي أم لا إنما كان بسبب عدم التمييز بين المعنيين المذكورين فتارة يسبق الذهن من
الوجوب إلى عدم توقفه في الغير فحينئذ يحكم بكونه عديمياً وتارة إلى كونه عبارة عن
استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثبوتياً فإن اقتضاء الثبوت كيف لا يكون ثبوتياً
ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما يتحير الذهن.

(الوجه الثالث): هو أن الشيء ما لم يجب أولاً لا يوجد فإذا الوجوب سابق على
الوجود فإنه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول المستحق وجهة الاستحقاق في
الواجب هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على أوصافه السلبية لأن
السلوب ليس لها في أنفسها تعينات وتخصصات وإلا لكانت أموراً ثبوتية بل تخصصها
وتعينها تبع لتخصص الموجودات التي وصفت بتلك السلوب.

وإذا ثبت ذلك كان وجود الشيء سابقاً على سلب غيره عنه وإذا كانت السلوب
بأسرها متأخرة عن وجود الشيء وكان الوجوب أمراً سلبياً لكان متأخراً في الاعتبار عن
الوجود لكننا بينا أن الوجوب سابق على الوجود فوجب أن لا يكون وصفاً سلبياً.

ولقائل أن يقول: استحقاق الوجود سابق عليه والسابق على وجود الشيء يمتنع أن
يكون صفة ثابتة للشيء وهذا بديهي.

(الوجه الرابع): أن الوجوب تأكد الوجود فلو كان وصفاً عديمياً لكان الشيء
متأكداً بنقيضه وذلك محال.

ومن الناس من احتج على كون الوجوب ثبوتياً بأن الوجوب نقيض الامتناع
والامتناع عديمي إذ لو كان ثبوتياً لكان موصوفه يجب أن يكون ثبوتياً فحينئذ يكون

المتنع ثابتاً هذا خلف وإذا كان الوجوب نقيضاً للامتناع والامتناع عديمي لزم أن يكون الوجوب ثبوتياً لأن عدم العدم ثبوت.

لقائل أن يقول: كما أن الوجوب يقابله الامتناع كذلك يقابله الإمكان فالإمكان عديمي أو ثبوتي فإن جعلتم الإمكان ثبوتياً والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عدم لزم أن يكون الوجوب عديمياً وإن جعلتم الإمكان عديمياً وهو مقابل الامتناع لزم أن يكون الامتناع ثبوتياً لأن عدم العدم ثبوت وإذا كان الامتناع ثبوتياً والوجوب مقابله لزم أن يكون عديمياً لأن عدم الثبوت عدم.

والحق: أن الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو أحد أجزاء نقيضه.

ولمن جعل الوجوب عديمياً أن يحتج بأمور ثلاثة:

(أولها): أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان مساوياً في ثبوته لسائر الموجودات ومخالفاً في ماهيته لها فيكون وجوده زائداً على ماهيته فيما أن تكون ماهيته مستحقة لما هي هي لذلك الوجود أو لا تكون فإن لم تكن لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال وإذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب أيضاً ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجباً هذا خلف وإن كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كان استحقاق ماهيته لوجوده زائداً على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجود زائداً عليه والكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل.

(وثانيها): أن الوجوب متقدم على الوجود لأنه عبارة عن استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما بينتموه فلو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت الصفة للماهية سابقاً على ثبوت نفس الماهية وذلك محال.

(وثالثها): أنه لو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون داخلاً في ماهية الواجب أو خارجاً عنها ومحال أن يكون داخلاً فيها؛ لأن استحقاق الوجود نسبة للماهية إلى الوجود وماهية الشيء متقدمة على انتسابها إلى غيرها فإذا ماهية الشيء متقدمة على وجوبها والمتقدم يستحيل أن يتقوّم بالتأخر ومحال أيضاً أن يكون خارجاً عنها لوجهين:

(أحدهما): أن الوصف الثبوتي الخارج عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج إليها ممكن في ذاتها فيلزم أن يكون [الوجوب]^(١) بالذات ممكناً بالذات والممكن إنما يجب بوجوب سببه فلماهيته وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال؛ لأنه يلزم منه التسلسل.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الواجب.

(وثانيهما): أن اقتضاء الماهية للوجود لو كان وصفاً ثبوتياً زائداً لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف أيضاً زائداً ويلزم منه التسلسل وهذه كلمات مشكلة نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها.

الفصل الرابع في أن الإمكان العام هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

لمن زعم أنه عديم أن يحتج بأنه محمول على الممكن الخاص الذي يجوز أن يكون معدوماً وما يجوز حمله على المعدوم كان عديمياً فالإمكان العام وصف عديمي.
ولمن زعم أنه ثبوتي أن يقول أنه نقيض الامتناع الذي هو وصف عديمي ونقيض العدمي يجب أن يكون ثبوتياً.

(واعلم): أنه بتقدير كونه ثبوتياً لا يمكن أن يكون مقولاً على ما تحته قول الجنس على أنواعه وإلا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الواجب مركباً عن الجنس والفصل وهو محال وأيضاً فقد تعقل الماهية مع الذهول عن كونها واجبة أو ممكنة وذلك يدل على أنه ليس من المقومات.

الفصل الخامس في أن الإمكان الخاص هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

الأكثر من اعتقدوا كونه ثبوتياً؛ وعمدة الحجج فيه أنه إن كان عديمياً فلا فرق بين قول القائل: إمكانه عديمي، وبين قوله: لا إمكان له فلو لم يكن الإمكان ثابتاً لم يكن الشيء في ذاته ممكناً فإذا الإمكان أمر وجودي.

والحجة منقوضة بالامتناع فإنه إن جاز أن يكون الممتنع ممتنعاً في ذاته مع أن الامتناع لا يمكن أن يكون حكماً ثبوتياً فليكن الإمكان كذلك وأيضاً يلزم منه أن يكون نفس العدم أمراً وجودياً فإن العدم إن لم يكن وصفاً ثبوتياً لم يكن العدم ثابتاً له فكان معدوماً أنه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوماً هذا خلف فإذا العدم أمر وجودي وأي استحالة أظهر من أن يجعل الشيء نفس مقابله أو يوصف بمقابله.

ثم الجواب عنه: أن المعدوم إنما يوصف بالإمكان إذا حضر في العقل وحينئذ يكون موجوداً من الموجودات الذهنية فصح وصفه بالإمكان أو الاستحالة فأني حاجة إلى طلب قابل آخر للإمكان.

فإن قيل: العقل إذا أحضره في الذهن فيقضى عليه بأن له إمكاناً موجوداً في الأعيان وإن كان هو معدوماً فيها.

فنقول: أنه ليس كذلك فإن العقل لا يقضى بوجود إمكانه في الخارج بل بإمكان وجوده في الخارج وهذا القضاء الثاني لا يستدعي موصوفاً خارجياً كما ذكرناه في المثالين. وقالوا أيضاً: الإمكان لكونه عدماً للامتناع العدمي وجودي.

فنقول: بل هو لكونه عدماً للوجوب الوجودي عدمي فإن جعلوا الوجوب عدماً فقدنا قضوا لأنه عدم الامتناع العدمي.

والحق عندي: أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً، وبراهينه خمسة:

(الأول): لو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لكان إما أن يكون ممكن الثبوت أو واجب الثبوت، ومحال أن يكون واجب الثبوت لوجهين:

(أما أولاً): فلأن واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد.

(وأما ثانياً): فلأن الإمكان عارض للممكنات وكل ما كان عارضاً للمحتاج وتابعاً له فهو بالحاجة أولى فإذا الإمكان ممكن لذاته فيلزم التسلسل.

ولا يقال بأن ثبوته للممكن واجب فكيف حكتم عليه بالإمكان.

لأننا نقول: يجوز أن يكون الشيء في ذاته ممكناً وإن كان ثبوته لغيره واجباً كجميع لوازم الماهيات.

ولا يقال بأن إمكان الإمكان هو نفس كونه إمكاناً.

لأننا نقول: إذا كان الإمكان أمراً وجودياً كان وجوده زائداً على ماهيته والإمكان وصف يعرض له بالنسبة إلى وجوده والعارض مغاير للمعروض فإمكان وجوده يكون زائداً على ماهيته.

(الثاني): وهو أن إمكان قبول السواد مغاير لإمكان قبول البياض؛ لأنه يصح أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فإن كانت المادة قابلة لأمر غير متناهية على البذل لزم أن تكون فيها امكانات غير متناهية فتكون فيها معان غير متناهية هذا خلف.

فإن قيل: الحكماء عوّلوا في بيان أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على أن مفهوم انه صدر عنه كذا غير مفهوم انه صدر عنه شيء آخر وأنتم قد زيفتم هذه الطريقة فكيف عولتم عليها الآن.

فنقول: هب أنا زيفناها ولكنها لازمة على اصولهم وأيضاً فلا شك أن اختلاف المفهوم يدل على التغاير ولكننا قلنا في العلة التي يصدر عنها معلولان ان اختلاف المفهوم

عائد إلى نسبتي المؤثر إلى الاثرين لا إلى نفس المؤثر فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر وأما هاهنا فاختلاف المفهوم إنما وقع في هذه الإمكانيات المشخصة فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها.

(الثالث): أنه لو كانت الإمكانيات ثبوتية لكانت إما غنية عن المؤثر أو محتاجة إليه والأول باطل؛ لأن كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب فإن احتاجت إلى المؤثر فالمؤثر إما أن يكون تلك الماهية أو شيئاً آخر ومحال أن يكون المؤثر شيئاً آخر لأن الأمر الخارجي لا يعطى صفة للشيء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلاً لها فإذا هذه الإمكانيات إنما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الإمكان فإذا قبل الإمكان إمكان ويتسلسل أو ينتهي إلى إمكان لا يكون حاصلاً من الفاعل الخارجي وهو المطلوب وأما إن كان المؤثر في تلك الإمكانيات هو نفس تلك الماهيات فهو باطل لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن تأثير الماهية في وجود ذلك الإمكان وقبوله له إما أن يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلاً وقابلاً وهو عندهم محال أو بجهتين فيعود إلى القسم الذي قد أبطلناه.

(وأما ثانياً): فلأن العلة عندهم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الإمكان لكان وجود الماهية قبل إمكانها هذا خلف.

(وأما ثالثاً): فلأن الاتصاف بالوصف الوجودي متأخر عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية علة لوجود الإمكان والإمكان متقدم على وجود الماهية لزم أن يكون وجود الوصف سابقاً على وجود الموصوف وهو محال.

(الرابع): أنه لو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لاستدعى محلاً ثابتاً ومحله إما أن يكون هو نفس ذلك الشيء أو شيئاً آخر والأول باطل؛ لأن الشيء قبل حدوثه موصوف بالإمكان وقبل حدوثه يستحيل أن يكون موصوفاً [بوصف]^(١) وجودي والثاني باطل؛ لأن الإمكان للماهيات صفة لازمة لها ولوازم الماهية يمتنع ثبوتها في غيرها.

(الخامس): أن الإمكان من مقولة المضاف وهذا لا يتصور إلا بين اثنين وهو نسبة بين الذات والوجود وثبوت الإضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان الإمكان وصفاً

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): بأمر.

ثبوتياً محصلاً في الخارج لكان ثبوته متأخراً عن ثبوت الماهية وعن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان وذلك محال فظهر أن الإمكان ليس من الأمور الثبوتية.

الفصل السادس في تقسيم الواجب

(اعلم): أن الواجب قد يكون واجباً لذاته وقد يكون واجباً لغيره، أما الواجب لذاته فبتقدير كون الوجوب وصفاً ثبوتياً زعموا انه يمتنع أن يكون خارجاً عن الذات لأن كل ما كان خارجاً عن الذات فلا يخلو إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون فإن كان مستقلاً بنفسه كان شيئاً قائماً بذاته ولا يكون وصفاً لشيء آخر لأن كل ما كان مستقلاً بنفسه فهو متحقق سواء فرض غيره متحققاً أو غير متحقق وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون وصفاً للغير فإذا وجوب الوجود يكون قائماً بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فإذا وجوبه ليس خارجاً عن ذاته وهو المطلوب وإما أن لم يكن مستقلاً بذاته كان معناه أنه لو فرض تبدل الموصوف وارتفاعه فإنه يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفاً على غيره فإنه لما هو مع قطع النظر عن غيره يكون ممكناً وكل ممكن فإنه صحيح العدم بحسب ذاته فإذا الوجوب يصح عليه العدم فلو امتنع عدم ذاته لم يكن ذلك الامتناع لأجل نفس مفهومه بل لامتناع سببه الذي هو الذات فإذا حاله بين امرين إما أن يصح عدمه أو لا يصح فإن صح فمتى صح عدم الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وإن لم يصح وقد بينا أن وجوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم أن يكون للماهية وجوب قبل وجوبها ويلزم التسلسل .

وبتقدير جوازه فنقول: الذات هل تقتضي لما هو وجوباً أم لا؟ فإن اقتضت وجوباً فذلك الوجوب هو مقتضى الذات فلا يكون بين الذات وبينه وجوب آخر، وإن لم تقتض وجوباً أصلاً كان ذلك نفياً للوجوب عن الذات بالكلية فثبت أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكون خارجاً عن الماهية اما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلة فلا جرم صح أن يكون خارجاً عن الماهية.

(واعلم): أن بعض ما في هذا الفصل من الإشكالات قد ذكرناه فيما مضى ونذكر الآن إشكالات أخرى مع الجواب.

فإن قيل: وجوب الوجود وصف للوجود والوصف منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد تجاهل.

قلنا: إن الشيء إذا أخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم وما كان مانعاً للعدم كان مانعاً لإمكان العدم والوجود فإذا الوجود من حيث أنه وجود يمنع الإمكان وما كان مانعاً من الإمكان لزمه الاستغناء عن المقتضي فالوجود بشرط التجرد عن الماهية أولى بالمنع من الإمكان لأن الشيء الذي له اعتبار الإمكان إذا أخذ مع الوجود يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو بالوجوب أولى.

وهذا الجواب متفرع على قول من قال: وجود الله عين ماهيته، وأما على مذهبننا فيصلح ذلك للتمثيل والبرهان ما سبق.

(واعلم): أن كل ما دل على أن الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال أيضاً على أن الوجوب مشترك بين الأمور الواجبة لو كانت موجودة.

الفصل السابع في كيفية عروض الإمكان للماهيات

(اعلم): أن الماهيات إذا أخذت مع وجودها يستحيل أن يعرض لها الإمكان لأنها بشرط كونها موجودة يستحيل أن تصير معدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل أن تصير موجودة فإذا الماهيات متى شرط لها وجودها أو عدمها أو وجود سببها أو عدم سببها استحال عروض الإمكان لها فأما إذا أخذت لا بشرط شيء أصلاً والتفت إليها من حيث هي هي فحينئذ يصح الحكم بالإمكان عليها لأنها من حيث هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال أصلاً.

فإن قيل: كون الشيء ممكناً غير معقول فإن الماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها بالإمكان لأن الإمكان وصف إضافي والأمور الإضافية إنما تعقل بين الأمرين فالأمر الواحد مما يستحيل عروض الإمكان له والوجود أيضاً أمر واحد فيستحيل عروض الإمكان له والنسبة الحاصلة بينهما أيضاً أمر واحد فيستحيل أيضاً عروض الإمكان لها وإذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالإمكان استحال وصف المجموع به أيضاً.

وبالجملة: استحال وصف المفردات بالإمكان لأن الأمور الإضافية لا تعرض للمفردات ومتى استحال وصف المفردات بالإمكان استحال وصف المركبات به لأن المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات.

وحله ما بينا في باب الماهية أن الماهيات المفردة مجعولة.

الفصل الثامن في أقسام الممكنات

الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فإنه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل إما واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم إن كان ممكن الوجود في ذاته فيما أن يكون إمكان وجوده كافيًا في فيضانه عن علته، وإما أن لا يكون وهذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص.

فنقول: إنك ستعرف إن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بعض المستعدات بالفيض دون البعض بل يجب أن يكون عام الفيض وأن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الاستعداد في القوابل.

ثم إن للممكنات إمكانًا في نفسها وماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيًا في فيضان الوجود عن واجب الوجود عليها وجب أن يكون كان موجودًا وأن لا يتخصص وجودها بحين دون حين وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافيًا بل لابد من حصول شروط آخر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود كان لمثل هذا الشيء إمكانان:

(أحدهما): الإمكان العائد إلى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال.

(وثانيهما): الاستعداد التام، وأعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتكون تلك الشرائط سابقة سبقًا زمنيًا على وجود الحوادث وإلا فيكون الحادث معها فلا يكون للحوادث حدوثًا فالاستعداد التام في مثل هذه الأشياء إنما يكون لحدوث حوادث سابقة عليها وستعرف بعد أن الحوادث لا يمكن حدوثها إلا عند حركة تقرب عللها إليها بعد بعدها عنها ثم إنه لابد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة.

الفصل التاسع في أن الإمكان محوج إلى السبب

الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب.

وبرهان ذلك: أن الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب. ثم تارة يُدعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة تذكر حجة عليه بأنه لو ترجح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف به أولى من الطرف الآخر وذلك ينقض فرضنا أن كلا الطرفين بالنسبة إليه على السواء.

ومن الجدليين من يزعم أن الإمكان غير محوج إلى السبب فلنذكر ما يمكن أن يقال من جانبهم، فإن لهم أن يقولوا العلم بأن الشيء إذا كانت نسبة الوجود إليه كنسبة العدم فإنه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بسبب إما أن يكون أولياً وإما أن يكون مكتسباً لا جائز أن يجعل أولياً لأننا إذا عرضنا على العقل هذه القضية وقولنا: الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في القوة مثل القضية الثانية وأيضاً فإن أكثر فرق العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب في ستة مباحث وما كان كذلك لم يكن من الأوليات وبيان ذلك:

(أ) أن بعضهم يقول انه سبحانه وتعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الأوقات لا لمرجح يختص به ذلك الوقت.

(ب) بعضهم يقول أنه سبحانه وتعالى خصص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في تلك الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام.

(ج) أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى غرضه فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا لمرجح.

(د) كذلك المخير بين أخذ رغيفين متساويين من كل الوجوه.

(هـ) من الناس من يقول في بعض الأحكام التي يختص بها أحد المتماثلين دون الآخر أنه لا يعلل لأنه بأي شيء علل فسد.

(و) منهم من يقول الذوات بأسرها متساوية في الذاتية ثم إن بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لأمر وإذا كان وقوع الممكن لا عن سبب أمر قد ذهب إليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الأوليات وإن جعلتموه نظرياً فلا بد من البرهان.

وقولكم: أنه لو ترجح من غير سبب لكان ذلك مناقضاً لقولنا أن الطرفين بالنسبة إليه على السواء.

فنقول: هذه مغالطة لأن المعنى بقولنا أن الطرفين بالنسبة إليه على السواء أنه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه إسنادنا ترجح أحد الطرفين على الآخر إليه فأما إذا لم يسند ذلك الترجح إلى شيء أصلاً لم يكن ذلك مناقضاً لما قلنا.

ثم الذي يدل على أن الإمكان غير محوج إلى السبب وجوه ثلاثة:

(الأول): أن الحاجة لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً في الخارج وذلك محال فيستحيل ثبوت الحاجة بيان أنها لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً لها تناقض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذي يجب أن يكون معدوماً والمحمول على المعدوم معدوم فاللاحاجة أمر عديمي فالحاجة التي تناقضها تكون أمراً وجودياً.

ولبيان استحالة كون الحاجة أمراً وجودياً وجوه ثلاثة:

(الأول): أنا بينا أن الإمكان أمر عديمي فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الأمر الوجودي بالامر العدمي وهو محال؛ لأنه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات.

(الثاني): أن الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة وصفاً ثبوتياً لكانت ثابتة للماهية قبل وجوها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقاً على وجود الموصوف هذا خلف.

(الثالث): أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الأمور الثابتة وفي الماهية ممتازة عنها فيكون ثبوتها زائداً على ماهيتها فحصول وجودها لماهيتها ليس بالوجوب وإلا لكان واجباً لذاته وهو محال لاستحالة أن يكون الوصف الإضافي المفترق في تقومه إلى ما ليس بواجب واجباً فإذا يكون ممكناً لذاته فتكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة إلى مؤثر والكلام في تلك الحاجة الثانية كالكلام في الأولى فيتسلسل فثبت أن القول يجعل الحاجة من الأوصاف الوجودية يؤدي إلى المحالات.

(الثاني): أن الحاجة أمر إضافي لا يعقل إلا بين امرين أحدهما محتاج والآخر محتاج إليه والاضافيات متأخرة في الرتبة عن المضافين فلو احتاج وجود الممكن إلى السبب لكانت حاجة وجوده إلى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى تأخرت الحاجة عن

الكتاب الأول: في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها _____ ١٤٥

الوجود استحالة أن تكون بالوجود حاجة فإذا القول بحاجة الوجود إلى السبب يفضى إلى تقدم الوجود على الحاجة وتأخره عنها وذلك محال.

(الثالث): أن إمكان الوجود بعينه هو إمكان العدم فالإمكان لو احوج الممكن في جانب الوجود إلى السبب احوجه إليه في جانب العدم وذلك محال.

والذي يقال: أن سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده باطل؛ لأن الموصوف بالسببية موصوف بوصف ثابت والموصوف بالوصف الثابت يجب أن يكون ثابتاً ثم أنه لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم إليه فليكن ذلك القدر في جانب الوجود حتى يعمل وجود الممكن بعلة عدمية هذا ما يمكن أن يقال من جانب الجدليين.

والحكماء اتفقوا على أن العلم بأن متساوى الطرفين لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب علم فطري أولي ومن انكره فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود إليه ضميراً.

والذي قالوه: أن بعض العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب.

فنقول: لا نسلم أن أحداً جوز ذلك نعم ربما لزمهم ذلك وليس كل ما يلزم إنساناً يجب أن يكون قائلاً به.

وقولهم: العلم بأن الواحد نصف الاثنين اجلى من هذا العلم.

فنقول: هب انه كذلك ولكن لا يخرج بذلك عن كونه أولياً فإن الأوليات يجوز أن تكون متفاوتة كما أن النظريات قد تكون متفاوتة وقولهم الحاجة أمر ثبوتي ممنوع واستدلهم عليه بأن الحاجة عدمية فالحاجة تكون ثبوتية فقد بينا انه لا اعتماد على هذا النوع من الدلائل؛ لأننا إذا قلنا اللامتناع يصح حمله على الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فاللامتناع يكون عدمياً فالامتناع يلزم أن يكون ثبوتياً ولا شك في بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج النتائج الباطلة علمنا انه لا يجوز التعويل عليه وباقي الشكوك ظاهر الفساد.

الفصل العاشر

في أنه هل يعقل أن يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك

يكون أحد الطرفين أولى به

من الناس من جوز ذلك لوجوه ثلاثة:

(الأول): أن الموجودات السيالة مثل الصوت والزمان والحركة لا شك أن العدم بها أولى وإلا لصح بقاؤها ولا شك في أنه يصح الوجود عليها وإلا لما وجدت أصلاً فإذا جاز أن يصح على الشيء الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به أولى جاز أيضاً ذلك في جانب الوجود.

(الثاني): أن العلة قد توجد ثم يتوقف إيجابها معلولها على تحقق شرط أو انتفاء مانع ولا شك أن تلك العلة أولى بها اقتضاء المعلول وإلا لم تتميز العلة عن غيرها فتلك العلة صح عليها الإيجاب وصح عليها أيضاً عدم الإيجاب مع أن الإيجاب أولى بها من عدم الإيجاب وذلك يدل على ما قلناه.

والحكماء اتفقوا على أن من العلل ما اقتضاؤها لمعلولاتها أكثر من لا دائم مثل طبيعة الأرض فإن اقتضاءها التسفل أكثر من أنها قد تمتنع عن ذلك عندما ترمى قسراً فثبت ما أردناه.

(الثالث): أن الماهيات أمور متعينة فإما أن يكون فيها اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما وهذا الأخير يوجب صحة خلوها عنهما واما القسم الأول فلا يخلو إما أن يكون الماهية تقتضيها جميعاً أو تقتضي أحدهما والأول ظاهر البطلان والثاني لا يخلو إما أن يقتضي أحدهما بعينه أو لا بعينه والثاني باطل؛ لأن الماهية المتعينة في نفسها لا بد وأن تكون مقتضية لشيء معين إذ المبهم يمتنع أن يكون له حصول فإنه من المستحيل أن يكون في الوجود شيء هو في نفسه غير متعين وإذا استحال حصول المبهم في نفس الأمر استحال أن تكون الماهية مقتضية له فثبت أن كل ماهية فإنها تقتضي أحد الطرفين بعينه مع أنه يصح طريان الطرف الآخر عليه وذلك هو المطلوب.

ولمن أنكر ذلك أن يتمسك بأمرين:

(الأول): أن تلك الأرجحية إما أن يعتبر فيها عدم السبب للعدم أو لا يعتبر ذلك فإن اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرجحان إلا عنه اعتبار عدم ما يقتضي العدم فيكون هو لما

هو هو لا يقتضي ذلك الرجحان وإن لم يعتبر فيها ذلك فسواء تحقق عدم السبب للعدم أو لم يتحقق فإن ذلك الرجحان حاصل وإذا كان حاصلًا عند تحقق السبب للعدم لم يكن ذلك السبب قويا على اعدامه فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود هذا خلف فظهر أن كل ما يصح عليه الوجود والعدم كانا بالنسبة إليه سواء.

(الثاني): أن الماهية لو كانت أولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود ومعلوم أن كل ما وجوده يكون منافيًا لوجود الشيء كان وجود ذلك الشيء أيضًا منافيًا لوجوده؛ لأن المنافاة لا تتحقق إلا من الجانبين فهذه الأشياء المتعارضة لا يخلو إما أن يكون البعض أقوى من البعض في اقتضاء الوجود أو لا يكون فإن كان البعض أقوى من البعض وتلك القوة أمر لازم للماهية لنفسها لا غيرها وذلك الضعف أيضًا كذلك فيستحيل أن ينقلب القوي ضعيفا والضعيف قويا فحينئذ يبقى القوي موجودًا ممتنع الزوال لأنه لو عدم لكان عدمه لأجل وجود معارضة ومعارضة أضعف منه فلا يوجد مع وجوده إذ لو وجد مع وجوده لكان أقوى منه فإذا القوي يكون دائم الوجود ممتنع لزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول والأول هو الواجب والثاني هو الممتنع فحينئذ يخرجان عن قضية الإمكان.

وأما إن كانا متساويين في القوة والضعف فلم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من اندفاع الآخر به فلا يحصل الترجيح إلا لأمر من خارج وحينئذ يحصل التساوي المطلوب.

وأما قوله: الشيء قد يكون أولى بالعدم فهو ممنوع، أما الحركة فالذى يمكن أن يقال عليها: أنا إن أثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ فلا بد وأن نزع ان الحركة عبارة عن أول حصول الجوهر في الحيز الثاني ومعلوم ان ذلك الحصول أمكن أن يبقى وامكن أن لا يبقى فليس الأولى به العدم وان نفينا الجزء الذي لا يتجزأ وجب أن نقول الحركة من أول المسافة إلى منتهاها حركة واحدة وان الأجزاء فيها ليس إلا بالقوة ومعلوم ان الحركة من أول المسافة إلى منتهاها ليس العدم أولى بها بل استمرارها ممكن كما أن انقطاعها ممكن.

وقوله: العلة قد يتخلف عنها المعلول مع أنه أولى بها فلا نسلم انه أولى بها بل الأولوية إنما تحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية وهناك يحصل الوجوب.

وقوله: الماهية متعينة فمقتضاها متعين فنقول عدم الخلو من الوجود والعدم أمر متعين وذلك هو المقتضى.

فإن قالوا: قد جعلتم الحقيقة مقتضية لأمر عديم.

فنقول: وأي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض السلوب.

الفصل الحادي عشر في أن الممكن ما لم يصر واجباً لم يوجد

برهانه: أن الممكن مع السبب إما أن يكون حاله كهو لا مع السبب أو لا يكون كذلك والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً هذا خلف وإن كان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار أحد الطرفين به أولى.

فنقول: الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لأنه حين ما كان مساوياً لم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول فحين ما صار موجوداً لا يكون أقوى به في امتناع الحصول فكان ذلك أولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض.

فإن قيل: الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف جعلتم الوجوب سابقاً على الوجود.

فنقول: أن للممكن وجوبين أحدهما يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت أن الشيء بشرط وجوده يكون واجب الوجود والآخر قبل وجوده وذلك لما بينا أنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال أن يعرض له الوجود لكن لما كان الوجود والعدم غايي الوجوب والامتناع لا جرم يقال الحقيقة مترددة بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع.

فإن قيل: الوجوب وصف ثابت فيستدعى موصوفاً ثابتاً فلو كان الوجوب سابقاً على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف.

فنقول: إما أن الوجوب هل هو وصف ثبوتي أم لا فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتياً فهو أمر يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل إذ الفاعل يصير محكوماً عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق بوجوده على الفعل فلا بأس بأن يوصف بهذا الوجوب.

الفصل الثاني عشر في أن الإمكان وصف لازم للممكنات

برهانه: أن إمكان الممكنات إما أن يكون واجباً أو ممكناً فإن كان واجباً فالممكن ممكن أبداً بالضرورة فإذا الممكن في وقت ممكن في كل وقت وإن كان ثبوت الإمكان ممكناً فإمكان الإمكان حاصل وهو متضمن للإمكان ثم إن إمكان الإمكان إن كان واجباً فقد حصل المطلوب وإلا فالكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل وأيضاً فإن كان الإمكان أمراً جائزاً فإنه لا يوجد إلا بسبب لكن السبب لا يؤثر فيه إلا بعد كونه ممكناً في نفسه فإذا الشيء يكون ممكناً قبل كونه ممكناً هذا خلف فإذا الإمكان دائماً ثابت للممكنات وقد عرفت أن الإمكان محوج إلى السبب فإذا حاجة الممكنات إلى السبب دائماً ثابتة.

ومما بقي من مباحث الإمكان أن تعلم أن الإمكان في الممكنات وصف مشترك وكل ما دل على كون الوجود مشتركاً دل على كون الإمكان مشتركاً فلا نطول بالاعادة.
(واعلم): أنك متى ضمنت ما أوردناه في الوجوب والإمكان هاهنا إلى ما أوردناه في المنطق لم تجد شيئاً من مباحث هذا الباب خارجاً عنه وبالله التوفيق.

الباب الخامس في القَدَم^(١) والحدوث^(٢)

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول في بيان حقيقتهما

الحدوث يقال على وجهين:

(أحدهما): بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر.

(وثانيهما): الحدوث المطلق وهو أيضاً على وجهين:

أحدهما: زمني ومعناه حصول الشيء بعد إن لم يكن له وجود في زمان سابق وبهذا التفسير لا يعقل حدوث أصل الزمان لأن حدوثه لا يتقرر إلا إذا سبقه زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً هذا خلف.

(١) القَدَم: وجود الشيء على وجه لا يكون سابقاً عليه بالزّمان حتّى يكون القدم هو الذي لا أول لزمان وجوده. عدم احتياج الشيء في وجوده في وقت ما إلى غيره في حال ما أصلاً حتّى يكون القدم ما لا يحتاج وجوده في وقت ما إلى غيره وهو يستلزم الوجوب. (شرح حكمة العين/ ١٦٣) عبارة عن انتفاء مسبوقيته بالعدم في نفس قبليته عن الأشياء. (كلمات مكنونة/ ٥٦)

(٢) الحدوث: هو وجود بعد ما لم يكن، وبعد ما لم يكن هو صفة لهذا الوجود الحادث. (التعليقات/ ٨٤) وجود محتاج قد سبقه عدم زمانياً. هو نفس الحركة، أو مقتضي الحركة. (نفس المصدر/ ٨٥) عبارة عن وجود بعد عدم. (مقاصد الفلاسفة/ ١٣٧) هو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده. (شرحي الإشارات ١/ ٢٢٩) المسبوقية بالعدم. (رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد/ ١٦) هو كون الشيء محتاجاً في وجوده إلى غيره، سواء دامت تلك الحاجة أو لم تدم. وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى. وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده إلى غيره، دامت الحاجة أو لم تدم. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٨٨) احتياج الشيء في وجوده إلى غيره، دامت الحاجة أو لم تدم. (حكمة العين/ ١٦٣). مسبوقية الوجود بالغير. (مطالع الأنظار/ ١٠) فإنه عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود. (نفس المصدر/ ٥٨) معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم. (شرح المواقف/ ١٩٠) خروجه (الفاعل) من العدم إلى الوجود. (حاشية المحاكمات/ ٣٢٤) هو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل. ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجودية لا في نفسها. ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد. (الحكمة المتعالية ٢/ ٢٠٧) هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم. (نفس المصدر ٤/ ٢٥٢، ٣٨١، ٩/ ٧٤) شرح منظومه/ ٧٤

وثانيهما: غير زمني وهو أن لا يكون للشيء وجود مستند إلى ذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاسناد مخصوصا بزمان معين أو كان مستمرا في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي.

وأما القدم فيقال على وجهين:

(أحدهما): بالقياس وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر.

(وآخرهما): القدم المطلق وهو أيضاً على وجهين:

أحدهما: بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا أول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن الزمان ليس له زمان.

وآخرهما: بحسب الذات وهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب.

الفصل الثاني في إثبات الحدوث الذاتي^(١)

والمذكور فيه برهانان:

(الأول): كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً. وفيه شك وهو أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعاً لا ممكناً بل الممكن يصدق عليه أنه ليس من حيث هو هو

(١) كون الممكن بحيث يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لذاته، هو الحدوث الذاتي. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٨٩) الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير أو بالعدم، فإن كان السبق زمانياً فحدوث زمني، وإن كان ذاتياً فحدوث ذاتي. (مطالع الأنظار / ١٠) قد يفسر الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى حدوثاً ذاتياً. (نفس المصدر / ٦٠) يكون وجوده مسبوقاً بلا وجوده بالذات، وهو الحدوث الذاتي. (حاشية المحاكمات / ٣٥٤) الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان - وهو وجود الشيء بعد صرف العدم البحت - على نوعين: لأنه لا يخلو إما أن يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة بعدية بالذات... وهذا النوع هو المسمى «حدوثاً ذاتياً» والإفاضة على الدوام على هذا السبيل تسمى عندهم إبداعاً. (القبسات / ٤) هو المسبوقية بالعدم سبقاً يجمع السابق المسبوق. (شرح رسالة المشاعر / ٣٤٥) مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية أو المسبوقية بالعدم المجامع. (شرح منظومه / ٨٠).

بوجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين قد عرفته فيما مضى بل كما أن الممكن يستحق الوجود من وجود علته فإنه يستحق العدم من عدم علته فإذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية ولم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذا لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولعل المراد من هذه الحجة هو أن الممكن يستحق من ذاته اللااستحقاقية للوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عديمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا الوجه.

(الثاني): قالوا كل ممكن فإن ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحالة أن يكون وجوده عين ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذا لا بد وأن يكون وجوده مستفاداً من الفاعل وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات. وقد عرفت ما في هذه الحجة من الأبحاث.

الفصل الثالث

في أن الحدوث هل يمكن أن يكون سبباً للحاجة إلى السبب؟

أكثر الجدلين يذهبون إليه والحكماء ينكرونه لأن الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لا حقة لوجود الشيء ووجود الشيء متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذا يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو جزءاً للعلة وإلا لكان متقدماً على نفسه بمراتب وذلك محال.

والحكماء ربما فرعوا على ذلك بيان أن الإمكان محوج إلى السبب وذلك بأن قالوا لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إما للإمكان أو للحدوث لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث وقد بطل مما ذكرنا كون الحدوث محوجاً فثبت أن المحوج هو الإمكان.

الفصل الرابع

في أن الحدوث هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث أم لا؟

(اعلم): أنه ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلا لكان كل موجود حادثاً ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم حدوثاً بل الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم ومسبقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود والعدم. فإن قيل: تلك الكيفية هل هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً وهذا محال. فنقول: كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته وتام تقريره ما مضى.

الفصل الخامس

في أن الحدوث الزماني^(١) مشروط بتقدم المادة والزمان عليه

أما المادة فلأن كل محدث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وهذا الإمكان ليس هو الإمكان العائد إلى القادر.

لأننا إذا قلنا: القادر يصح منه إيجاد الممكن ولا يصح منه إيجاد الممتنع.

فلو قيل لنا: لماذا صح منه إيجاد الممكن ولم يصح منه إيجاد المحال؟

قلنا: لأن الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس بصحيح الوجود كان الكلام حسناً ومنظماً ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور مغايرة للصحة العائدة إلى ذات القادر لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه وهو محال فثبت أن الصحة العائدة إلى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة إلى القادر.

(١) الحدوث الزماني: هو كون الوجود بعد العدم في زمان مضي. (إيضاح المقاصد من حكمة عين

القواعد/ ٨٨)

إن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم أو بالغير فإن كان السبق زمانياً فحدوث زماني. (مطالع الأنظار/ ١٠) هو كون الوجود مسبقاً بالعدم، ويسمى حدوثاً زمانياً. (نفس المصدر/ ٦٠) عبارت است از بودن وجود شيء مسبق بعدم آن بحيث يتي كه سابق ومسبوق با هم جمع نشوند خواه مسبوقيت و سابقيت به زمان باشد يا نه. «١»

(لمعات الهية/ ١٧٣) هو كون وجود الشيء في الزمان مسبقاً بعدمه الزماني المتقدر السيال الواقع

في الزمان قبل قبليّة متكّمة زمانية. (القبسات/ ٤).

فنقول: إن الصحة العائدة إلى ذات الممكن أمر ثبوتي كما سبق فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا والأول باطل؛ لأن الإمكان أمر إضافي نسبي فلا يكون جوهرًا فهو إذا عرض فلا بد له من محل ومحلّه إن كان حادثًا احتاج إلى محل آخر ولزم التسلسل وهو محال فإذا لا بد من محل قديم وهو الهيولى فثبت أن كل محدث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده وذلك المحدث قد يكون تارة موجودًا عن تلك المادة كالأعراض وتارة فيها كالصور وتارة معها كالنفوس الناطقة.

وهذا البرهان فيه إشكالات استقصيناها في باب الإمكان.

وأما بيان أن كل محدث فهو مسبوق بالزمان فسيأتي في باب الزمان.

(واعلم): أن أعظم المباحث في الحدوث والقدم أن الحدوث هل يكون شرطًا للحاجة إلى المؤثر وأن القدم الزماني هل يكون مانعًا من ذلك أم لا ونؤخر الكلام فيه إلى الكلام في حدوث العالم وقدمه وهو من أعظم المباحث فأخرنا الكلام فيه إلى باب العلة والمعلول فإنه بذلك أليق، وبالله التوفيق.