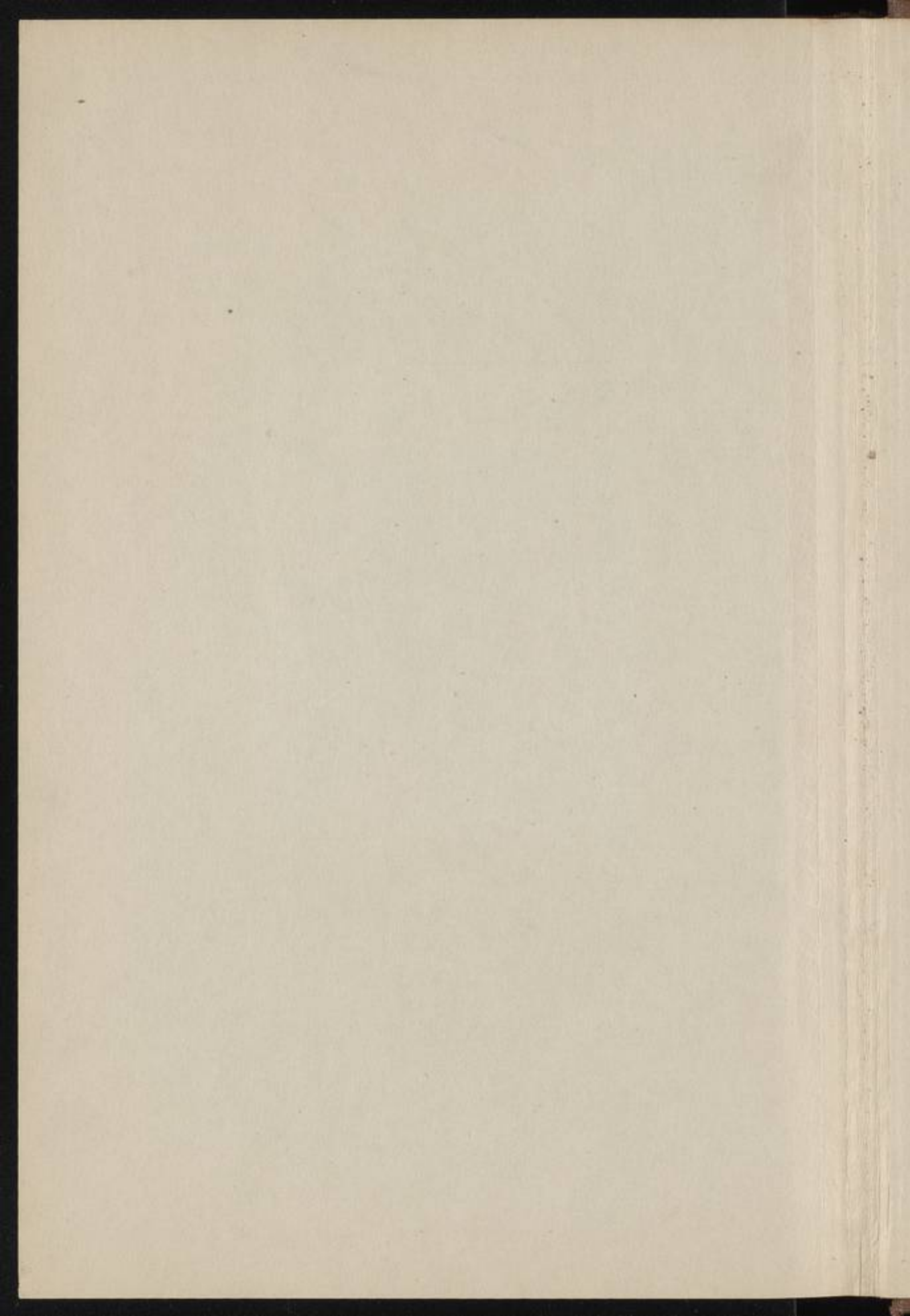
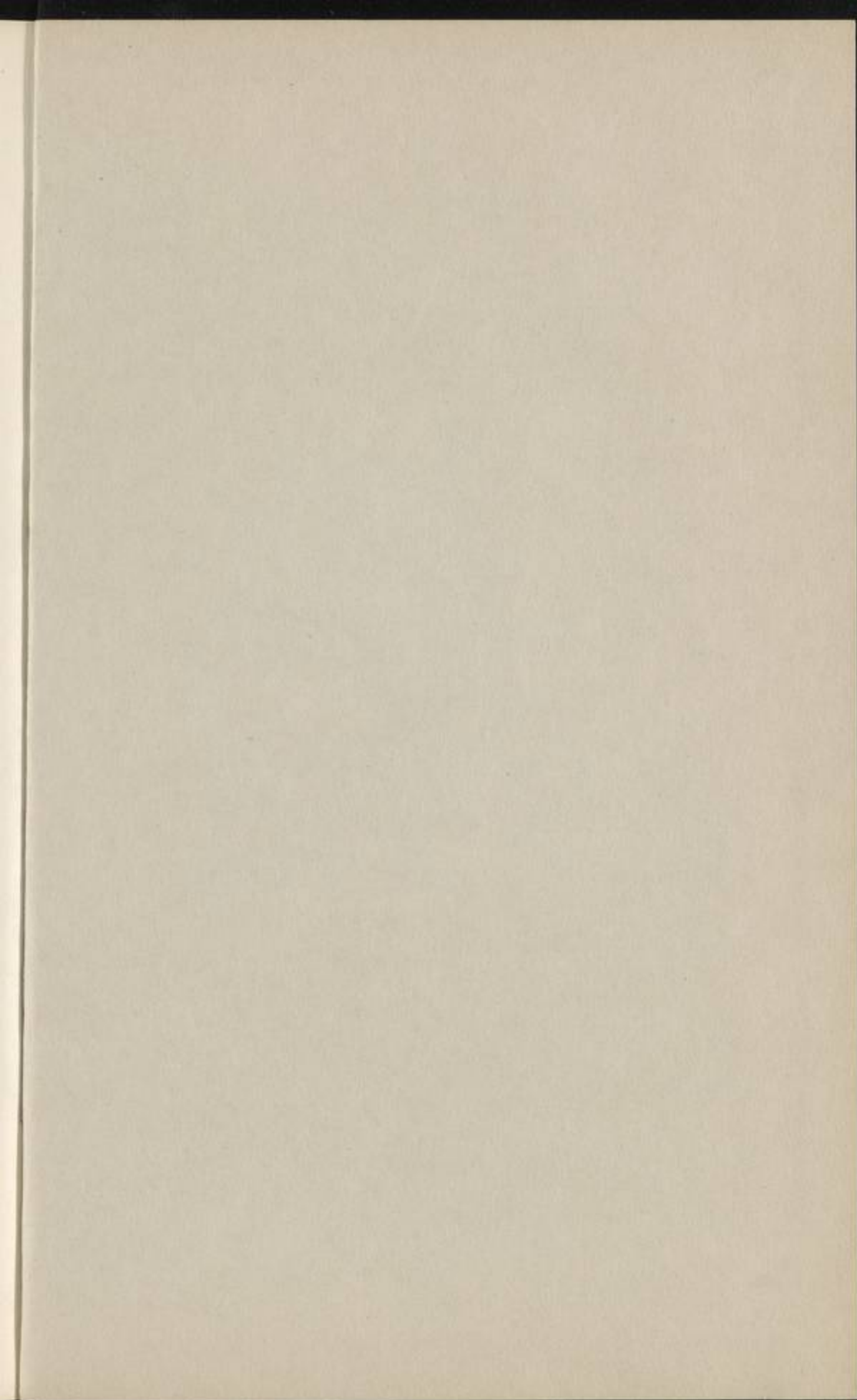


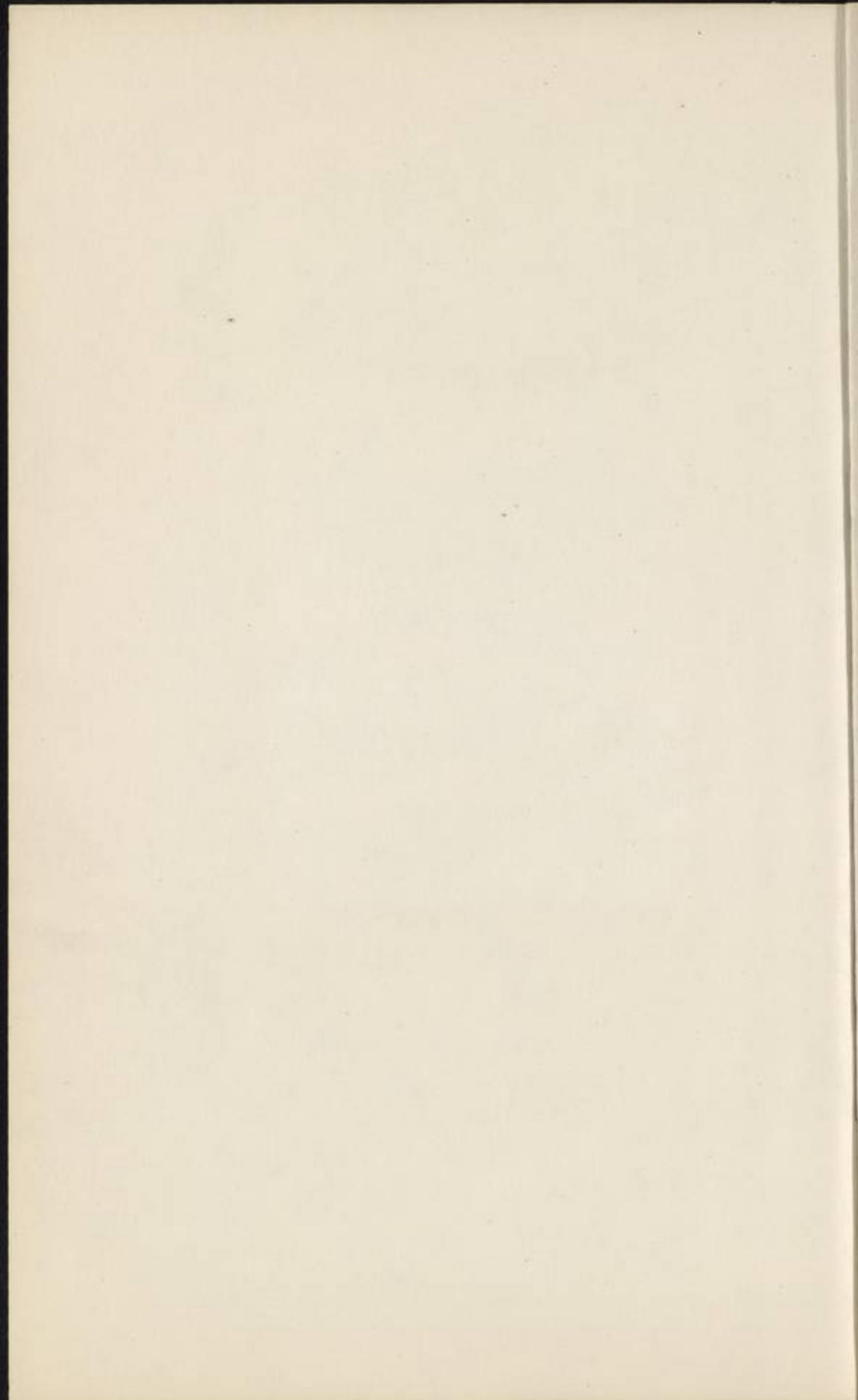
Columbia University
in the City of New York

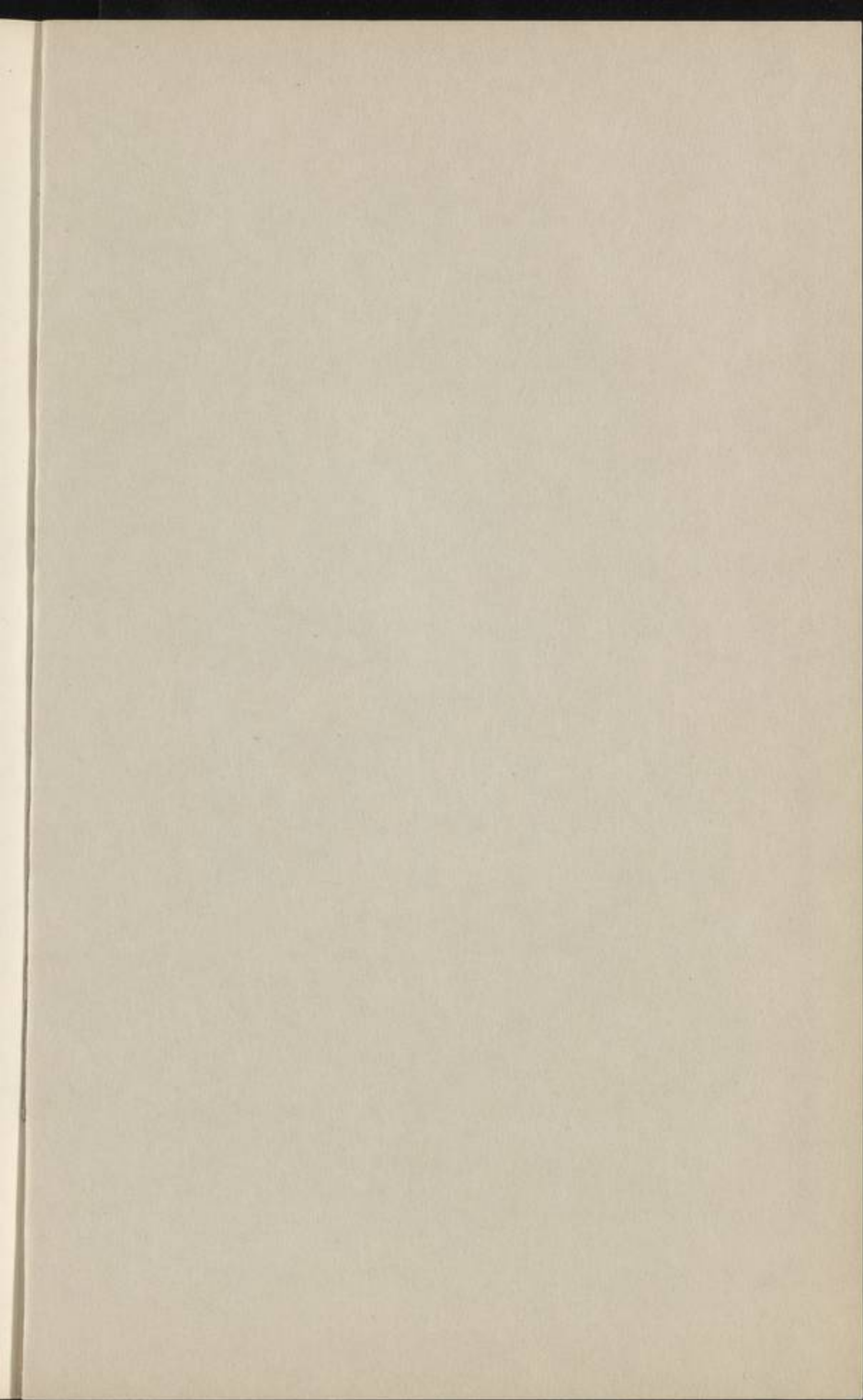
THE LIBRARIES

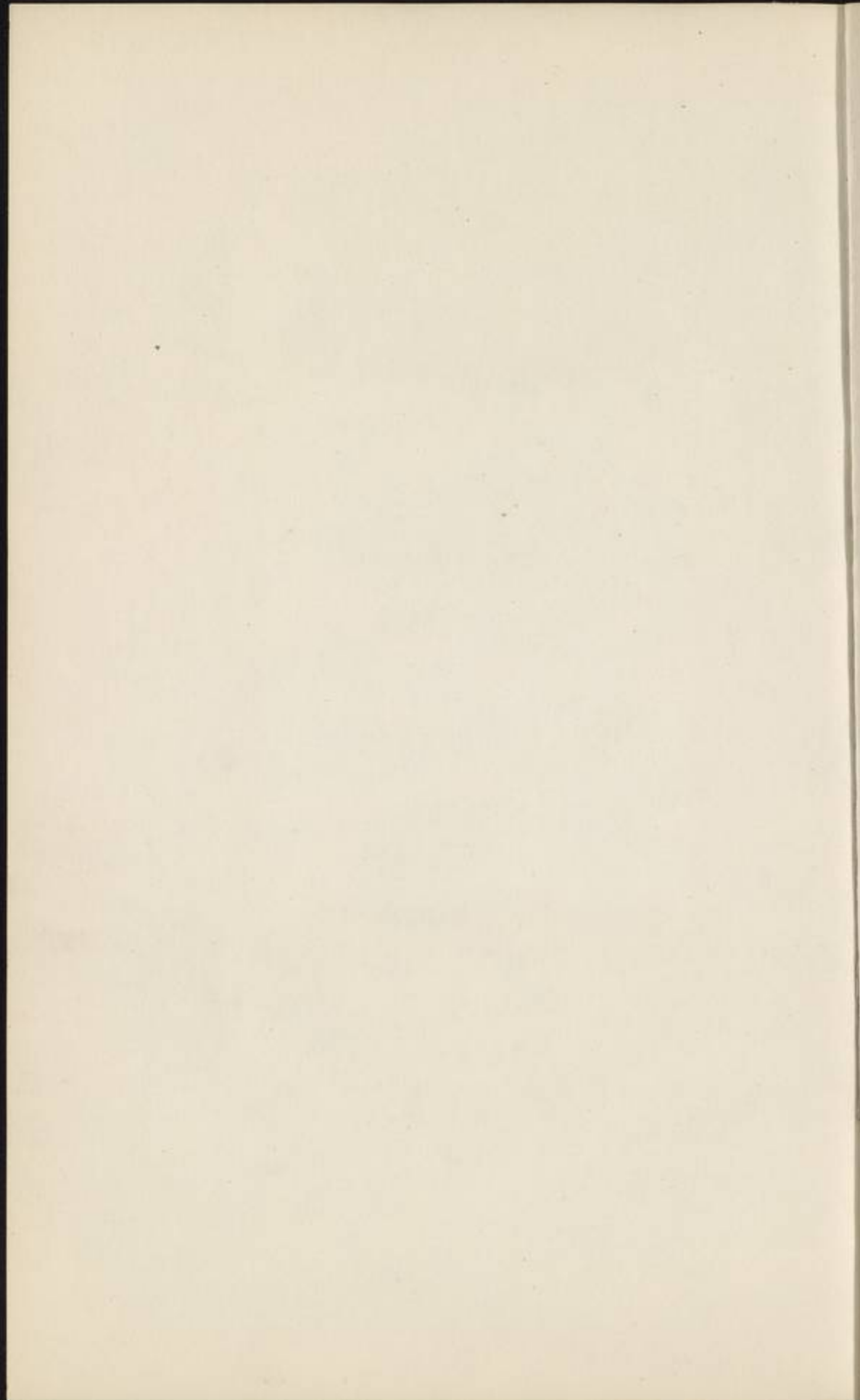


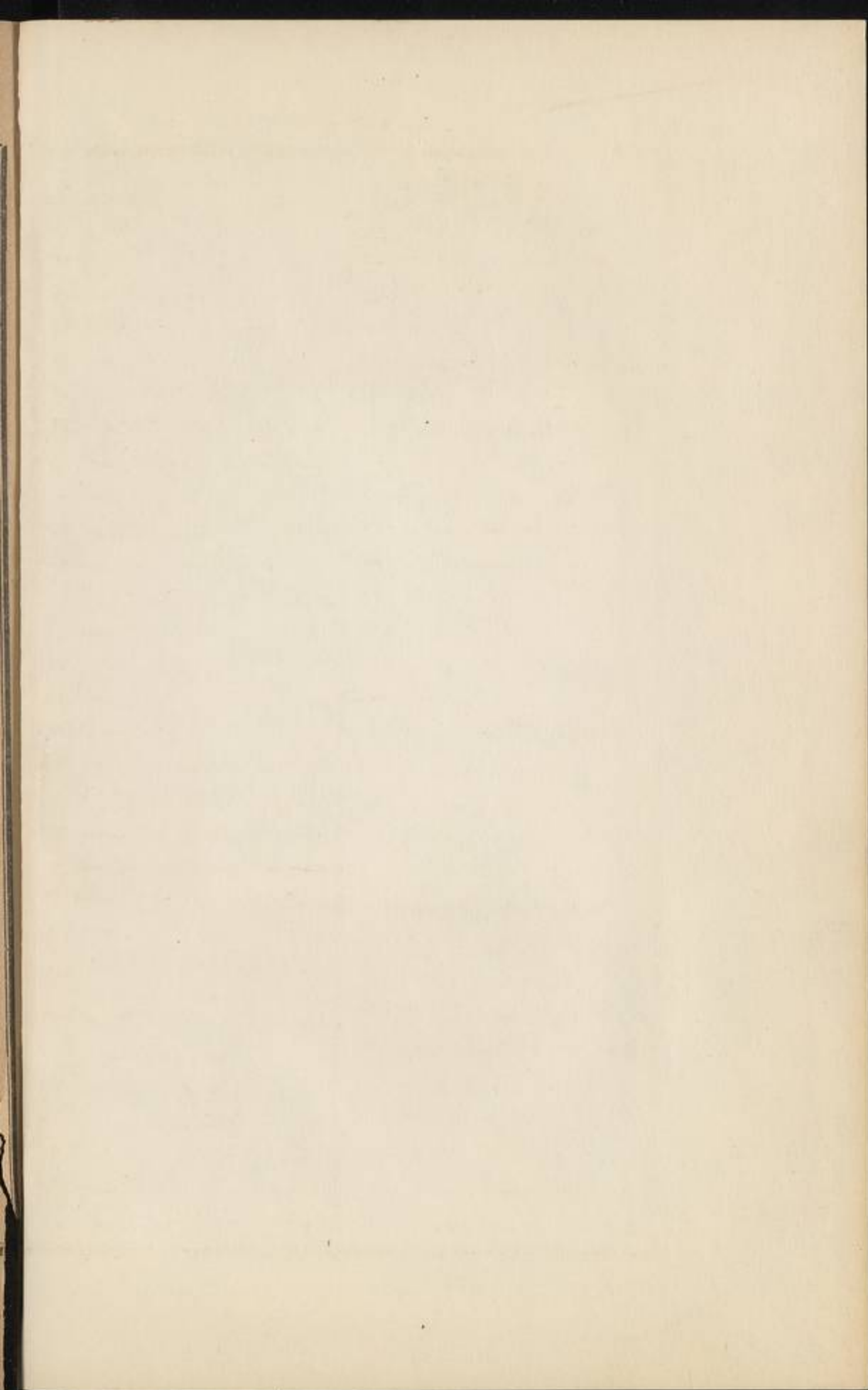












◆ فهرست الجلد الاول من شرح المقاصد ◆

٩٦	الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث	٥٤	وربته على ستة مقاصد المقصد
٠٠	المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب آه	٠٠	الاول في اليبادى وفيه فصول
٩٨	المبحث الثاني المساهية قد تؤخذ	٠٠	الفصل الاول في المقدمات
٠٠	بشرط شئ	١٥	الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث
١٠٢	المبحث الثالث الضرورة قاضية	٠٠	المبحث الاول
٠٠٠	بوجود الماهية المركبة	١٩	المبحث الثاني العلم ان كان حكما
١٠٦	المبحث الرابع الماهيات مجعولة بخلافها	٢٤	المبحث الثالث العلوم الضرورية
٠٠٠	لجمهور الفلاسفة	٣٠	الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث
١٠٩	الفصل الثالث في لواحق الوجود	٠٠	المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل آه
٠٠٠	والماهية وتجهله مناهج المنهج الاول	٣٣	المبحث الثاني النظر ان صححت مادته
٠٠٠	في التعيين وفيه مباحث آه	٠٠	وصورته فصحيح والافاسد
١٠٩	المبحث الاول التعيين بغير الماهية	٤٢	المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر آه
١٠٩	المبحث الثاني التعيين آه	٤٤	المبحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام
١١١	خاتمة افراد النوع انما تميز به وارض	٠٠	في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
٠٠٠	مخصوصة	٤٨	المبحث الخامس اختلفوا في اول
١١٢	المبحث الثالث التعيين يتوقف على	٠٠	الواجبات
٠٠٠	امتناع الشركة ذهنا	٤٩	المبحث السادس كمال النظر تحصيل
١١٤	المنهج الثاني في الوجوب والامتناع	٠٠	طريق يوصل بالذات الى المطلوب
٠٠٠	والامكان وفيه مباحث المبحث الاول	٥٥	المقصد الثاني في الامور العسامة
٠٠٠	هي معقولات تحصل من نسبة	٠٠	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه
٠٠٠	المفهوم الى اهلية	٠٠	مباحث المبحث الاول تصور الوجود
١١٥	المبحث الثاني كل من الوجود	٠٠	بدبهي
٠٠٠	والامتناع والامكان	٦١	المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد
١١٨	المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة	٠٠	مشترك
١١٩	المبحث الرابع كل ما يوصف اي فرد	٧٦	المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا
٠٠٠	يفرض منه	٠٠	وذهنيا ولفظيا وخطيا
١٢٣	المبحث الخامس الضرورة قاضية	٧٩	المبحث الرابع الوجود يرادف
٠٠٠	بالاحتياج الممكن الى المؤثر	٠٠	الثبوت ويساوق الشبهة
١٢٦	المبحث السادس العقل يحكم	٩١	المبحث الخامس للاعدام تمايز في العقل
٠٠٠	بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون	٩٣	المبحث السادس كل من الوجود
		٠٠	والعدم قديقع محمولا وقد يقع رابطة

العرض لا يقوم بنفسه	الذات غير مقتضية للوجود والعدم
١٧٨ البحث الثالث انفقوا على امتناع	١٢٧ البحث السابع لا اولوية لاحد
... انتقال العرض	طرفي الممكن نظرا الى ذاته
١٧٩ البحث الرابع لا يجوز قيام العرض	١٢٩ المنهج الثالث في القدم والحدوث
... بالعرض	وفيه مبحثان البحث الاول قد
١٨٠ المبحث الخامس ذهب كثير من	يراد آه
... المتكلمين الى امتناع بقاء العرض	١٣١ المبحث الثاني زعمت الفلاسفة آه
١٨٢ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث	١٣٦ المنهج الرابع في الوحدة والكترة
... المبحث الاول في احكامه الكلية منها	وفيه مباحث البحث الاول النهما آه
... قبول القسمة	١٣٧ المبحث الثاني معروض الوحدة آه
١٨٦ المبحث الثاني في الزمان انكره	١٣٩ المبحث الثالث يمتنع انحاء الاثنين
... المتكلمون	١٤٠ المبحث الرابع من خواص الكثرة
١٩٣ المبحث الثالث في المكان والمعتبر في	التغاير
... المذاهب انه السطح الباطن من	١٥٢ المنهج الخامس في العلية والمعلولية
... الحاوي	و بيانهما في مباحث البحث الاول
٢٠٠ الفصل الثالث في الكيف وهو	العلة ما يحتاج الشيء اليه
... عرض لا يقتضى ذاته قسمة او نسبة	١٥٤ المبحث الثاني يجب وجود المعلوم آه
٢٠١ القسم الاول الكيفيات المحسوسة	١٥٥ المبحث الثالث وحدة المعلوم آه
... وهي انواع النوع الاول الملموسات	١٦١ المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان
... وفيه مباحث	... الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
٢٠٢ المبحث الاول طبقوا على ان اصولها	١٦٢ المبحث الخامس لا تأثير للقوى
... الحرارة آه	... الجسمانية
٢٠٥ المبحث الثاني من الملموسات الاعتماد	١٦٤ المبحث السادس يستحيل تراقي
... فبين بجمله نفس المدافعة المحسوسة	... عروض العلة والمعلوم لالي نهاية
٢١٠ النوع الثاني المبصرات وههنا	١٧١ المبحث السابع المادة للصورة محل
... مباحث المبحث الاول للون طرفان	... وقابل وحامل
٢١٢ المبحث الثاني من الناس من زعم انه	١٧٣ المقصد الثالث في الاعراض وفيه
... لا حقيقة لاون	... فصول الفصل الاول في المباحث
٢١٣ المبحث الثالث الضوء ذاتي ان كان	... الكلية وهي نجسة المبحث الاول
... من ذات المحل كما للشمس	... الوجود عند مشيخنا آه
٢١٥ المبحث الرابع لما كان حدوث الضم	١٧٦ المبحث الثاني الضرورة قاضية بان

٢٤٠ المبحث الثاني القدرة الحادثة على

القفل لا توجد قبله

٢٤٣ المبحث الثالث العجز ضد القدرة

٢٥٢ القسم الثالث الكيفيات المختصة

بالكليات

٢٥٤ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية

٢٥٤ الفصل الرابع في الابن وهو الكون

في الخبر وسلوكه على طريقين الاول

للتكلمين وهو بمحان المبحث الاول

٢٥٨ المبحث الثاني الحق ان الباطن

من اجزاء الجسم المتحرك فحرك

٢٥٩ الطريق الثاني للفلاسفة وهو

مباحث المبحث الاول الابن حقيق آه

٢٥٩ المبحث الثاني قبل الحركة آه

٢٦٠ المبحث الثالث لابد الحركة مامنه وهو

المبدأ وما اليه

٢٦٨ قال المبحث الرابع تعلق الحركة

بما فيه

٢٧٤ المبحث الخامس من لوازم الحركة

كيفية

٢٧٧ المبحث السادس زعم بعضهم

٢٧٩ المبحث السابع قد يكون للجسم

حركتان الى جهة

٢٧٩ المبحث الثامن السكون في الابن

حفظ النسب

٢٨٠ الفصل الخامس في باقي الاعراض

النسبية

٢٨٦ المقصد الرابع في الجواهر وفيه

مقدمة ومقالتان اما المقدمة

٢٨٨ اما المقالة الاولى ففيها يتعلق بالاجسام

وفيه فصلان الفصل الاول فيما

٠٠٠ في المستضي قد يكون من مضي

٢١٥ المبحث الخامس الضوء مقابر للون

٢١٦ النوع الثالث المسموعات وفيه بمحان

٠٠٠ المبحث الاول الصوت آه

٢١٨ المبحث الثاني قد تعرض للصوت

٠٠٠ كيفية بها يمتاز عما مثله

٢٢١ النوع الرابع المذوقات وهي

٠٠٠ الطعوم

٢٢٢ النوع الخامس المشمومات وهي

الروائح

٢٢٢ القسم الثاني في الكيفيات النفسانية

ومنها الادراك وفيه مباحث

٠٠٠ المبحث الاول لاخفاء انا اذا دركنا

٠٠٠ شيئا آه

٢٢٩ المبحث الثاني انواع الادراك اربعة

٠٠٠ احساس ونخيل وتوهم وتعقل

٢٣١ المبحث الثالث العلم ينقسم الى قديم

٠٠٠ وحادث

٢٣٢ المبحث الرابع قبل لاخلاف في جواز

٠٠٠ انقلاب النظري ضروريا

٢٣٤ المبحث الخامس هل يتعدد العلم

٠٠٠ الحادث بعدد المعلوم

٢٣٥ المبحث السادس محل العلم هو القلب

٢٣٥ المبحث السابع العقل الذي هو مناط

٠٠٠ التكليف

٢٣٦ ومنها الارادة وفيها بمحان المبحث

٠٠٠ الاول الاشبه ان معناها آه

٢٣٧ المبحث الثاني ارادة الشيء عند

٠٠٠ الشيخ كراهة ضده

٢٣٨ ومنها القدرة وبيانها في مباحث

المبحث الاول القوة آه

- ٣٥٠ القسم الثاني في البسائط العنصرية
وفيه مباحث البحث الاول لما وجدوا
الاجسام العنصرية
- ٣٥٢ البحث الثاني كل من الاربعة ينقلب
الى المجاور بخلق صورة وايس اخرى
- ٣٥٣ البحث الثالث النار طبقة واحدة
- ٣٥٦ القسم الثالث في المركبات التي
لامزاج لها وهي انواع النوع
الاول ما يحدث فوق الارض
- ٣٥٩ النوع الثاني ما يحدث على الارض
- ٣٥٩ النوع الثالث ما يحدث في الارض
- ٣٦١ القسم الرابع في المركبات لها مزاج
وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة
ففي المزاج
- ٣٦٦ ثم المزاج ان كان من قوى متساوية
المقادير فمتدل
- ٣٧٠ واختلفوا في اعدل البقاع
- ٣٧٣ البحث الاول المعدني اما ذائب مع
الانطراق
- ٣٧٥ ومرجع المعدنيات الى الابحرة
والادخنة وتكون البعض بالتصعيد
- ٣٧٥ (خاتمة) الاجسام تتفاوت في الثقل
- م
- يتعلق بها على الاجال وفيه مباحث
البحث الاول الجسم
٢٩٢ البحث الثاني الجسم البسيط قابل
للانقسام
- ٢٩٣ البحث الثالث في احتجاج الفريقين
- ٣١٠ البحث الرابع في تغاير المذاهب
- ٣١٧ البحث الخامس في احكام الاجسام
- ٣٢٥ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة اليه
نهاية
- ٣٣٤ الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام
على التفصيل والكلام مرتب على
اربعة اقسام
- ٣٣٥ القسم الاول في البسائط الفلكية
وفيه مباحث البحث الاول في اثبات
المحدد
- ٣٣٧ البحث الثاني زعموا ان المحدد تاسع
الافلاك
- ٣٤١ البحث الثالث ست دائرة متقاطعة
- ٣٤٧ البحث الرابع توهموا لكل موضع
من الارض دائرة على القلك فاصلة
- ٣٥٠ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر
دلالة ما فيها من العجائب على القدرة
البالغة

فهرست الجلد الثاني من شرح المقاصد

- ٠٢ البحث الثاني لما اشتمل النبات على زيادة
٠٠ اعتدال شارك الحيوان
٠٤ ولا حصر لمراتب الهضم
٠٨ ومنها المتولدة
١٣ البحث الثالث اختص الحيوان لزيادة
٠٠ اعتداله
١٤ واما الحواس الظاهرة فبها لمس
١٩ والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع
٢٢ واما الحواس الباطنة فبها لمس
٠٠ المشترك
٢٥ (حاتمة) مقدم البطن الاول من
٠٠ الدماغ
٢٦ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات
٠٠ وفيها فصلان الفصل الاول في
٠٠ النفس وفيه مباحث البحث الاول
٠٠ انها تنقسم الى فلكية وانسانية
٣٥ البحث الثاني النفوس متماثلة لوحدة
٠٠ حدها
٤٠ البحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة
٠٠ النفس للبدن
٤١ البحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا
٠٠ النفس
٤٣ البحث الخامس قوة النفس باعتبار
٠٠ تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى
٠٠ عقلا نظريا
٤٦ البحث السادس قديشاهد من النفوس
٠٠ الانسانية غرائب افعال و ادراكات
٤٩ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث
٠٠ البحث الاول في اثباته وفيه وجوه
٠٠ الاول اول مخلوقات يلزم ان يوجد
٠٠ وحده
٥١ البحث الثاني في احوالها
٥٣ البحث الثالث في الملائكة والجن
٠٠ والشياطين
٥٧ المقصد الخامس في الالهيات وفيه
٠٠ فصول الفصل الاول في الذات وفيه
٠٠ مباحث البحث الاول في اثباته وفيه
٠٠ طريقان
٥٩ البحث الثاني لما كان الظاهر في نظر
٠٠ الكل هو عالم الاجسام
٦٠ البحث الثالث ذات الواجب بخالف
٠٠ الممكنات
٦٠ البحث الرابع لما كان الواجب ما يستمع
٠٠ عدمه
٦١ الفصل الثاني في التنزيهات وفيه
٠٠ مباحث البحث الاول في التوحيد
٦٤ (حاتمة) لم يخل بالتوحيد القول
٠٠ يقدم الصفات
٦٥ البحث الثاني انه تعالى ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض
٦٨ البحث الثالث في انه لا يتحد بغيره
٦٩ قال القول بالحلول او الاتحاد محكي
عن النصاري
٧٠ البحث الرابع في امتناع اتصافه
بالحادث
٧٢ الفصل الثالث في الصفات الوجودية
وفيها مباحث البحث الاول صفاته
زئدة على الذات
٧٥ قال تمسك المخالفون بوجوه الاول

- ان الكل مستند اليه
 ٠٧٩ المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه
 ٠٠٠ من الفعل والترك وصحتهما عنه
 ٠٨٤ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
 ٠٨٧ قال المبحث الثالث في انه عالم امامنا
 ٠٠٠ فلانه صانع للعالم
 ٠٩٠ (خاتمة) علمه لا يتأهي ومحيط بما
 ٠٠٠ لا يتأهي
 ٠٩٤ المبحث الرابع في انه تعالى مر يد
 ٠٠٠ انفةوا على ذلك
 ٠٩٧ المبحث الخامس في انه سميع بصير
 ٠٠٠ شهدت الكتب الآلهية
 ٠٩٩ المبحث السادس في انه تعالى متكلم
 نوازل القول بذلك عن الانبياء
 ١٠٦ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازلي
 واحد
 ١٠٦ المبحث السابع في صفات اختلف فيها
 ١٠٨ قال ومنها التكوين ائنه بعض
 الفقهاء نمسك بانه خالق اجاعا
 ١١١ الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان
 المبحث الاول في رؤيته وذهب اهل
 الحق
 ١١٧ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره
 ١٢٣ المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى
 ١٢٥ الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث
 المبحث الاول فعل العبد واقع بقدره
 الله تعالى واما للعبد الكسب
 ١٢٢ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها
 ما ورد في معرض المدح
 ١٣٥ واما المعتزلة فذهبوا من ادعى الضرورة
 ١٤٠ واما السمعيات فكثيرة جدا
- ١٤١ (خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح
 ١٤٢ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
 ١٤٣ ثم لاختلاف في ذم القدرة
 ١٤٥ المبحث الثاني في عموم ارادته
 ١٤٨ المبحث الثالث لاحكام للعقل بالحسن
 والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
 ١٥١ قال وتمسكوا بوجوه الاول ان
 حسن الاحسان وفتح العدوان ما
 لا يشك فيه عاقل
 ١٥٣ المبحث الرابع لا يفتح من الله تعالى
 ١٥٨ الفصل السادس في تفاريع الافعال
 وفيه مباحث المبحث الاول الهدى
 قد يراد به الامتداد
 ١٥٩ المبحث الثاني اللطف والتوفيق
 ١٦٠ المبحث الثالث الاجل الوقت
 ١٦٢ المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله
 تعالى الى الحيوان فانفع به
 ١٦٢ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع
 به الشيء
 ١٦٣ المبحث السادس ذهب المعتزلة الى
 انه يجب على الله تعالى امور الاول
 اللطف
 ١٦٨ الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيه
 مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ
 الموضوع والمسمى هو المعنى
 الموضوع له
 ١٧١ المبحث الثاني اسماء الله تعالى توفيقية
 خلافا للمعتزلة
 ١٧٢ المبحث الثالث مدلول الاسم قد
 يكون نفس الذات
 ١٧٣ المقصد السادس في السمعيات وفيه

- فصول الفصل الاول في النبوة وفيه
مباحث المبحث الاول النبي انسان
بعنه الله تعالى
- ١٧٥ المبحث الثاني المعجزة امر خارق
للعادة مقرون بالتحدى
- ١٨٠ المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان
يحتاج في تربيته الى اجتماع مع بني نوعه
- ١٨٣ المبحث الرابع محمد رسول الله
واما النوع الثاني فن الماضية قصص
الانبياء وغيرهم
- ١٨٧ واما النوع الثالث فكان نور الذي
كان ينقل في آتاه
- ١٩١ المبحث الخامس قد دلت النصوص
وانعقد الاجماع على انه مبعوث
الى الناس كافة
- ١٩٣ المبحث السادس الانبياء معصومون
عما ينافي مقتضى المعجزة
- ١٩٨ المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
- ٢٠١ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة
والقاضي والحلي منا بوجوه
- ٢٠٣ المبحث الثامن الولي هو العارف بالله
تعالى
- ٢٠٦ المبحث التاسع السحر اظهر امر
خارق للعادة بباشرة اعمال مخصوص
- ٢٠٧ الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث
المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم
خلافا للفلاسفة
- ٢١٠ المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد
- ٢١٥ المبحث الثالث اختلف القائلون
بجدة فناء الجسم
- ٢١٥ المبحث الرابع واختلفوا في ان
- الحشر ايجاد بعد الفناء
- ٢١٨ المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان
الآن
- ٢٢٠ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه
حق
- ٢٢٢ المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب
والسنة من المحاسبة واهوالها
- ٢٢٣ المبحث الثامن ذهب المحققون من
الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من
تفاصيل احوال الجنة والنار
- ٢٢٥ المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب
عدل
- ٢٢٨ المبحث العاشر لا خلاف في خلود
من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود
الكافر عنادا او اعتقادا في النار
- ٢٣١ المبحث الحادي عشر المؤمن اذا
خلط الحسنات بالسينات فعندنا في الجنة
ولو بعد النار
- ٢٣٥ المبحث الثاني عشر انفتحت الامة على
العفو عن الصغار مطلقا
- ٢٣٩ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا
الشفاعة لاهل الكبار
- ٢٤١ المبحث الرابع عشر في التوبة
- ٢٤٢ وهي واجبة عندنا سيما
- ٢٤٥ المبحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب
والسنة والاجماع على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٢٤٦ الفصل الثالث في الاسماء والاحكام
وفيه مباحث المبحث الاول الايمان
في اللغة التصديق
- ٢٤٩ قال لنا مقامات الاول انه فعل القلب

- ٢٥٠ المقام الثاني ان الايمان في الشرع
 لم ينقل الى غير معنى التصديق
 ٢٥٥ المقام الثالث ان الاعمال غير داخله
 في حقيقة الايمان
 ٢٥٧ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا
 مؤمن
 ٢٥٩ البحث الثاني في الاسلام الجمهور
 على ان الاسلام والايمان واحد
 ٢٦١ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
 ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور
 ٢٦٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستثناء
 في الايمان
 ٢٦٤ البحث الخامس الجمهور على صحة
 ايمان المقلد
 ٢٦٧ البحث السادس الكفر عدم الايمان
 عما من شأنه
 ٢٦٩ البحث السابع في حكم مخالف الحق
 من اهل القبلة
 ٢٧٠ البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والفاسق
 ٢٧١ الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة
 عامة
 ٢٧٣ وفيه مباحث البحث الاول في نصب
 الامام
 ٢٧٧ البحث الثاني التكليف والحريية
 والذكورة
 ٢٨١ البحث الثالث في طريق ثبوتها
 ٢٨٣ البحث الرابع الجمهور على انه صلى
 الله تعالى عليه وسلم ينص على امام
 ٢٨٥ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه
 ٢٨٧ اجبت الشيعة بوجوه
 ٢٩٤ وامر عمر رضي الله تعالى عنه
 وولي عثمان
 ٢٩٥ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امر عمر
 وفوض الامر اليه
 ٢٩٨ البحث السادس الافضلية بترتيب
 الخلافة
 ٢٩٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
 ٣٠٢ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
 الزهراء سيدة نساء العالمين
 ٣٠٣ البحث السابع اتفق اهل الحق
 على وجوب تعظيم الصحابة
 قد وردت الاحاديث الصحيحة في
 ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله
 عنها

(الجلد الاول من شرح المقاصد)

(مقاصد في علم الكلام)

للعامة اسعد الدين عمر التفتازاني

اوله جدا من تفوح نفحات الامكان الخ

رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨٤

بمقتضاه عليه شرح جامع اورد في شرحه مغالطة

الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية

مولانا علي القساري وعليه حاشية للمولى الياس ابن ابراهيم

السينابي قال صاحب الشفايق وهي لطيفة جدا رأيتها

بخطه وعليه تعليقه للمولى احمد بن موسى الخيال

ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى

مصليح الدين المعروف بحسام زاده

كتب حاشية عليه ذكره المجدي

واختصره الشيخ محمد بن

محمد الايجي سماه مقاصد

المقاصد

(من اسامي الكتب)

معارف نظارت جليله سي رخصتيله طبع اولتمشدر

صحاف چارشو سنده (بوسنوي الحاج محرم افنديك) دكاننده

فروخت اولنوز



شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدك يا من بيده ملكوت كل شيء * وبه اعتضاده * ومن عنده ابتداء كل حي واليه
معاذه * تنلى من اوراق الاطباق آيات توحيديه ونحميده * ونجلى في الآفاق والانفس
شواهد تقديسه ونجميده * مائسة في الاكوان من ورقة الانعما حكيمته الباهرة *
ولا توجد في الامكان من طبقة الاشملها قدرته القاهرة * تقدر عن الامثال والاكفاء
ذاته الاحديية * وتنزه عن لزوال والفساد صفاته الازلية والابدية * سجدت امرؤ
جلاله جباه الاجرام العلوية * ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية * ونشكر
على ما علمنا من قواعد العقائد الدينية * وخولنا من عوارف المعارف اليقينية *
وهديت اليه من طريق النجاة وسبل الرشاد * ودلتنا على من سن الاستقامة ونهج السداد *
ونصلى على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق * المبعوث رحمة الخلائق * ارسلته
حين درست اعلام الهدى * وظهرت اعلام الردى * وانطس منهمج الحق وعفا *
واشرقت مصابيح الصدق على الانطفاء * فاعلى من الدين معالمه * ومن اليقين
مراسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دايته * واقام للحق حجته * وانار
للشريع محجته * حتى انشرح الصدور بنور اليقينات * وانزع عن القلوب صدأ
الشبهات * واشرق وجه الايام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * باوثق
عصام ماله من انقصام * وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وخلفاء اليقين * مصابيح الامم
ومفاتيح الكرم * وكنوز العلم ورموز الحكمة * رؤساء حضائر القدس * وعظما
بقاع الانس * قدصعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار * ونوروا سبع طرائق بانوار
الآثار * وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب * وسارعوا الى

اليقين فصر فواعته العوادي والخطوب * فابتسم نعر الاسلام وانتظم امر المسلمين *
 وانضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين (و بعد) فقد كنت في ابان الامر *
 وعنفوان العمر * اذ العيش غض والشباب يمانه * وغضن الحدائث على ثمانه * وبدور
 الامال طالعة مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة
 الاكتاف والعرضات * ورباض العلم مطورة الاكام والزهرات * اسرح النظر
 في العلوم طالبا لازهارها وانوارها * واسرح الكتب من القنون كسفنا لاستارها
 عن اسرارها * برد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى
 اقباس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم يانا بذلتنا قوانا لاكتساب الدقائق *
 وقتلتنا نهانا في طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع
 والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه *
 واهم ما تناخ مطا بالطلب لديه * لكونه اوثق العلوم بديانا * واصدقها تبيانا *
 واكرمها نتاجا * وانورها سر اجا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها محجة وسبيلا *
 حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنبه * والتمسوا مصابحا على قبابه *
 ومفتاحا الى قبح باه * فافتتحت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من ايساب النوائب *
 وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفصة من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف
 مختصر موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر افراء ودرر الفوائد * وشرحه يتضمن
 بسط موجزه * وحل ملفزه * وتفصيل مجمله * وتبين معضله * مع تحقيق المقاصد
 وفق ما يرتاد * وتدقيق المعاهد فوق ما يعتاد * ونحرير المسائل بحسب ما يراد ولايزاد *
 وتقرير للدلائل بحيث لا يصاد ولا يصاد * بالقفاظ تنفتح بها الآذان وتشرح
 الصدور * وتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور * ومعان تهال بها وجوه
 الاوراق وتبسم نفور السطور * وتلا لأ خلال الكلام كانها نور على نور * باذلا
 الجهد في ابراد مباحث قلت عنابة المتأخرين بها من المتكلمين * وقد باغ في الاعتناء بها
 المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعيات التي هي المطب الاعلى * والمقصد الاقصى *
 في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين
 حررت بعضا من الكتاب * وبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب *
 وتداولته ابدي اولى الاسباب * واحاط به طلبه كل طالب * وناط به رغبته كل
 راغب * وعشاضوه ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطفقوا يتمدحون
 ويقترجون * وزناد الازدياد بقتد جون * وانا اصرف جهدي والمراد بنصرف *
 والمقصود بتقاسع عن الحصول ويحرف * والايام محول ومحجز * ونعمد ولا تجز *
 والدهر يشكي وبكي * والعقل يضحك وبكي * العجب من تقاصر همم الرجال
 وفسادها * وزاجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعضع نبيان الحق وتداعي

اقامة للعبع وازالة
لشبهات صاحب
الملة الفاهرة والحكمة
الباهرة محمد خاتم
رسله وانبيائه وعلى
العترة الطاهرة
والانجم لزهرة من الله
واصحابه وخلفائه
وحلفائه واسلم تسليما
معاشر الاذكياء من
اخواني في الدين
واعواني على نيل
اليقين اعتصموا بمجبل
الله المتين تصعدوا
افق الحق المبين
واستقيموا كما امرتم
على الامم الميثة اتصلوا
الى ظل ظليل ولا تتبعوا
خطوات الاهواء
ففضلوا عن سواء
السبل وها انا التي
اليكم في هذا المختصر
من مقاصد الكلام
غررما لتحمته العقول
ومخضته الافهام
واملى عليكم في نهيد
قواعد عقائد الاسلام
ما يطاع بكم من عرفها

(بسم الله الرحمن الرحيم) * تحدا لمن تفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوار
آثار كرمه وجوده اشرف في ظلم الحدوث اواع قد كبرياءه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسما
واصلى على من ارسله بالنور الساطع ايضا حال النهج وافصاحا * ٤ * عن البيئات وابتهته بالامر الصادق

اركانه * وتزعزع شان الباطل وتمادي طغيانه * وتطاول ايام كلمها غضب وعتب *
وعلى الابواب عول والى * تجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد *
لاقي انقول امكان وللتحصيل تأييد * ولاقي قوس الرماء مززع ولسهم النضال تسديد *
وهلم جرا الى ان رماني زمانى * وبلاني من الحوادث بما بلاني * وحالت الاحوال
دون الامان بل الامانى * واصبح شانى * ان يفيض غروب شانى تناء بنى الاوطان
والاوطار * وترامت بنى الاقطار والاسفار * فامسى احوال تشيب النواصي * واهوال
تذيب الروامى * اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص مددها * وانتقاص
مددها * ماتكاد الانفاس له تنقطع * والجبال تنصدع * وقدم ملكتها وحشة المضياح *
وخبرة المزياع * ووقفت على نوبة الوداع * لا طول ولايفاع ولارسوم ولارباع *
كناويث نشرماطويت * وتصديت لانعامه اوتميت * عرض من الموانع والقواطع
وحدث من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه * وتصدا به مرآة
فكره وعقله * ويزول ياد ونهاريق خاطره وناظره * وينهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركنى نعمة من ربي * وتماسك بنى عودة من فهمى ولى * فاقبلت
على اتمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فحيا بحمد الله كثر امد فونا
من جواهر الفوائد * وبجرا مشحونا بنفائس الفرائد * في لطائف طالما كانت مخزونة *
وعن الاضاعة مصونة * مع تنقيح للكلام وتوضيح للامام * بتقريرات ترتاح لها
نفوس المحصلين * ويزاح منهاشبه المبتلين * وتضحى انوارها في قلوب الطالبين *
وتطلع زبرانها على افئدة الحاسدين * لا يعقل بيناتها الا العالمون * ولا يجحد باياتها
الا القوم الظالمون * يهتر لها علماء البلاد * في كل ناد * ولا يفض منها الا كل هائم
في واد * من يهد الله فهو المهتدى ومن يضله فإله من هاد * واذا قرع سمعك
ما لم تسمع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة المتأملين * لعلاك تطاع بومبض برق
الهي * وتألقي نور رباني * من شاطى الوادى الامن في البقعة المباركة على برهان له
جلي * اويان من آخرين واضح مخفى * والله سبحانه ولى الاعانة والتوفيق * وبحقيق
آمال المؤمنين حقيق (قال وربته على ستة مقاصد) اقول اعلم ان للانسان قوة نظرية
كالمعرفة الحقائق كما هي وعملية كالمعرفة القياس بالامور على ما ينبغي تحصيل السعادة
الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين
وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداية وفي الفلسفة

احسن مستقر ومقام نازقا علالة الجسد في نيل منازل التحقيق في التوحيد وناقضا بحاجة الرد عن ذبل (هوا
دلائل القديس والتجديد نارا فصوص نصوص حتى ما يعقلها الاعلمون وناصبا رايات البت صدق لا يجحد
الاقوم الظالمون لعلمكم اذا حصتم من محصل كلامي على اواع الاسرار واشرفقت على بصابركم من مطال

طواع الانوار لا تفنون
عندتها جم الآراء
صحائف شكوك
تنشرها اقوام ولا
تفنون حين تصادم
الاهواء، موافق
الظنون والاوهام
بل تراون من مقاصدكم
اهلة البجاح وادلة
الفلاح وتنادون فيما
بينكم ان اطلقوا المصباح
فقد طلع الصباح
والى الله اتضرع في
ان يهديني سواء السبيل
وعليه اتوكل وهو
حسبي ونعم الوكيل
متن

٢ في المبادئ وفيه
فصول الفصل الاول
في المقدمات متن

هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية امانة لاعامة على تحصيل
الحكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظمة الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرايع
والاحكام فوق علم الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى
العلم المتعلق بامور تستغنى عن المادة في الوجود والتصوير جميعا وهو الالهى اوفى
التصور فقط وهو الرياضى او لا تستغنى اصلا وهو الطبيعى ولكل منها اقسام وفروع
كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار
اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات
من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن
ما اشار امير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام
المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من جهة النظر
والاعتبار حيث قال رحمه الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لمرسه وعلم من ابن وفي ابن
والى ابن فاقصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع
على ذلك من النبوة والمعاد وسائر الماسبيل للعقل باستقلاله وما يترب عليه اثبات ذلك
من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت
ابواب الكلام نجسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات
وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجرى مجرى السوابق لها تسمى بالمبادئ فرتبنا
الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام
فاما سمعيات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن
الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا مختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن
من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على
السابق في بعض البيانات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شئ من مباحث تأتى
في الآخر كسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات (قال المقصد
الاول ٢) اقول رتبته على ثلاثة فصول لان المبادئ منها ما راوا تصدير كل علم بها
كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسميها بالمقدمات وجعلتها في فصل ومنها
ما صدر وابتها علم الكلام خاصة بمباحث العلم والنظر لان محصيل العقائد بطريق
النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا
اوفى الالهيات خاصة بتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو البق بديسه
فجعلها في فصاين (قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول
الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصاف بها وقد يكون بصورها
وهو تصور لها كما يكره بتصريف الكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره
وان لم يتصفيه ولاخفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات

كثيرة يطلب حصولها باعيا نهيا بطريق النظر والاستدلال فاحتجج الى ما يفيد
تصورها بصورة اجالية تساويها صوتا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها
واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما كثر تركه
سيما في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير
ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهيم
من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت
الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقرب العهد بزمانه
وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلته الوقائع والاختلافات وسهولة المراعاة
الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وتزويدها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل
فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والثقات فاخذار باب النظر
والاستدلال في استنباط الاحكام وبدلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا
على تهديد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وراهنها وتدوين المسائل بالنتها
والشبه باجوابتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر
والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية
باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مساحته كانت مصدرة بقولهم الكلام
في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر
فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا
في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات فظهر انه العلم بالاقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العقائد الدينية
اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام
لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار
قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس مالهها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم بالاعتقادات وكذا اعتقادات المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء
الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن وسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم

بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
 العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق
 بهما بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على
 ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول الواقف انه
 علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد
 تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترتيب من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير
 بحيث يتمكن من الزام المعاندن او اتقانها واحكامها بحيث لا تنزلها شبه المبطلين
 وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله
 تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند
 الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لاقتفاء
 الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى
 العادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاوريا وان لم يبق الاقتدار دائما ولا خفاء
 في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جنسها الكلام
 فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل
 في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد اثبات بهذه
 الحينية بخلاف سائر العلوم ويترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به
 والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اراد ما يلزم معه الاقتدار
 في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع
 ان في اثبات المدخل اشعارا باليسيرة ولو قال يقتدر به واراد الاستعجاب العادي كما
 في اثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يخرج
 الى شيء من ذلك (قال وموضوعه المعلوم ٢) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز
 العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير العلم ببيان الموضوع
 افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا
 في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطالبة احاطة بهما اجالا بحيث اذا قصد تحصيل
 نفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة
 مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله
 وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو
 المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
 وبحسب احوالها المختصة واثبتوها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية مجموعلاتها
 اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد
 من تلك الاشياء بان تكون موضوعا عنها نفسها او جزاءه او نوعا منه او عرضا ذاتيا له

٢ من حيث يتعلق به
 اثباتها متن

علما خاصا بفرديات تدوين و التسمية و التعليم نظرا الى ما تلك الطائفة على كثرتها
 و اختلاف مجملاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه
 المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة و الغاية و نحوهما و يؤخذ لها من بعض
 تلك الجهات ما يفيد تصورها اجالا و من حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل
 على حقيقة مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا
 او علم بقوا عد كذا و الا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا
 او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا
 الى ذاتها و ان عرضت لها جهات اخر كالعرف و الغاية فانه لاعمى ليكون هذا
 علما و ذلك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شىء و ذلك عن احوال شىء آخر
 متساوية بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم فى انفسها و بالنظر الى ذواتها
 لا بحسب الموضوع و ان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات و الغايات
 و نحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم و تمايزها و تمايزها ايضا بحسب الموضوع
 بمعنى ان موضوع احد العليين ان كان مساويا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان
 متباينان على الاطلاق و ان كان اعم منه فالعلمان متداخلان و ان كان موضوعهما
 شىئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين فى جنس او غيره فالعلمان
 متساويان على تفاصيل ذكرت فى موضعها و بالجملة فقد اطلقوا على امتناع ان يكون
 شىء واحد موضوعا لعلين من غير اعتبار تمايز بان يؤخذ فى احدهما مطلقا و فى الاخر
 مقيدا او يؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر و امتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين
 من غير اعتبار اتحادهما فى جنس او غاية او غيرهما اذ لاعمى لان اتحاد العلم و اختلافه بدون
 ذلك لا يقال العلم مختلف باختلاف المعلوم اعنى المسائل و هى كما يختلف باختلاف الموضوع
 فكذا يختلف باختلاف المحمول فلم يجهل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض
 من الاعراض الذاتية علما و من بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء
 على كون الموضوع بمنزلة المادة و هى مأخذ الجنس و الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
 و هى مأخذ للفصل الذى به كمال التمييز لانا نقول حينئذ لا ينضب امر الاتحاد
 و الاختلاف و يكون كل علم علما و ما جرة ضرورة استتماله على انواع جرة من الاعراض
 الذاتية مثلا يكون الحساب علما و ما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج و الفرد
 و زوج الزوج و زوج الفرد الى غير ذلك و كذا سائر العلوم و اللفظ انما نشأ من
 عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما و بين
 العلم بمعنى حصول الصورة و لو اريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة و ايضا معنى
 الاتحاد و الاختلاف و ما يتبعه من التباين و التناسب و التداخل يجب ان يكون امرا
 معيننا او معيننا و ذلك هو الموضوع اذ لا ينضب للاعراض الذاتية و لا يحصر بل لكل

احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بحقيقةها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في
 صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود
 الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلام
 الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام
 ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولاخفاء في ان المسائل مادة له
 ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
 فان قلت اشترطت اشارة موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر
 اتحاد العلم واختلافه اذ فلما تخلو موضوعا العيين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله
 الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس
 هو الكمية لا يجعل علما واحدا بل عيين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث
 عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر
 ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشارك كها في ذلك فالعلم واحد والافتقار الا ترى
 ان الحساب والهندسة لا ينظر ان في الزمان الذي هو من انواع الكمية والى هذا يشير
 كلام الشفاء ان كلاما من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما
 يمرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
 ينظر ان فيهما من جهة ماهوكم لكان موضوع كل منهما الكمية او كان العيان علما واحدا
 ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تمبرا عن الفلسفة الاولى
 فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم
 على حدة و بكونه من مبادئ التصورية فاوجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية
 ذات الموضوع كاعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف
 يطلب ثبوت شيء له وتصوره من المبادئ التصورية والتصديق بموضوعيته من
 المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية في
 صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يجعلوا
 التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصور من المبادئ
 التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تألف قياسات العلم وانما لم يجعل
 التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو ثمرة
 اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه
 الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجالا
 من سوابق العلم وتحققا من لواحقه و ينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في
 الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كافي الفقه والاصول وقد
 لا يظهر الابتكاف كافي بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع

واصطلاحات وتبنيات متعلقة بأمر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض
 ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطينا بابراد هذه المباحث مع انها في نظر
 صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت اليها بعد انعدام قواعد الصناعات
 الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث
 يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة
 والقدرة والارادة وغيرها وحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب
 من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا
 يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم
 الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اؤثر على الموجود ليصح على رأى من
 لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بمحصل الصورة في العقل ويرى مباحث
 المعلوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان ار يد بالمعلوم او الموجود مفهوم فكثير
 من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان ار يد معروضه فاعم
 كروية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك والاختلاف في ان الاخص
 لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة
 الكيم لا يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه
 قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ايس بالنظر الى
 موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد
 لا يخلو عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج
 مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كساواة
 زوايا الثلاث لثلاثين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه
 كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكيم مأخوذا في حدها ثم انهما
 قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون
 اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج (قال ومسائلة القضايا النظرية
 الشرعية الاعتقادية) اقول قد يحمل من مقدمات العلم تصور مسائلة اجالا لافادته
 زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل
 والمطاب العملية بل لالمعنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد
 في المسائل الحكم البديهي لبيان لميته وهو من هذه الخبيثة كسبي لابيدهي وقد يحمل
 الصناعة عبارة عن عدة او ضاع واصطلاحات واحكام بينة تفتقر الى تبنيه هي
 مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن
 عليها في العلم ان لم تكن بينة (قال وغايته) ما يتأدى اليه الشيء ويرتب عليه يسمى
 من هذه الخبيثة غاية ومن حيث يطلب بالفعل عرضا ثم ان كان مما يشوقه الكل طبعا

٢ عملية الايمان بالايقان
 ومنفعته الفور بنظام
 المعاش ونجاة المعاد
 من

بسمي منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون
 نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير
 الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزله شبه الباطلين ومنفعته
 في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء
 النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر
 وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لماتين ان موضوعه اعلى
 الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج
 اليه وابناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقه براهينه لكونها يقينيات تطابق
 عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل
 عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقايد
 المبشرين والتوريط في اودية الضلال بترزين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون) ٤
 اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافضة على انتظام الكلام في بيان
 الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود
 بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر
 في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض
 والعرض الى ما يشترط فيه الحيوية كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم
 ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجمادى وبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
 وينظر في القديم فيبين انه لا يتكرر ولا يتركب وانه تغير عن المحدث بصفات تجب له
 وامور تمنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع وبين ان اصل
 الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فينتقل بجوازه الى المحدث وانه قادر على بعث
 الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحيث انتهى تصرف
 العقل وياخذ في التلويح من النبي عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله
 تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود
 بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بحيثية كونه
 متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه
 انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة السمتة بالدين والملة والقواعد
 المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجودا للكثير وكون
 الملاك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وقانيا بعد الوجود الى غير ذلك
 من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل
 في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما اجارية
 على قواعدهما على ما هو معنى اتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام

٤١ على ان موضوعه
 الموجود من حيث
 هو وتغير عن الالهي
 يكون البحث فيه على
 قانون الاسلام اى
 ما علم قطعا من الدين
 كصدور الكثرة عن
 الواحد وزول الملاك
 من السماء وكون
 العالم محفوقا بالعدم
 والفناء الى غير ذلك
 مما تجزم به الملة دون
 الفلسفة لا ما هو الحق
 ولو ادعا لتشاركه
 الفلسفة في الكلام
 المخالف متن

٢ قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم
والحال قلنا مباد ولو احيى ولو سلم فتنى الذهني رأى البعض متى ﴿ ١٢ ﴾

٣ موضوعه ذات
الله تعالى وحده
او مع ذات الممكنات
من حيث استنادها
اليه لما انه يبحث
عن ذلك ولهذا
يعرف بالعلم الباحث
عن احوال اصانع
من صفاته الثبوتية
والسلبية وافعله
المتعلقة بامر الدنيا
والآخرة او عن
احوال الواجب
واحوال الممكنات في
المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام فان قيل
قد يبحث في الامور
العامة والجواهر
والاعراض عن
احوال الممكنات
لاعلى وجه الاستناد
قلنا على سبيل
الاستطراد للتكميل
او الحكاية للترفيف
او المتدانية من التحقيق
والافه من فضول
الكلام فان قيل
مباديه يجب ان تكون
بينة بنفسها اذ ليس

اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله
ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لان يكون جميع المباحث
حقة في نفس الامر متسبة الى الاسلام بالتحقيق والمانصدق التعريف على كلام المجسمة
والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراه وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام
ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع
لم يصلح هذا القيد لتبديل الكلام عن غيره لانه ليس لازما بل اذ كل من المتكلم وغيره يدعي
حقية مقوله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه
كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتغير الكلام بهذا
القيد عن الالهى لاشتراكهما في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في الموافق
على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال
ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له
اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم
الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب اما لان سلم كون هذه المباحث
من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحسب المعدوم
والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود وتتميمه بالاعتراض لما يقابله لا يقال
بحسب اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا
لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد
ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده
وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيًا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرًا
او عرضا الى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر
والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح
بذلك كلامهم ومن لم يقل فعلية العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب
القاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه
بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالمبحث عن النبوات
وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث
عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة

(وتبعه)
فوقه علم شرعي قلنا قديين
مبادى العلم فيه اوفى علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادى الشرعي في غير الشرعي كالاصول في العربية

وتبعده صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات
الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى
من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى
وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال
هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام والافلامعنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله
تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية
والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو
الذات من حيث هي ولا يبحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب
ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل
لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما
وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور
العامّة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لان حيث استنادها الى الواجب
قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع
المطلوب ماله نوع تعلق به من الوراثة والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كبحا
المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية للكلام
المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علّة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة
او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف
بيانه على ما ليس بينه كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا
وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى
والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يتفرق الى البيان ويثبت
بالبرهان لان مبادئ العلم انما يتبين في علم اعلى منه وايس في العلوم الشرعية ما هو اعلى
من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدبته لا تكون الاينة
بنفسها قلنا ما بين فيه مبادئ العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى ولان يكون
علما شرعيا لا يطابق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه
وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفا وغيره ان مبادئ العلم قد تكون اينة
بنفسها فلا يتبين في علم اصلا وقد تكون غير اينة فتبين في علم اعلى بجلالة محله عن ان
يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ
الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لدنو شأنه عن ان يبين في ذلك

العلم كاستناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الالهى
 لايات الهولي والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لتلازم
 الدور وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين
 بمسئلة تتوقف عليه لتلا دور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كأكثر مسائل
 الهندسة وكنكون الامر للوجوب فإنه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب
 القياس تمسك بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحسب
 عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فأنحن فيه اعنى البحث
 عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم
 ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم
 يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق
 وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال
 الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
 عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات
 التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكمه فيضا منها عن تأثر قدرة الله
 تعالى وذلك انما يكون حاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة
 حاجتها اليه (قال واعترض ٢) اقول لما كان من الباحث الحكيمه ما لا يقدح في العقائد
 الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام
 افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به في التفصي عن المضايق والافلازاع
 في ان اصل الكلام لا يتجسس ومباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد
 وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع
 الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك
 لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي
 الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية
 لشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولاخفا، في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم
 ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على
 وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط
 في الكل او بوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى
 دون الكلام ظاهر الفساد والالكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها
 ومعنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بأنه جاز ههنا اثبات الموضوع
 في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف
 سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعا انها الامر مبان وكان هذا مراد من قال

٢ بان اثبات الصانع
 من اعلى مطالب
 الكلام وموضوع
 العلم لا يبين فيه بل فيما
 فوقه حتى ينتهي الى
 ما موضوعه بين
 الوجود كالموجود
 من حيث هو متى

الدور ولان علم كل
 احد بوجوده يدهى
 وهو مسبوق بمطلق
 العلم فهو اولى بالبداهة
 ورد بالفرق بين تصور
 العلم وحصوله فتصور
 العلم بتصور غيره
 وتصور الغير بحصوله
 فلا دور والبد يهى
 حصول العلم بوجوده
 وهذا لا يستدعى
 تصور العلم فضلا
 عن بدايته فان قيل
 الحصول في النفس هو
 العلم فلنا لامطلقا بل
 بوجود غير متأصل
 ومصدقه الا تصاف
 وعدمه كالكافر
 يتصف بالكفر ولا
 يتصوره و يتصور
 الايمان ولا يتصف به
 فان قيل حصول العلم
 بالغير يستلزم امكان
 العلم بانه عالم به وبفضي
 الى العلم بالمقيد قبل
 العلم بالمطلق وايضا
 العلم بانه عالم بوجوده
 يدهى لا يقتصر الى
 نظر اصلا وفيه
 المطلوب فلنا لوسم
 فاللازم التصور
 بوجه ما متن

موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود
 والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا
 لا يصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله
 زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا فلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره
 فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب
 فيتم الجواب او لا فيسقط اصل الاعتراض الثاني لاعلم شرعى فوجه بين فيه موضوعه
 فلا بد من بيان فيه وفيه نظر اما اول فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون
 معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو
 للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم
 والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيسان وجود
 شئ من الممكنات مسألة في شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده
 في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير انه لا يثبت في العلم
 غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي
 يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يثبت قولهم لكل علم موضوع
 ومباد ومساثل على عمومته لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة
 وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو
 بتصاعد الموضوعات فلامعنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فيبني
 ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والافالالهى اعلى منه رتبة وان كان
 هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعى او مباديه لا يلزم
 ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه تعيينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام
 الى ان لوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها
 لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه يننا
 او مينا في صناعة اعلى وحينئذ توجه الاشكال بان يباه هناك لا يكون من الهلية المركبة
 وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود فلنا موضوع الصناعة
 الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
 اتسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية
 المركبة للاعم مثلا يبين في الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفي
 الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس ور عما يتنبه
 الفطن من هذا الكلام لئكة قاذحة في بعض ما سبق (قال الفصل الثاني في العلم ٩)
 ذهب الامام الرازى الى ان تصور العلم يدهى لوجهين الاول انه معلوم بمتبع اكتسابه
 اما العلمية فتحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما

ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم
 العلم بالغير لزم الدور فتمين طريق الضرورة وهو المط الثاني ان علم كل احد بوجوده
 بديهى اى حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم اتركبه منه
 ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل اولى بالبداهة فطلق العلم بديهى
 وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
 اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير
 لا يتوقف على تصور ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد
 بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلبي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
 ايضا وعبارة الواقف ان الذى نحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامخ
 حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذى يراد حصوله
 بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامخ فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما
 هو على حصول العلم به اعنى علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على
 حصوله واما الثاني فلان البديهى لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
 العلم بذلك وهو لا يستدعى تصو العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له
 نفسا ولا يعلم حقيقةها فان قيل لا معنى للعلم الاوصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم
 من المعانى النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم لوجوده
 بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور العلم بديهيا وهو
 المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول
 مطلق العلم كان متوقفا على تصور وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعانى النفسية
 في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود والتأصل وذلك انصاف بها لا تصور لها
 وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصور
 لها لا انصاف بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الإنكار في نفسه وان لم يتصوره
 ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير انصاف به فحصول عين العلم بالشيء
 في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون
 انصافا بالعلم بل زبما يستلزمه نعم يكون ذلك انصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم
 حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان
 اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك
 الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول
 العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان
 المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهى وعلمه بوجوده
 علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة

ان يقال العلم بأنه علم تصديق و بدهته لا تستدعي بدهته تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق يدعي بمعنى انه لا يتوقف على كسب و نظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطاً وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبه والصبيان فلنا العلم بأنه علم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بأنه علم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخوله) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتماد الشيء على ماهو به ما يعلم به الشيء ما بوجب كون من قام به علما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام خلفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفي ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات والاختفاء في غيره عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتبين عنه بان الاعتقاد قد يبنى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبق عند اعتقاد انتفاء المتعلق لانه كشف و التحلل في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانبطاع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقائقها و ماهياتها على ماهى عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهم حقيقته وان ذلك ليس بعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لسدة وضوحه لالخفاء (قال ولا نزاع في اشتراك لفظه) لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معازنها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه و بعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة

٧ قبل خلفاءه والمحققون
 لوضوحه متن
 ٩ فقد يقال لطلاق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولا حد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب ولما يشتمل التصور والتصديق اليقين فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا يتجلى في غير اليقين او بصفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل التقيض والعاديات انما تحتمل التقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه مجال لذاته لا بمعنى تجوز العالم اياه حقيقة كافي الظن او حكما كما في اعتقاد المقلد متن

الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب
 وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فنشور
 فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر
 ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم
 ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن
 والجهل المركب والتقليد وسيجي بيان ذلك ومنها ما يشتمل تصور المطابق والتصديق
 اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها المذكور
 لمن قامت به اى صفة يتكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
 انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم
 ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد
 خرج الظن والجهل اذ لا يتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه صفة على القلب والتجلى
 انشراح وانحلال للعقدة (٢) صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة
 تستعقب تخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج
 مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه في الاعيان ومن جعله علما
 بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن
 والشك والوهيم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكك
 المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا
 التصور الغير المطابق كما اذا ارسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما
 المطابق فداخل لانه لا يقبض له بناء على ان في اخذ النقبض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى
 ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
 فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر بطرد التعريف اى جريته
 في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف
 الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا
 لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان
 المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك
 في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا سلم ومع
 احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى
 عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه وبدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم
 العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب
 ذهابا بان مخلوق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين او بان يسلب عن
 اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذي به يصير

ذهابا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب
 ان المراد بعدم احتمال التقيض في العلم هو عدم تجوز العالم اياه لاحقيقة ولا حكما اما
 في التصور فلعدم التقيض او لانه لا معنى لاحتمال التقيض بدون شأبة الحكم واما
 في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل لزوال اصلا والعاديات
 كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل التقيض بمعنى انه
 لو فرض وقوعه لم يلزمه منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها
 او لا وقوعها وذلك كما يحكمه بياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن
 ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال التقيض تجوز الخاتم اياه حقيقة وحالا
 كافي الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومالا كافي اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به
 الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد التقيض
 جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه
 لا يحتمل التقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما
 في العاديات (قال المبحث الثاني ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
 واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكر وانه
 لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب
 الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم و الى
 التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا يتناقض بالتقابل بحسب الصدق
 كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المفيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس يتم
 لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق
 هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم
 لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكنابي بان هذا هو المراد بالتصور
 الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو
 التصديق او لا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به
 من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيسد بالحكم على ما سبق
 الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه
 الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزا منه ثم انه
 كثير اما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة
 ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه
 نفس الحكم وانه نوع من العلم يتميز عن التصور بحقيقته لا بتعلقه بالانسية بخلاف
 التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد
 تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان

٩ العلم ان كان حكما
 اي اذعانوا قبول الانسبة
 فتصديق والافتصوير
 واختلافهما بالحقيقة
 لا بمجرد الاضافة
 متن

فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان
 النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكر ويدن على
 ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض عرض هو
 ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق
 هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
 والتكذيب بخالف ذلك وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية هو
 الصديق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم
 اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع (قوله والضرورة
 قاضية ٧) يعني ان كلاما من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا
 نجد في انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتنصور الملك
 والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتنصور الوجود والعدم
 والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون
 الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضرورى يا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند
 الجمهور من ان التصديق الضرورى مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر
 وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجودان والبعض نظرى
 بالضرورة ربما يوهم ان الثانى ليس بالوجودان لكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضى
 ابو بكر العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجهد الى الانفكاك عنه سبيلا
 وقيد بالمخلوق لان الضرورى والنظرى من اقسام العلم الحادث واعترض عليه
 بان النفس قد تنفك عن العلم الضرورى بان يزول بعد الحصول لطريان شئ من
 اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لا تنفك شرط من شرائطه مثل
 التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما
 يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك والانفكاك
 فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة
 بالقدرة بمعنى يفهم من قولنا يجهد فلان سبيلا الى كذا اولا يجهد انه يقتدر عليه ولا يقتدر
 والحاصل ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة
 على الفعل والترك كحركة المرعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
 للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم
 الحادث ومصرح في عبارة القاضى ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما
 لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم
 الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه
 بان المعبر في الضرورى نفي القدرة دائما وفي النظرى انما تنفى القدرة بعد الحصول

٧ بانقسام كل منهما
 الى النظرى والمفتقر
 الى النظر والضرورى
 المستغنى عنه وقد
 يفسر الضرورى
 بما يلزم نفس المخلوق
 لزوما لا يجهد الى
 الانفكاك عنه سبيلا
 اى لا يقدر على
 الانفكاك عنه اصلا
 فلا يرد زوال
 الضرورى بطريان
 ضده او عدم حصوله
 لفقد شرط ولازوم
 النظرى بعد الحصول
 من غير اقتدار على
 الانفكاك حينئذ
 لوجود الاقتدار قبل
 ذلك

(اذ قبله)

معلوم مطلقا فلا
 يطلب او مجهول
 مطلقا فلا يمكن التوجه
 اليه او معلوم من وجه
 دون وجه فلا يمكن
 طلب شيء من وجهه
 بخلاف التصديق
 فانه يطلب بمحصل
 تصوراته وورد بان العلم
 ببعض جهات المجهول
 كاف في التوجه اليه
 واما من جهة الكسب
 فلاه اما جميع الاجزاء
 وهو نفسه او بعضها
 وفيه نعرف بالخارج
 او خارج وهو يتوقف
 على العلم بالاختصاص
 المتوقف على تصوره
 وتصور ما عداه
 تفصيلا وورد بان مجموع
 تصورات الاجزاء
 والكسب تصور
 مجموعها واثار الكسب
 في استحضارها مجموعة
 مرتبة فهي من حيث
 تعلق التصورات بها
 حد ومن حيث تعلق
 تصور واحد بها
 محدود ولشدة اتصال
 الاعتبار بقديتوهم
 اتحادها وانما التحد
 مجموع الاجزاء والماهية

اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكتب وعلى الانفكاك بان لا يكتب فان قيل سلنا
 ان مراد القاضى نفي الاقدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك
 سواء كان مقدورا او غير مقدور يتنافى بالزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت وامتناع
 الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسير الاول وفسر النظرى بما يتضمنه
 النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط
 ولم يقل ما يوجب له ما يوجب من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب
 ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما
 يحدث حينئذ من اللذة او الالم ولو قال ما يفيد النظر الصحيح و اراد الاستعاب العادى
 لكان اظهر والكسبي يقابل الضرورى ويرادف النظرى فين يجعل طريق
 الاكتساب هو النظر لا غير واما فين يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله
 مشتقاً على النظر فالكسبي اعم من النظرى ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف
 الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل
 بباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضرورى لما يقابله ويخص
 الكسبي النظرى باسم الاستدلالى (قال واختار الامام ٢) اقول اختار الامام الرازى
 ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب ممنوع من جهة المكتسب
 اعنى المظ والكسب اعنى طريق اكتسابه اما الاول فلان المطا ما ان يكون معلوما
 فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه
 اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه
 مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقص باكتساب التصديق مع جريان الدليل
 فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله
 او من وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثانى بان ما يتعلق به
 التصديق كالتصفية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمنع التوجه اليه ومجهول
 بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا
 بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق
 التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور
 واجيب باننا نختار انه معلوم من وجه ولان امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول
 وانما يمنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوده واعتباراته بحيث يخرج عن كونه
 مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوية والادراكات فطلبه بحقيقته
 او بعوارضه المميرة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الخد او الرسم فالمجهول
 المط لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول
 هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات فمحقق لما هو الاله اعنى امكان اكتساب

٣ مجرد تمييزها عما
 صداها تعرفها
 وكان العلم بها نفس
 العلم بالاجزاء كما انها
 نفسها وايضا
 التعريف بالخارج
 انما يتوقف على
 الاختصاص بالعلم
 به ولو سلم فيكون
 تصوره بوجه
 وتصور ما عداه
 اجالا مت

التصور بحسب الحقيقة وتبينه على ان مجهولية الذات لا زمة فيما يطلب تصوره
 حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف
 ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل
 من ان كلامنا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام
 بما اعترف به من ان المعلوم اجالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران
 احدهما معلوم لا اجال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان
 هناك علما اجاليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المط المجهول هو حقيقة
 الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني الم عرف
 للماهية يتمتع ان يكون نفسها لا امتناع كون الشيء اجلي واسبق معرفة من نفسه بل يكون
 اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج
 فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرضه بالذكر اراد بالداخل وان الخارج المحض
 من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء
 باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن الم عرف معرفة الماهية وموصلا
 الى تصور ما فالجزء الم عرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لم يتم التعريف
 بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام
 الى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو
 ايضا بطلان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها
 وتبينه عن جميع ما عداها وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور
 وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة
 المواقف هنا سماح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطال والخارج
 وسنطلبه لان الذي سيطلب هو التعريف بالخارج لا للخارج وكانه على حذف الباء
 اى عرف بالخارج او عرف الامر الذي شأنه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون
 البعض الم عرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج للخارج وانما ادعى لزوم المحاين
 على ما هو تقرر بالمحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور
 المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو تقرر المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدرح في بعض
 مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء
 وبالبعض والخارج اجتمعا الى التفتي عن الاشكالات الثلاث اما عن الاول فبان جميع
 الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يتمتع التعريف بها لو لم تقسرها
 بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد تعلق بها تصورات متعددة بان تلاحظ واحدا
 واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كما سببا اى حدا وقد تعلق بها تصور واحد
 بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اى محدودا وهذا معنى

قوله في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مرتباً على مجموع التصورات ومسبباً عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضياً الى تصورات المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضاً حاصل من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفاً بل تكون مطلوبة وينقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء او بالخارج بل في اكتساب التصديقات فلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها بمجموعة مرتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله تأد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى هذا فقس وقال في المواقف قد حاق في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثمة حصول مجموع بموجب حصول شئ آخر هو الماهية وهذا كلاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجى لا امر ايترب عليه المركب وظاهره غير قاذح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر بموجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امر بموجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجى لانه لا حجر في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الوجود الواحد تارة جملة وتارة شيئاً فشيئاً ولم يزد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجدى نفعاً لان المحدود ايضاً كذلك فلا بد في بيان المغاربة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلاً حد واجمالاً محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فباناً لان سلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئاً من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفتقر الى حضورها بمجموعة مرتبة بمنزلة عماعداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاعيان و يجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة وبفيد المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عماعداها من غير احاطة بحقيقة شئ من الاجزاء ولو سلم فيحوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره و يصح التعريف بالخارج على ما سيجي وبما ذكرنا بتدفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها عملاً بها وان معرف الشئ سبب لمعرفته اى حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئاً من اجزائه وان علة حصول الشئ لو لم تكن علة شئ من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن

علة ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شئ من اجزائه واما عن الثالث فباننا لانسلم ان التعريف باخراج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشئ بوجوده وتصور ماعده اجالا كما في اختصاص الجسم بهذا الخبز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيزين بآخرين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشئ يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراجه بين الانتفاء عن جميع ماعده وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لكن لا بد ان يكون ملازما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسك بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزائه وبها يحصل العلم به وورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشئ ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخله فيدتركب الشئ منها ومن غيرها فلانكون هي جميع الاجزاء بل بعضها واياها لو كان الشئ غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشئ لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشئ جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشئ ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع اجزاء المادة اذ بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقدره هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادة اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادة والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبدئية ان يحصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا له بجميع اجزائه المادة والصورية (قال المبحث الثالث ٤) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكرها من مبادئ الكلام ليعلم ان ما يحمل

٤ العلوم الضرورية
تختصر في ست
بداهيات يحكم العقل
بها بمجرد تصور
الطرفين وتسمى
الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة
حس ظاهر وتسمى
الحسيات او باطن
وتسمى الوجدانيات
وفطريات يحكم بها
بواسطة لا تعزب عن
الذهن وتسمى قضايا
قياساتها معها
ومجربات يحكم بها
بواسطة تكرر
المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر
جاعة يمتنع توأطوهم
على الكذب وحدييات
يحكم بها بواسطة
حدس النفس واستعرفه
متن

منهى مقدمات القياس وبدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتملوا بضبط
التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصرها
التصدقات الضرورية في سبت البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات
والتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافي في حكم العقل اولافان كان كافي فهي
البديهيات وان لم يكن كافي فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم
او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتمال جهتها الى الاحساس والثاني
لا يتخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والافليست من الضروريات بل من النظريات والثالث
ان كان حصوله بالاخبار فالتواترات والافالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات
فهى قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور
الطرفين كافي قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية او نقصان الغريزة كافي
الصبيان والبله اولتدينس الفطرة بالعقائد المضادة كافي بعض الجهال اولان الله
لا يخلفه على ماهو المذهب واما المشاهدات فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والثار حارة او الباطنة
وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا بالآلات
البدينية كشهورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه
الثار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فتحكم عقلى حصل بمعونة الاحساس بمجربيات
ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة
لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى
قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لا تقسامها بتساوين واما المجربات
فهى قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفى المنج لليقين اليها
وهوان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بدله من سبب وان لم يعرف ماهيته فكما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السمونيا مسهل للصفراء
واما التواترات فهى قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر يمكن
مستند الى المشاهدة كثرة يتمتع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار
والى القضية قياس خفى هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما
الحدسيات فهى قضايا يحكم بها العقل بحدس قوى من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بمشاهدة القران كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى
من اختلاف اشكال نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضى دائما

جانبه الذي يلي الشمس و ينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحس العقل بأنه لو لم يكن
نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم
الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تنحصر في البديهيات
والمشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع
في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه
ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهييات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يقتصر
الا الى تصورهما والحدسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم
العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات
والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام
في المحص لا شتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها
ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها
ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة
لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل
من غير واسطة كما في قولنا الموجود ايس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى
الشعور بتوسطهما وبافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير
الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطربين اليه
فان قبل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع
كاعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا
وهو معقول آتته بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع التواتر خبرا عن نسبة خبر الى
صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال البيئنة على المدعي واليمين على من انكر فاعلم بان هذا صوت
الخبر بن ضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه

٢ لشهوات الكلي اولان
ضرورية ماسواها
بل يقينية المجربات
والحدسيات لا تخلو
عن نظر الا ان المحققين
منهم لم يعلموه من
النظريات بل بواسطة
والنزاع لفظي فان
قبل كيف يتازع في
التواتر وهو نوع
من الحس قلنا الكلام
في مضمون الاخبار
المسموعة كوجود
مكة مثلا فقول الرواة
انه عليه الصلوة
والسلام قال البيئنة على
المدعي مسموع والعلم
بان هذا حديث النبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم حاصل بالتواتر
ضرورية او غير
ضرورية وبان البيئنة
انما تكون على المدعي
حاصل بخبر الصادق
استدلالا لا

وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البيضة تجب على المدعى كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فعنه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المنكرون ٣) قد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسبيات والبديهيات مبادى اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة منهم من قدح في الحسبيات وحصر المبادى الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه وقد اظن الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسبيات من اليقينيات الى اكبر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادى اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادى المجربات والمتواترات والمحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد توقف على شرايط بما لا يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اى احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سو فسطيحا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم الحس لانه ليس من شأنه التألب الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالنافسة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقرنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبتها الى الحكماء لتصر بمهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد من حاكم اخر فوفه بغير صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول زده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن شق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شئ من الشكوك ولا تأمل في الاسباب وحصرها وانفاؤها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات

٣ ففهم من قدح في الحسبيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه متن

فلانه لا يحيط بهما كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه
 كثير اما يكون حكمه فيها غلطاً بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ماهو عليه
 فاننا نرى الصغير كبيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركاً الى غير
 ذلك كما نرى العنبة في الماء كالا جاصة والجرة من بعيد كالكوز والقمر في السماء قريب
 والالوان المختلفة في الخطوط المنخرجة من مركز الرشي الى محيطها عند ادارتها
 لونا واحداً ممتزجاً من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة
 والشط متحركاً وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا يتأني
 الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذا لعقل
 قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تعلم على
 التفصيل وهذا ما قال في الموافق ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل بالحكماء
 المحسوسات لمجرد المس الا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً اى ولا ان يكون
 كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملاً اى بصدد الاحتمال بناء على عدم
 الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملاً مرفوع معطوف على ان لا يوثق
 لا يجوز معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى (قال ومنهم من قدح
 في البديهيات ٦) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد
 الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والباينات ولا يلزم من القدح
 في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازماً له نظر الى ذاته ووجه
 القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النبي والاثبات لا يجتمعان
 ولا يرتفعان بمعنى ان الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه
 اجلى فجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلاً يلاحظ
 في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائنا و ليس بكأثر
 وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد في المكان الواحد
 اثنين فيكون احد المثلين كائنا و ليس بكأثر وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان
 العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني
 الكون واللا كون وعلى تحقيق معنى كون الشئ موضوعاً وكونه محمولاً وعلى
 دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تبين بانظار دقيقة فان
 تمت الانظار وحصلت المطالبات ويتوقف لامحالة على حقيقة هذه القضية لكونها
 اول الاوائل لزم الدور وكون الشئ نظراً على تقدير كونه ضرورياً وهو محال
 وان بئى شئ منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب
 ان بديهية العقل جازمة بهما وبحقيقتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة
 ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحاً في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه

٦ بان اجلاها واعلاها
 الشئ اما ان يكون
 واما ان لا يكون وهو
 يتوقف على تصور
 الوجود والعدم
 وتحقيق معنى الوضع
 والحمل ودفع شبهاتهما
 وفيها افكار دقيقة
 والجواب انها لا يورث
 شكاً فان شئنا اعرضنا
 وان شئنا بهننا متن

بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نذهبنا عسى ان
 يعترف او يحصل له استعداد النظر و استحقاق المباحة فن الشبه ان هذا التصديق
 يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو في الذهن
 وثبوت العدم المطلق مناقض ثم لا بد من إمكان سلب العدم المطلق لتحقيق الوجود
 في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسماله لكونه
 رفعاله وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لاثباتا من حيث الذات والمفهوم
 وثباتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما
 مضافا وقسماله من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان
 الوجود ان اخذ في هذه القضية المنفصلة محولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما
 ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوامع انه مفيد قطعاً
 وكون الجزء السلبي ناقض لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان يكون
 غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بوجوده ان اخذ الموضوع خالياً
 عن الوجود وتسلل الموجودات ان اخذ موجوداً وسيجيء بيانه وجوابه في بحث
 الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثني ويلزم في السلب تعقل
 التفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم عند
 ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشئيين متغايرين باعتبار محدين باعتبار
 على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغاير بحسب المفهوم واتحاداً بحسب
 الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الوجود وكذا لا امتناع في كون
 التفي المطلق ثابتاً من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجوداً على
 ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محولاً واما اذا اخذ رابطة بان
 يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد
 الاثني وقد سبق بجوابه وايضاً لما كان المحمول هنا وصفاً كان للموضوع موصوفية
 وهي وجودية لان تقيضها الا موصوفية وهي عدمية وتتصف بهما الجسم
 ضرورة فتسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية
 نسبة فتقوم بالتنسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلاً فاذا
 بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائماً هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك
 بل يجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللا
 موصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فتقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجودياً
 وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول
 النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي اتساقها الى الامور الخارجية لان معناه
 ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عقل حصلت في عقله تلك النسب والاضافات ومنها

٩ جميعا وامثلهم اللا ادرية القائلون بانى شك وشاك فى انى شك وهم جرا وتمسكوا بشبه الفزيين ليورث شك
والحق يذهبهم ولو بالنار ليعترفوا فيلقى

٣٠

انا لانسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجى بجوابه على انها لا تعقل بين
الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حدا يقوم
الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس فى المعقول
يكون شبهة لا اقل (قال ومنهم من قدح فيهما ٩) اى فى الحسيات والبديهيات
جياوهم السوفسطائية قال فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية
قوم لهم ضللة و مذهب و يتشعبون الى ثلث طوائف اللا ادرية وهم الذين قالوا
بمن شاكون وشاكون فى انا شاكون وهم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من
قضية بديهية او نظرية الاولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين
يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم و باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون
طرفا التقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس فى نفس الامر شىء يبحى والمحققون
على ان السفسطة مشتقة من سوفاسطام ومعناه علم الغلط والحكمة الموهبة لان سوفاسطام
اسم لعلم واسطام للغلط ولا يمكن ان يكون فى العالم قوم يتحلون هذا المذهب بل كل
خالط سوفسطائى فى موضع غلطه ثم لا يخطى ما فى كلام العنادية والعندية من التناقض
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه بخلاف اللا ادرية
فانهم اصروا على التردد والشك فى كل ما يلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين وتمسكوا
بانه لاوثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبهه القريبن ولا على الاستدلال لكونه
فرعها فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمه
لا اثبات امر او نفيه فلهدا كانوا مثل طريفة من العنادية والعندية والمحققون على انه
لا سبيل الى البحث والمنظره معهم لانها لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات
وفى الاشتغال بالثباتهما التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات
غير حاصله بالضرورة بل مقترة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضرورى
مجهولا لا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فلما ان يعترفوا بالالم وهو
من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء
لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثأرة فتنهم وانطفاء
لنار شعلتهم (قال الفصل الثالث فى النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها فى بيان
حقيقته ولاحفاء فى ان كل مطلوب لا يحصل من اى مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له
والمبادى لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل
مطلوب تصورى او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه

ملتهم او يحترقوا
فتنطقى شملتهم من
٣ وفيه مباحث البحث
الاول اذا حاولنا
تحصيل مطلوب فانفس
تحركت عنده فى معقولاتها
طلبا لمباديه وتعيينا ثم
ترجع ههنا تريا وتاديا
الى المطلوب فههنا
حركاتان وملاحظات
وترتيب وازالة للوانع
وتوجه الى المطلوب
وغاية للحركة وحقيقة
النظر مجموع الحركتين
لكن قد يكتفى ببعض
الاجزاء او اللوازم
فتفسر بالحركة الاولى
او الثانية او ترتيب
المعلومات للتأدى الى
مجهول او ملاحظة
المعقول لتحصيل
المجهول او تجريد
الذهن عن الغفلات
او تحديق العقل نحو
المعقولات او الفكر
الذى يطلب به علم
او ظن و يراد بالفكر
حركة النفس فى المعانى
فيخرج ما يكون لطلب

علم او ظن كما كثر حديث النفس
و يدخل ما يكون لطلب تصورا وتصديقي جازم اوراجح من غير ملاحظة المطابغة وعدمها من

في الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمبادئه من الذاتيات
 والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها لترتيبها
 ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز بعماده او الى التصديق
 به يقينا او غير يقين فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة
 والمبادئ من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها
 مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية
 وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور
 والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه
 من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمقولات ليؤخذ البعض ويحذف
 البعض وترتيب للأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على
 بعض اجزائه اولوازمه اكتفاء بما يفيد امتنازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة
 الذهن الى مبادئ المطلوب او حركته عن المبادئ الى المطالب او ترتيب المعلومات
 للتأدي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا
 ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق
 كالناطق والضاحك وفيه شابة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص
 التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه
 وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزو خداج والامام ذكر مكان المعلومات
 التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله
 عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى
 مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين
 وبالظن ما يبقا بل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على
 ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا
 للنظر الصحيح والالزم ان يفيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
 الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق
 النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل بمجهولة جهلا مركبا ولا يتناولها
 التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول
 الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظنا او جهلا
 مركبا فلا يفتر الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه
 شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء
 ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك
 من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء

الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فن ههنا يقال النظر
 بمراد الذهن عن العقول بمعنى اخلاصه عن الصور والشواغل العائقة عن اشراق
 النور الالهى الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يقده
 لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية
 الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر
 الذى يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني
 عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة
 التى آلتها مقدم البطن الاوسط في الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
 في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا فاوقع في المواقف ان المراد به
 الحركات الخيالية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس
 في المعاني انتقالا بالقصد وانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لاعت
 قصدوا بالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون
 لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كما ذكر حديث النفس فسقط اعتراض
 الامدى بان لفظ الفكر زائد لان باقى الحدس من عنده واعتذاره بانه لم يجعله جزأ من الحد
 بل كانه قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة
 ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لاعتق منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم
 او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال
 الانسان البشر الذى هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذى يطلب به علم او ظن
 لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا
 وهو جهل بمتنع ان يكون مطلوبيا فدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن
 وهو لا يستلزم طلب الاخص اعنى غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة
 القاضي ابى بكر علم او غلبة ظن واعتراضه بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن
 واجاب الامدى بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر
 ولا خال في الاقتصار على بعض الخواص وورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة
 الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلاثة ليست كذلك ولهذا لم يميز الاقتصار على قوائمه
 يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل ووجب في تعريف الشئ بالخواص التى لا تشمل
 كل منها الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم خصوصا لخاصة شاملة لكل
 فرد هى كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة اوليان اقسام المحدود لا للابهام
 والترديد لى اتى المحدد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ
 في حقيقته اذ هى الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم
 في حقيقته لا يصلح صححا او باعسا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد

ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعترف في الظن وايسر من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غابرا راجحا وقد يقال ان كلامنا من التمثيل خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الهيئة وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يتمتع الاقتصار (قوله المبحث الثاني النظر ٦) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرقا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضاف الى النظر لهذه الملابس او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام الواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الهيئة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة وتفوقا على انه ان صححت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطالب والافساد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرفة ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القرين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرفة ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او ميمرة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على مافصل في ابواب القياس والاستقراء والتثليل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفساد باعتبار المادة والصورة يجوز ان لا يمد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرفة والدليل قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء والحفاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوساطة اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة الواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرفة وايقنا انقسام النظر الى الصحيح والفساد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤) قال الامام لانزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في فادته اليقين فانكره السمتية مطلقا وجع من الفلاسفة في الآلهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع

٦ ان صححت مادته
وصورته في صحيح
ففساد متن

٤ يفيد العلم متن

اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان في
مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا وفي الآهيات عند
وجود في الجملة ولما قصد الأمدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيح فعل
الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه العلم
في القطعيات اذ النظر في الظني لا يفيد العلم وفقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك الملو
كانوم والعملة والموت فانه لا علم بل لا ظن ايضا وجعل كلامنا من الامور المذكور التي
ضد الادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا لتقيد من
بالقطعي استغناء عند بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة العلم
المادة حيث لم يناسب المظ وليناول النظر المطب به التصور هذا وظاهر كلام المتكلمين هذا
انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم القاب
العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل التقبض والنظر فنكر يطالب به علم او ظن انه يعم التصور
والتصديق تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيب ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم
فعندنا هي بخلاق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك
دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يتخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجي
من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء واثرا المختار لا يكون واجبا
ثم القائلون بهذا المذهب فرقنا من منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير
ان يتعلق بقدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود التخي
فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبب مقديورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعنا
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحرارة المفتاح فالنظر على اي نفس
فسر فعل لناظر يوجب فعلا آخره هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل
لانفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى
ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد انفقوا على ان حركة البدو حركة المفتاح فعلا
لفاعل واحد واخبر بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر
النظر لا يولد العلم اتساقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعتراض بان
هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي
بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاء
ولا لازم لانهم انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني في التذكرة لانه لا توجد
في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصل لا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان
التذكر بقصد العبد لكان مولدا فبصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون
حكيم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعمل عند كل منهما بعلة اخرى
والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكر

٧ عادة مع الكسب
او بدونه اوله وما
عقليا بخلاق الله تعالى
عندنا وتوليدا عند
المعتزلة ووجوب التمام
الاهداء كمال القبض
عند الحكماء متن

كان في عدم المقدورية و بين منع وجود الحكمة في الاصل اي لانم ان التذكار لا يولد العلم
 ان عند كونه بقدره العبد وانما ذلك عند كونه سائحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
 فعل الله تعالى فلو قلنا يتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف
 العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكار هو لزوم اجتماع
 الموجدين على اثر واحد لانه قال التذكار عبارة عن وجود عيّن احدهما العلم بالمقدمات
 التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العيّن اولى بالتوليد
 من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون
 العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكار انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى
 هذا لا يكون التذكار مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب تمام
 مع دوام الفاعل وذلك ان النظر بعد الذهن لفيض العلم عليه من عند واهب
 الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا
 قدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان
 الشرح عبارتان عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام
 الفزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق
 الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن
 القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون
 النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي
 فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الفزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا
 والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل
 متغير يمكن منع حضور هذين العيّن في الذهن بمتنع ان لا يعلم ان العالم يمكن والعلم بهذا الامتناع
 ضروري وكذا في جميع الوازم مع اللزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه
 ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض الموافقة
 لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير
 وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيحكي لانا نقول فح يجوز
 ان لا يقع بان لا تتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول يعينه والجواب
 ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفسكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر
 المختار جازم الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لابان يخافق اللزوم ولا يخلقه كسائر
 الوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض ونحقيقه ان جواز الترك اعم
 من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا
 بارتقاء مانع هو ايضا مقدور وهذا كما لتولدات عند من يقول عن المعتزلة بكونها
 بقدره العبد وانما المنافي له امتناع انفسكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا

٧ الحكمة بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء، ولكن مثل الحكمة بان الواحد نصف الا
في الجلاء، وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وهو ٣٦ دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض

ولوضح هذا الاعتراض لارتفع علاقة الزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما
لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان
لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يتمتع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادى
عند الاولين حتى لا يتمتع الانفكاك بطريق خرق العادة كالا حراق بالنار والى المذاهب
الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا (قال فان قيل ٧)
تقدير السؤال ان الحكمة بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا او كلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات
ولكن مثل قولنا الواحد نصف الاثني في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل
الاحتمال والاشتباه وهو يناق في الضرورة وكلا اللازمين منقذ لوقوع الاختلاف
وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة
توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه
معلوما لكونه وسبيلة وليس معلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر
بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان
يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لاهل
العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور
الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص
واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والمزوم صدق
المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق
بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزما للمطلوب بديهية او كتسابا على ما تقرر من ان
العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وتحقق المزوم وهذا بخلاف التعريف
بالخاصة فان الزوم بتحقيق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق
بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرر الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في
تصورات الاطراف وعسر في نجر يدها عن الواحق المانعة عن ظهور الحكم وقديح
فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او يختار انه نظري يثبت
بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض
بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم
المرتبة نظر اذلا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث يتيجان
نظرا ما يفيد العلم على مادعاء الامام وان سئنا اثبات القاعدة الكلية على مادعاء الامام

قلنا ضروري وقد
يشع الاختلاف
والتفاوت في
الضروريات لتفاوت
في الاف وخفاء في
التصورات او نظري
ويكتسب بنظر آخر
ضروري في المقدمات
من غير تناقض كما يقال
في قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث انه
نظر وقد افاد العلم
بحدوث العالم
ضرورية فالنظر يفيد
العلم ثم يعلم ان ذلك ليس
بخصوصيته بل لصحته
وكونه على شرائطه
فكل نظر كذلك يفيد
العلم فالوقوف
المجهول هو المهمة
المتصلة او الكاية التي
عنوا نهسا مفهوم
النظر والموقوف عليه
المعلوم هو الشخصية
التي موضوعها ذات
النظر المخصوص
وتحقيقه ان لوازم
الحكم الواحد قد
تختلف باختلاف
التعبير عن موضوعه

كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالوجود بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير فان قيل لاخفاء في انه (قلنا)
بضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان

الموضوع هو النظر
والتفصيل انما يرجع
الى الخصوصيات
على ان القيد ليس مجرد
ترتيب المقدمتين بل مع
ملاحظة جهة الاشارة
وكيفية الاندراج
وحينئذ تساوى
الاشكال متن

فلما معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر
المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو
المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها
يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه
تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير بحسب
الاعتبار فقائله في الاحكام كهذا الذي اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول
ونقصه ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهمله او الموجبة
الكليّة التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون
بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهته هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات
النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير
اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل السبب
ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لو ازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار
اليه او الى التنبه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فر بما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد
اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق
القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث
وبهذا يحل ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى
الكليّة التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم
من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتغير لا ينالنا فرض مجهولته من جهة
كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لاخفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم
ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره انه ضروري
مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين
فلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على
شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا
العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او لا شيء من القديم بتغير فان العلم بافاده الاول
ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين
ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط للحكم
بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض

المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب
 وكيفية اندراجهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص
 لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذارأي
 بقلة منتفعة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة عافر وكل بغلة ولاخفا،
 في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج بتساوي الاشكال في الجلاء
 حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكلح يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
 وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه ونعم تحفته في شرح الاصول لصاحب المواقف
 ثم كلام القوم هو ان العلم يكون التفطن للاندراج شرط الانتاج ضروري وحديث
 البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حصول احدي
 المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلانسل ان كان الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله
 على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مفيرا للمدتين لكنت مقدمة اخرى
 مشروطة في الانتاج فيقل الكلام الى كيفية الثامها مع الاولين وبفضي الى اعتبار
 ما لانهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين
 الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل
 عبارة عن التصديق يكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكيم على جميعها
 بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها تحصل
 مقدمة رابعة وهما جرافان قيل لا زاع في انه لا يكتفي حضور المقدمتين كيف اتفق
 بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب
 من الضروب النتيجة وانه لابد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان لزوم بالخلف
 او بالعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل
 الرابع لم يمنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا في المتازع في هذا المقام قلنا هو ان حصول
 العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
 مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة
 اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات
 وفي البواقي بالاكتساب ورجع الكل الى بيان اثبات اوفى هو الواسطة ملزوم
 لايات اوفى هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان
 لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت
 الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل
 هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان تكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج
 التي هي لوازم الاشكال بلزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفي او اخفي
 وقد بقر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا

الاول العلم يكون بمحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور
خلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا ٣٩ توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم بانه

لامعارض الثاني افاده
العلم بتاقى اشتراط عدم
العلم قلنا ممنوع فان
المراد به يستعقبه الثالث
لو افاده البتة لا يصح
التكليف بالعلم قلنا
التكليف بتحصياله
وهو مقدور والرابع
اقرب الاشياء الى
الانسان هو يتوقد
كثرتها الخلاف اكثر
لا تضبط فكيف فيما
هو ابعد قلنا لا يدل
على الامتناع بل
على العسر ولا نزاع
فيه الخامس شرط
التصديق وهو
التصور منتف في
الحقايق الالهية قلنا
ممنوع السادس اوضح
الاستدلال على الصانع
بدليل فوجه ما ثبت
الصانع فيلزم انتفاؤه
على تقدير انتفائه واما
العلم به فلا يكون دليلا
عند عدم النظر فيه
قلنا لا نفى بافادته
ودلالته الا كونه بحيث
متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم

العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير
فلو لم يكن للهية مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لانحداد المادة ويجاب بان
اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحوادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم
احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث
فامتناجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغيير احدي المقدمتين او كليهما كقولنا بعض
المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق
العكس كليا وحينئذ يتعدد المادة ولا يتمتع ان يكون اللزوم لبعض اوضح وانت بعد
تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد
القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرايط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم
يتمتع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متساوت
الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء
جميع الضروب النتيجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم
عن الملزوم المستجمع بشرايط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه
فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتيجة اياها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على
تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول كالاتفات
او الاكتساب بخفي او اخفي وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جعلتها (قال
اخبر الخائف بوجه ٢) وانما لم نورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها لاني
ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهييات
او في الالهييات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما
النزاع في افادته ليقين التكامل وينبغي ان لا تكون العدييات محل الخلاف والشبهة
السابقة تنفي كون النظر مقيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف
ذلك او لم يظهر بحد هذا خلاف ذلك لا امتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري
واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا
ما ينكشف للنظر خلاف ما حصل من نظره و يظهر خطاؤه ولذلك ينقل المذاهب
وان كان نظر يا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل و رد باننا نختار انه
ضروري ولا يتم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذا لكلام في النظر الصحيح
واللازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا يتم افتقاره الى نظر آخر فان النظر
الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهول او ظن وكذا حال العلم بعدم

المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولان عدم النظر فيه انتفاء الحثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يفيد
علم ان كان نظر يا استفيد منها فيناقض وان كان ضروريا بانه علم لم يقع فيه خلاف اكثر العناء فان قيل ه

ه عارضنا الفاسد
بالفاسد قلنا ان افادت
الفساد ثبت المطلوب
والالفت متن

المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات و بهذا تندفع شبهة
اخرى وهى ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم
مع المعارض ثم انه ليس بضرورى اذ كثير اما يظهر المعارض بل نظرى فيقتصر الى
نظر اخر موقوف على عدم المعارض و يتسلسل فقوله كالعالم بانه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا يتم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون
نظريا ولا يتم توقفه على نظر آخر وههنا بحث نطلمك عليه في آخر المقصد وفي تقرير
الطواع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اى عملية العلم الحاصل اعنى كونه
علما و لهذا صح منه اختيار انه ضرورى والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالقسمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظرى
الثانى ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اى مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم
مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى
انه يلزم حصول العلم بالمتى عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهى و المشروط بعدم
العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقبيه عقلا او عادة لقبح التكليف
بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق
الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلى بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال
فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال
الحواس فكان هذا مراد الامدى بما قال ان التكليف لم يقع بالنظر فيه ليصح بل بالنظر
وهو مقدور والافلاخفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك
وبالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد تمام
النظر لا ينافى ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية
البدئية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هو بته التى يشير اليها
بقوله انا وقد اكثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس
او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا ينجزأ فى القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير
ذلك فكيف فيما هو ابعد كاسماويات والعناصر ومجائب المركبات و ابعد كالمجردات
والآلهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة
تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامسة
لو افاد النظر العلم اى التصديق فى الحقايق الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه
منتفعا بالضرورة فقط واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد

تصور الحقيقة واجب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكون
التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهييات ولا يمكن
اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امر او يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع
او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفائه ضرورة انتفاء
المقادير بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان
هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متنفذ
عند عدم النظر واجب باننا لا نعني بكون الدليل مقبدا بشئ وموجبنا انه يوجد
وبحاصله على ما هو شان العلال بل بانه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظر
فيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوت النظر فيه مستلزم للعلم به
ومعلوم ان انتفاء المزموم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه
بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحجج به لاثبات
ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ
من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا نظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا
والوجوه المذكورة تبينها عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري
وهو باطل بالضرورة وانما الجائر خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز
خلاف الاكثر فان قيل نحن نعرف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على
الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بانفاسد فلنسا ما ذكرتم من الوجوه
ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المط وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا
سأ لما عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون
بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن
عن المؤثر اسبح ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على
المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للاقياس المشتمل على الشرائط
ضرورى ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور
واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح
انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد
المادة فقط بان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون
كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو
حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمته نعم قد يفيد
الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع
في ان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فتراد الامام الايجاب الجزئى كما في المثال المذكور ومرادنا نفي الايجاب الكلى اعدم

٦ فالصحيح انه لا يستلزم
الجهل اما عند فساد
الصورة فظاهر
واما عند فساد المادة
فقط فلان الكاذب
قد يستلزم الصادق
كما اذا اعتقد ان العالم
اثر الموجب وكل ما هو
اثر الموجب فهو
حادث نعم قد يفيد
كما اذا اعتقد انه غنى
وكل غنى قديم متى

٢ لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه * ٤٢ * اذ لا طلب مع ذلك وتعدد الازم
هو لزيادة الاطمئنان
او لتحصيل استعداد
القبول في المتعلم
بالاجتماع او في كل متعلم
بدليل آخر وقال الامام
المطلوب بالسدليل
الثاني كونه دليلا
وهو غير معلوم
و يشترط للنظر
الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة
ومن جهة دلالة
دون غيرها وهي
الامر الذي بواسطته
ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول كما كان
العالم او حدوده
لثبوت الصانع فالعالم
هو الدليل وثبوت
الصانع هو المدلول
وكونه بحيث يفيد
النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة
وامكانه و حدوده
هو جهة الدلالة وهذه
الامور متغايرة فتتغير
العلوم المتعلقة بها
الا ان جهة الدلالة
شديدة الاتصال
بالمدلول فمن ههنا
توهم ان العلم به انفس
العلم بالمدلول من

اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لازم اصلا بريدون اللزوم الذي مناطه
في الشبهة بمعنى ان شبهة المنظور فيها ليس لها ذاتها صفة ولا وجه بكونها
لللازمة بينهما وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكن المحقق
بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على ان
احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه
في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد
اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا
فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون
بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده حقيقة المقدمات
كما ان نظر المبطل في دليل الحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون الحق
بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط
للنظر صححتها كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلان
ونحو ذلك امر ان احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وانتهى ما عدم العلم
المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنع من الاقدام على الطلب اما لان
يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجهل
فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو رأي
الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الامام
الى ان الناظر يمنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواضع
ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امر ان الاول وجود العقل والثاني عدم ضده
ضد النظر فنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة
ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب
فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارات
استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه
من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواضع بما
العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يصاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب
والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم
بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب حصول العلم به بالدليل الاول
اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد ورد في
النظر والاستدلال لانه بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعدد
الدلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الدلة دون
واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الازهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل

(لبعض)

من دليل ولبعض آخر من دليل آخر وور بما يحصل من الاجتماع كإثبات الإقناعيات
 قال الإمام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالة أي الظن كونه دليلا على
 نتيجة وهو غير معلوم والحق أن هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات
 الذات والتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصفري ومحمولها محمول
 وكبرى واما النظر الصحيح فيشترط أن يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وأن يكون
 نظرا فيه من جهة دلالة وهي الأمر الذي بواسطة ينتقل الذهن من الدليل إلى
 المدلول فإذا استدلتنا بالعالم على الصانع بان نظرا فيه وحصلنا قضيتين أحدهما أن
 عالم حادث والآخرى أن كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما أن العالم له صانع فالعالم
 هو الدليل عند المتكلمين لأنفس المتقدمين المرتبين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت
 الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة
 على إمكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدالة وهذه
 أربعة أمور متغايرة بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فتكون العلوم
 المتعلقة بها متغايرة بحسب الإضافة قال حجة الإسلام لما كان جهة الدلالة في القياس
 هو التضمن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه
 الدلالة عين المدلول أو غيره والحق أن المطلوب هو المدلول الصحيح وأنه غير التضمن
 وجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
 في مقابلة جهة الدلالة للمدلول فينتفع عليه الاختلاف في تعبير العلم بهما على ما قال
 الإمام الرازي وغيره أن العلم بوجه دلالة الدليل هل يعبر العلم بالمدلول فيه خلاف
 الحق المتغايرة لتعابير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من أن الاختلاف في
 العلم بدلالة الدليل هل يعبر العلم بالمدلول وفي أن وجه الدلالة هل يعبر الدليل فلم
 وجد في الكتب المشهورة إلا أن الإمام ذكر في بيان مقابلة العلم بوجه الدلالة للعلم
 بالمدلول أن ههنا أمور الثلاثة هي العلم بذات الدليل كالعالم بإمكان العالم والعلم بذات المدلول
 كالعالم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول والاختلاف في تعابير الأولين وكذا
 مقابلة الثالث لهما لكونه علما بإضافة بين الدليل والمدلول متغايرة لهما وهذا الكلام بما
 وهم خلافا في مقابلة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج إلى البيان وجعل العلم
 بإمكان العالم مع أنه وجه الدلالة مثلا للعلم بذات الدليل بوجه القول بان وجه الدلالة
 نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالاختلاف في وجوب مقابرة للدليل والمدلول
 قال أن هذه المسئلة إنما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله تعالى
 على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على
 وجوده متغايرا لهما لأن المتغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمتغاير لوجود
 ماسواه هو وجوده فقط والجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو

٢ لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى علم آخر ويتسلسل الا ان ينحصر الحكم في غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهاوت ٤٤ او بقوله قدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بان النظر المقرون بارشاد من العلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الآلهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب يدونه غير مسلم وبمعنى تعمسه غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٢ لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى علم آخر ويتسلسل الا ان ينحصر الحكم في غير المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهاوت ٤٤ او بقوله قدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بان النظر المقرون بارشاد من العلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الآلهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب يدونه غير مسلم وبمعنى تعمسه غير متنازع اذ لا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات متن

٤ لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجي واما عند المعتزلة فمعتلا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطا وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل بالبلاهة ادنى الى الخلاص كافي للصبي والمجنون (الواجب وقد ينزع في امكان اجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف العاقل وفي الاجماع على وجوبها

فقد...
الوا...
فهو...
ان...
فظا...
النظر...
المعلم...
جمع...
المح...
وال...
النظر...
ولا...
العلم...
الصل...
يد...
لا...
الان...
بل...
من...
للد...
ح...
ف...
ال...
م...
و...
ك...
ب...
و...
ب...
ا...
ا...

وجوبها اذ هو مقيد
بالشك او عدم المعرفة
وفي وجوب المقدمة
لجواز ايجاب الاصل
مع الذهول عنها فيجب
بانه لا غفلة مع فهم
الخطاب والاجماع على
وجوب المعرفة متواترا
والاكتفاء انما كان
بالادلة الاجالية على
ان جواز الترتيب لبعض
لا ينافي الوجوب في
الجملة واحتياج طرق
تحصيل غير الضروري
الى نظر ما ضروري
او الحكم مختص بالاعجاب
ومعنى اطلاق الوجوب
عدم تقييده بتلك
المقدمة كوجوب
الصوم بالنسبة الى
النية والاقامة والحج
بالنسبة الى الاحرام
والاستطاعة والمعرفة
كيفية لا معنى لاجابها
سوى ايجاب تحصيلها
وفيه ايجاب سببها
قطعا كحز الرقبة في
اجاب القتل ولو
اكتفينا بالاجماع على
وجوبه لكفيها هذه
الموتات متن

الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا او عقلا
ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى
لنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع
لنصوص الواردة فيه والاجماع المتعمد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند
المعتزلة بالاعتل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر
جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من
المخاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك
واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا اوسبعا ورد بمنع ظن
الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشهور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر
ولا بالصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاختلاف بذلك انما يصل الى
البعض وعلى تقدير الوصول لارجحان جانب الصدق لان التقدير عدم معرفة
الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولوسم ظن الخوف فلان سلم ان محصيل المعرفة
يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل
لا شك ان من حصل المعرفة احسن حال من لم يحصل لانصافه بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك
بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل بالبلاهة ادنى الى الخلاص
من قطاعة بتره هذا بعد تسليم وجوب الاحسن ونقر بالسؤال على ما ذكرنا تميم
للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن
حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها
غير مختص به ولا مفتقر الى حله لكونه منعا على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر
العلم مطلقا وفي الالهيات وبلاعلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها
مختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها
وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بمحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره
كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع
بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما كلف بمعرفة
وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا
بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بمحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر
الطاقة البشرية الثاني انا لان سلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب

واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غاية الاحاد
 فللخصم ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا
 فان الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
 والانتفاء ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب
 الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغنا قوله في الكثرة حدا يتمتع نواظروهم
 به على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
 وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
 ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب
 المقدمات وتحقيق شرائط الاتاج ونحوه المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها
 على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة
 بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر
 عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبديل تفصيلي
 يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية
 لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسل ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر
 بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول
 الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
 على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعم بالضرورة ان تحصيل غير
 الضروري من العلوم يقتصر الى نظر ما ظاهرا وحقى اما التعليم فظاهر
 لانه ليس الاغاثة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات
 وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكلاهما الابصار
 الابهما لانهم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه
 اخبار معصوم آخر ما لم ينه الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم
 يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن
 فلانه لا عبرة بها الا بعد طهارة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول
 المعرفة بدون النظر لم يضرنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه في حق الاعمال الاغلب وهذا
 لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لانسل ان المعرفة واجب مطلق فان معناه
 الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة
 او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
 تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقدير والاحوال
 والامساك بشيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الالتماس به ولان
 وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف

مقيا غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب
 تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب
 على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه
 لو نظر يجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فيقيد
 اذلا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا وبتدفع
 اشكال آخر هو نقص الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجي من ان النزاع
 في مقدورتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لانم ان مقدمة الواجب المطلق
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح
 بعدم وجودها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة
 الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة
 ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة والاستحالة فيه
 فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل
 لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولاخفاء في انه مع عدم
 المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا
 قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي
 كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى
 وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه
 ايجابا لمباشرة السبب قطعيا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحن الرقبة مثلا
 وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لا يجاب به الا ايجاب سببه الذي
 هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز
 عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما
 صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكره وامن المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد
 اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص
 كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظر واما ذا في السموات الى غير ذلك
 (قال قالوا لو لم يجب الا شرعا ٤) احنجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة
 والمعرفة وسائر ما يؤدى الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم اتمام
 الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة و بطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال
 للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب
 على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا
 بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوت نظري لا ضروري فان قيل قوله
 لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوده قلنا نعم الا انه لا يكون

٤ لكان للمكلف ان
 يقول لا انظر ما لم يجب
 ولا يجب ما لم انظر
 لانه بالشرع وثبوت
 بالنظر ولا يمكن للنبي
 الزامه وفيه اتمامه
 واجيب بانه مشترك
 الا لزام اذ الوجوب
 العقلي ايضا نظري
 فله ان لا ينظر ولا
 يسمع الى ما يوضع له
 من المقدمات وبان
 صحة الا لزام انما يتوقف
 على تحقق الوجوب
 لا على العلم به والمتوقف
 على النظر هو العلم
 به لا المحققه من

للتبحر الزامه النظر لانه لا ازام على غير الواجب وهو المعنى بالافتحام واجيب او
 بانه مشترك الازام وحقيقته الجاه الخصم الى الاعتراف بتقص دليله اجالا حيث دل
 على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان يكلف ان يقول لا انظر
 مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يقتصر الى ترتيب المقدمات وتحقق
 ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من
 مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتبدها العاقل
 بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت
 ولا يصحى فيلزم الافتحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزام
 النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لاعلى علمه بذلك
 والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا بتحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس
 الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح
 قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله
 لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم
 توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون
 جهلا وهذا ما قلنا في المواقف ان قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع قلنا ان هذا
 القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ
 ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر و اراد
 التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صححت جميع المقدمات لكن تخيل صورة القياس لعدم
 تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس (قال المبحث الخامس
 اختلفوا في اول ٨) ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونه
 مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
 القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول
 الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر لكن
 مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن وال
 ثالثا في اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
 البسيط بالمط فبينى ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل
 قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لا امتناع تحصيل الحاصل فلا يكون
 مقدمة للواجب المطلق واستداتته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول
 المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد
 الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط او قبضه على
 ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعالم وان

٨ الواجبات فقيس
 معرفة الله تعالى لانها
 الاصل وقيل النظر
 فيها او القصد اليه
 لتوقفها عليه والحق
 انه ان قيد الواجب
 بما يكون مقصودا في
 نفسه فالاول والا
 فالثاني واما عدم
 المعرفة فليس بمقدور
 اذ الوجوب مقيد به
 واستداتته ليست
 بمقدمة وقيل الشك
 لان النظر بعدمه ورد
 بانه ليس بمقدور لكونه
 من الكيف كالعالم ولا
 مقدمة لتأني النظر
 عند الظن والوهم
 وان اراد به ما بناولهما
 وجعل مقدورا بمعنى
 امكان تحصيله
 فوجوب النظر مقيد
 به اذ لا نظر عند الجزم
 والواجب على المقلد
 او الجاهل جهلا
 مركبا هو النظر في
 وجه الدلالة ليقوده
 الى العلم متى

المقدور تحصيله او استداتمه بان يحصل تصور الطرفين و يترك النظر في النسبة
 ولاشيء منهما مقدمة واعتراض المواقف باه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا
 لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم
 ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثا بينهما ان وجوب النظر
 والمعرفة مفيد بالشك لما سبق من انه لاامكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو
 لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد كالتصايب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب
 تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة
 مفيد بالشك والافاقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة
 وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون
 من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة وملاك
 التصايب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضى ان لا يجب
 النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن
 دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة اما على استواء وهو
 الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل
 المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالاته ليؤد ولا الى العلم
 وذلك لان امتناع النظر والطاب عند الجزم بالمط او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع
 وقديقال في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون
 ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب
 العقلي كالتنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل وبحكم
 باستحقاق تاركه الذم لكان سببا وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي
 (قال المبحث السادس ٩) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل
 مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصورا وتصديق فالموصل
 الى التصور ويسمى المعرفة اما حد او رسم وكل منهما اتمام او ناقص لان التمييز امر
 لا بد منه في التعرف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالميز ان كان ذاتيا للماهية
 يسمى المعرفة حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرفة من منع خروج شيء من الافراد
 ودخول شيء فيه مما سواها فاكان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا
 الاسم وان كان عرضيا لها سمي المعرفة رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدله على الطريق
 ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن المساهية
 وعن كل ما يشار كها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على
 جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذات المشترك وكالعرضي المميز والا
 فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط

٩ كمال النظر تحصيل
 طريق يوصل بالذات
 الى المطلوب اما تصوي
 وهو المعروف حسدا
 ورسماتا وناقصا
 اذ لا بد من ميز ذاتي
 او عرضي مع الجنس
 القريب او بدونه
 واما تصديقي وهو
 الدليل اما قياسا
 استثنائيا متصلا
 او منفصلا او اقترانيا
 حليا وشرطيا واما
 استقراء تاما وناقصا
 واما تمثيلا قطعيا
 او ظنيا اذ لا بد من
 اندراج المطلوب تحت
 الدليل او بالعكس
 اولهما تحت ثالث متن

تقديم الجنس حتى لو اُخِرَ كان الحد ناقصاً ومبني هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاق على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والاي لزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حداً ناقصاً وايس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حداً حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساوياً اي مطرداً ومنعكساً حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليعتبر استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط ففهي القياس اذا لنتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل المط على الحجة فهي الاستقراء اذا لم يحكم كلياً ثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يدرجان فيه يستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المط يستفاد عن حكم الاصل وهو الحجة لاندرجاهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا ما قاله الامام انا اذا استدلتنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلية على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلوي والجزئي اعم والاخص تصرحاً بان المراد الجزئي الاضافي للحقيقي وتنبهها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت اعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ عن كون الغير شاملاً له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلاماً من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلماذا قال صاحب الطواع ان استدلال بالكلية على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساوياً للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعاً اذ لا يتأني في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاخص ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعاً وان كان مفهوم الاصغر مساوياً له كما في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان

ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل
 انسان ناطق وعلى هذا حال الافتراضات الشرطية حيث يستدل بموم الاوضاع والتقدير
 على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول
 فيقال مضمون التالي امر متحقق ملزومه وكل ما متحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون
 المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف ولفقهاء يحملون القياس اسما
 للتمثيل لما فيه من تساوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح
 المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومات ثم القياس
 ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بما دونه وصورته
 وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من
 ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل
 طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك لتقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بمحذوف الربط
 والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه
 والاسمي افتراضيا لما فيه من افتراض الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر
 والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل
 ان كانت منفصلة والافتراضي جملي ان كان تألفه من الجمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل
 على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك
 الكلي على سبيل العموم فقام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها
 وهذا نوع من القياس الافتراضي الشرطي يسمى القياس المقسم والافساقص وهو
 المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي
 لاخر في علة حكمه لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك
 بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافظني ومطلق الاسم منصرف
 اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوابع تفاصيل
 الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
 للقياس الافتراضي الجملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية اليجاز واوردتها الامام علي
 وجه اجل الا انه اهل الشكك الرابع بعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث
 بمحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابيا كان او سلبيا لامر ثالث فيشمل صور
 سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال ان قد حصل
 في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر
 عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنخصر في قسمين ثم رفع اليهما كان يلزم ثبوت الاخر
 او اثبات اليهما كان يلزم ارتفاع الاخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي
 غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين الامرين فيلزم

من ثبوت اليهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنسافة بينهما في الصدق والكذب
 جميعا كما في الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل
 عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق
 الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال

وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للطلوب وقد قال
 للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة كالعلم للصانع فيفسر
 بما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى حكم قطعيما كان او ظاهريا وذكر الامكان لان
 الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحح لانه لا يتوصل
 بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالاته واطلق الحكم ليتناول التفسير
 الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارا
 والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل
 بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق
 اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود
 المدلول فعنه العلم بتحقيق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى
 كانه قيل بتحقيق شيء آخر وهو المدلول وح لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحيوة على نفي
 العلم ولا يلزم الدور بناء على تضاف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم
 لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فعنى
 العلم بالدليل اذا جعلناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجود دلالاته
 من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جعلتها التفتن لجهة الانتاج وكيفية
 الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا حينئذ لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة
 الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقيق العلم الاول
 بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لفا متمين والموقوف على الوسط
 انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفسا كما هو المنزوم بينا كان او غير بين
 والفرقة انما تظهر في العلم بالزوم و بتحقيق اللازم (قال والدليل ٨) قد يشتم الى
 العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما الى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد
 بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين
 الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فبهما اراد
 بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق
 وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة
 نقاية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالركب ما يكون بعض
 مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية

(بالنسبة)

٩ لما يمكن التوصل
 بصحح النظر فيه الى
 حكم كالعالم للصانع
 وكثيرا ما يختص
 بالجازم ويقابله
 الامارة من

٨ ان لم يتوقف على
 نقل اصلا فعلى والا
 فنقلى سواء توقف كل
 من مقدماته القريبة
 على النقل اولا وقد
 يخص النقلي بالاول
 ويسمى الثاني مركبا
 واما النقلي المحض
 فياخذ من ثبوت
 صدق المخبر بالعقل
 والمطلوب ان استوى
 طرفاه عند العقل
 فانيته بالنقل والافان
 توقف ثبوت النقل
 عليه فبالعقل والا
 فيكل منهما من

بالنية وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك
 امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقرينة لان النقل ايضا بعض مقدماته
 البعيدة عقلية كما مر فلا يقابل المركب بل يتدرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس
 المقدمات المرتبة واما اذا اريد مأخذها كالعلم للصانع والكتاب والسنة والاجماع
 الاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب ان كان بحكم العقل فعقل
 والافتقار ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث
 لا يحد من نفسه سبيلا الى تعيين احد هما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجود
 الحج ويكون زيدا في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعالم بصدق الخبر وما يثبتني
 عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة الحجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل
 لا غير للالزام الدور والافيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدث
 العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض
 الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل
 على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول
 القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة
 يظن المستدل صدقه كالمقولات عن بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى
 لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع
 وبعثة الانبياء (قال ولا خفاء في افادة النقل الظن ٢) وانما الكلام في افادته العلم
 فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المنجز الصادق للمعاني المفهومة
 وبارادة المنجز تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
 رواية العربية لغة وصرفا ونحوها عن الغلط والكذب لان مرجمه الى روايتهم
 اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه
 فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم
 بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى
 وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له
 وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد
 او الاوقات بالمعنى من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان
 انتهاء وقت الحكم ويسمى تاسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن
 ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام
 زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها
 انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا تقسم بيوم القيامة فان كلمة لاقى الموضوعين محذوفة اي
 واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره

٢ واما افادته اليقين
 فيتوقف على العلم
 بالوضع والارادة
 وذلك بعصمة رواية
 العربية وعدم مثل
 النقل والاشترك
 والمجاز والاضمار
 والمعارض من العقلي
 اذ لا بد منه من تأويل
 النقل لانه فرع العقل
 فتكذيبه تكذيبه نعم
 قد ينضم اليه قرآني
 تنفي الاحتمال فيفيد
 القطع بالمطلوب وينفي
 المعارض كافي العقليات
 مثل قل هو الله احد
 ولاله الا الله من

ليحصل المعنى و يفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمرة ما سبق له اثر في اللفظ كقولك
 خير مقدم باضمار قدمت و بالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم المواضع
 بل غاية الظن وما يتنى على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى
 الجزم به انتفاء المعارض العقلية اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهر
 لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقيقة النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد
 بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه
 وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
 الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده الى عدمه
 باطل قطعاً واقصر في المتن على هذا لكونه واقفاً بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع
 تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذا لمعنى
 لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة
 اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجوا
 ان يحكم بتسا قطعهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقيقة شيء
 او بطلانه ولو جهل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
 والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم
 اعتقاد صحته واستلزامه لحقيقة النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها
 وارتفاعها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم
 المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركا في البيان وهذا والحق
 ان الدليل العقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
 السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والحقوف ووضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
 والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرأين بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في
 اجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فبهما بمجرد
 السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحببها الذي انشأها اول مر
 وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعده بمجرد الدليل العقلي
 او بمعونة القرأين قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله
 وفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
 والزكوة واما في العقليات فلان بنى المعارض العقلية لازم حاصل عند العلم بالوضع
 والارادة وصدق الخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان
 العلم بتحقيق احد المتناقضين يفيد العلم بانتفاء المتناقض الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب
 و بانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم بنى المعارض فانباتها بها يكون
 دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ما زومه على

الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بايال اثباتا او نفيها فضلا عن العلم بذلك فما يقال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه فعنه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه و يدل على ما ذكرنا قطعاً ما ذكرنا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل عند التوقف فليأمل والله الهادي (قال المقصد الثاني ٢) قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراجه عنها مع كونه عابدا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الوجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابها احتجج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحادث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالوجودات في قولهم الامور العامة ما يعبر اكثر الوجودات هو اقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراجه التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكيم بان مثل العلية والكثرة يعبر اكثرها ولاخفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به عرض علمي و يترتب عليه مقصودا صلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والافكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلوماتية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والمحل بل عامة المعقولات الثمانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضاً او غير مختص بالوجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الوجود اصلا كالامتناع والعدم وما يخص الواجب قطعاً كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصوراً على احوال الوجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان والبحث الوجود والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجود فظاهر واما القدم فعلى رأى الفلاسفة حيث يقولون يقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الخال عند من نفيه وقد تنفسر الامور العامة بما يعبر اكثر الوجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الوجود لما انه يبحث عن المعدوم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول في الوجود والمناهية ولو احقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس

٢ في الامور العامة وهو ما يعبر اكثر الوجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجود الشامل وبياناتها في فصول متن

لا في الوجود والعدم وفيه اباحات البحث الاول تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشبهة لفظي وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم او ينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الوجود ففهم من زعم ان الحكم كسبي متن

٦ بوجوه الاول ان التصديق بديهى يتأني الوجود والعدم يتوقف على تصوره وزد بانه ان اريد البدها
مطلقا بمعنى عدم التوقف على الكسب اصلا فنوع ❖ ٥٦ ❖ بل مصادرة او بدها الحكم فغيره

طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشئ اعرف من الوجود وعواوا
على الاستقراء اذهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف
منه بل هو في مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف
من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفيا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ
لا تصوره في نفسه ليكون دور او تعريفيا لاشئ بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود
بالكون والنبوت والتحقق والشيثية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى
الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس
واما التعريف بالثابت العيني او بالذئ يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذئ ينقسم الى الفاعل
والمفعول او بالذئ ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور
ظاهر اذ لا يعقل معنى الذئ ثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
في الاعيان او الالذهان ولو سلم فلاخفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني
هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذئ ثبت
والذئ يمكن والذي ينقسم هو الوجود لاغير لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم
ولاشئ منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر
فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه
تعريفيا اسميا فلاخفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى
فلا يصلح تعريفيا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود و بعضها
على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العيني على الموجود بان معناه
الثابت عينه اى نفسه من حيث هي لبا اعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود
وهو الموجود وانت خبير بانه لادلالة لفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت
الاماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام
التحريد والمباحث المشرفية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العيني والمعدوم
هو المنفى العيني وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لاشئ والمنفى عن شئ
فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابى ان الوجود امكان الفعل والانفعال
والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام جعل التصديق
بدها تصور الوجود كسببا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود
والعدم متافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم
تصديق بديهى وهو مسبق بتصور الوجود والعدم فهو اولي بالدها والجلوب

اذ لا يستلزم تصور
الحقيقة ولا يتأني
اكتسابه لا يقال بدها
الكل وان توقفت على
بدها الاجزاء لكن
العلم ببدها لا يتوقف
على العلم ببدهاتها
بل يستتبعه فلا مصادرة
لانا نقول توقف العلم
بدها الكل على
العلم ببدها الاجزاء
ضرورى كتوقف
الكل على الجزء اذ
بدها الجزء جزء
بدها الكل والعلم
بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصله
الثانى انه معلوم يتمتع
اكتسابه اما بالحد
فلبساطته اذ لو تركب
فاما من الموجودات
فيلزم تقدم الشئ
على نفسه ومساواة
الجزء لكل في ماهيته
او من غيرهما فلا بد
ان يحصل عند الاجتماع
امر زائد يكون هو
الموجود لئلا يكون
الوجود محض ما ليس
بوجود والزائد على

الشئ عارض فلا يكون التركيب فيه واما بالرسم فمما سبق ورد بالنقض الاجمالي لسائر المركبات والحل بان (ان
الامر الحاصل يكون زائدا على كل لاعلى الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض

انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأى الامام في التصديق
 فنوع بل مصادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءاً من
 الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقةات
 على كسب فسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم
 البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجودهما ومع كون تصورهما كسبياً
 لا بديهياً وانما قلنا في الاول فنوع بل مصادرة ولم تقتصر على احدهما فتبهما على تمام
 الجواب بدون بيان المصادرة وتحققاً للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء
 هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى
 ان ما يتضمته من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصله
 على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على
 العلم بالكل لا تابعاً له يمكن الاستفادة منه ويطلب ما ذكر في المواقف من اننا نتحار ان هذا
 التصديق بديهي مطلقاً اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف
 على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فلا استدلال انما
 هو على العلم ببداهة الاجزاء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع
 العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي
 فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا الواسم في المركب
 الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور الاعتبارية المتعددة التي وضع
 الاسم بازاؤها ولو سلم في التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب
 بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك وذلك ولو سلم فلا يلزم
 المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه
 الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما
 بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتياج على
 من يعترف بهذه المقدمات فلماذا لم يتعرض لنعها والوجود بمتع اكتسابه اما بالحد
 فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والافجراؤه اما وجودات او غيرها
 فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته
 وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
 بداخل في ماهية نفسه ومبنى للزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب
 فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او جزء
 مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس
 الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن
 الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعهما امر زائد يكون هو الوجود او لا

٧ ما ليس بشيء من
 اجزائه بوجود كسائر
 المركبات و حديث
 الرسم قد سبق الثالث
 انه جزء وجودي وهو
 بديهي و رد بانه ان
 اريد التصور فنوع
 او التصديق فغير
 مفيد على ما سبق وقيل
 لا تصور اصلاً متن

يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو صحيح وان حصل لم يكن
 التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف
 وتقرر الامام في المساحة انه لو تركيب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان
 الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة
 الوجود كان الوجود عبارة من مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع
 مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله
 واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسم وهذا متوقف
 على العلم وهو دور وبعده مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب
 عن التقرير الاول لدليل امتناع تركيب الوجود النقص اي لو صح يجمع مقدما له
 ان لا يكون شي من الماهيات مركبا لجزائه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
 صحيح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعهما امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب
 في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس بيت واخذ باننا نختار ان
 يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
 التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
 المجموع الذي ليس شي من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شي
 منها بيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شي منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم
 في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف
 بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعي
 بدايته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان
 اجزاء الوجود امور تنصف باعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تنصف بالوجود
 ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود
 يصدق العارض على المعروض ولا يلزم شي من المحالين ولا انصاف الشيء بالوجود
 قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون
 الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شي من اجزائه بوجود انه لا يكون
 شي من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
 الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق
 العارض والجواب عن التقرير الثاني اننا نختار ان اجزاء الوجود وجوديات
 ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجودي
 عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحال
 فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه
 بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه

وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة ولكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه
 بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسم وهو
 اخص من مطلق الوجود فيدور ونا بينهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف
 من الوجود بحكم الاستقراء اولاه اعم الاشياء بحسب المحقق دون الصدق والاعم
 اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت
 كونه اعرف الاشياء لم يحجج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء
 من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهى بمعنى انه لا يتوقف
 على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهى يكون
 بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهى فمتنوع ولو سلم
 فلان ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجى من ان الوجود المطلق
 يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزأ للمعرض
 ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانى موجود ضرورى فغير
 مفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور
 الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو
 تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا
 لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء
 من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو
 متصور بالبديهية ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا
 لا دليل عن سالتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة بحكم فيها بوجود المحمول للموضوع
 ضرورة ثم دفعهما بان الذى لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لا وجوده فان استدل
 بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكمه فيها بصدق المحمول
 على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب
 المقدمتين في الايصال الى التصور وان كان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل
 الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لا بد من العلم بوجوده
 هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول
 على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم نتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وائس
 الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين ببداهة الوجود مع
 الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او ذات عليها فان كان
 نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان ذاتا عليها
 كان عارضاتها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولية اذلا استقلال للعارض
 بدون المعارض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام

٨ هو اما نفس الماهية
 فيكتسب مثلها او
 عارض فلا يعقل الا
 تبعا لها والقول بان
 الكلام في مطلق
 الوجود او المعارض
 مطلق الماهية لا يدفع
 التبعية بل زيدها
 وايضا لو كان بديهيا
 لم يشتغل العقل
 بتعريفه ولم يختلفوا
 في بداهته ولم يحججوا
 عليها فلنا قد يعقل
 العارض دون
 المعارض ولو سلم
 فيكفى ماهية بديهية
 وقد يفسر البديهى
 لفظا لا فادة المراد
 باللفظ لا تصور الحقيقة
 وقد يكون التصديق
 ببداهة البديهى
 كسبيا وخفيا فيختلف
 فيه ويفتر الى الدليل
 او اتنبه

في الوجود المطلق لافي الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود
 المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير
 كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود
 انطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
 المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق
 الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا
 لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
 الوجود لو كان بديهيا لم يشغل العقل بتعريفه كما لم يشغلوا باقامة البرهان على
 القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوده كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقل
 في بدايته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واختلفوا
 فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لانم ان العارض يكون تابعا للمعرض
 في المعقولة بل ربما يعقل العارض دون المعروف وعدم استقلاله انما هو في الحقيقة
 في الاعيان ولو سلم فلانزاع في بدهية بعض الماهيات فيمكن في تعقل الوجود من غير
 اكتساب لا يقال العارض تابع للمعرض في الحقيقة حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج
 ففي الخارج وان كان في العقل في العقل وسيجي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي
 في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا
 حتى يلزم بدهيته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق العارض
 في العقل بدون المعروف وقائما به كافي العروض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظهم
 ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه
 بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا لخاص لكنه لازم له بلانزاع وليس
 الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا منه
 وعن الثاني ان البدهي لا يعرف تعريفيا حديا او رسميا لا فائدة تصويره لكن قد يعرف
 تعريفيا اسميا لا فائدة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان
 متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعرفات الوجود من هذا القبيل
 وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقل هو الحكم البدهي الواضح وبدها
 تصور الوجود لا تستلزم بدهية الحكم بانه بدهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبي
 او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف
 ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبه ويكون ما ذكر في معرض
 الاستدلال بتبهمات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول
 بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب
 متصورا الزاماللقائلين بان حقيقة الوجود التجرد ومعنى التجرد معلوم قطعاً ومبني

على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات و ليس كذلك على ما سيأتى
ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع
مثلان والجواب منع التمثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع
من اجتماع المتين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة
كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجي من ان زيادة الوجود على الماهية
انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي
لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأى من يجعل الوجود حقيقة واحدة
لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود
الخاص الذى هو معروض لها ومنها ان تصور بالحققة لا يكون الا اذا علم تميزه
بماعداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهونى صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصور بتوقف
على تميزه لاعلى العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل
السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلانم ان النبي الصرف لا يعقل ولو سلم
فالسلب يضاف الى الوجود وهو غير الوجود (قال البحث الثانى ٧) المقول عن
الشيخ ابى الحسن الاشعري ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظى والجمهور على انه مفهوم واحد
مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما
الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند
الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتركا في مفهوم
الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية
عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد
عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو
الكون في الاعيان فوق البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا
(٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاووين يديهان والمذكور في معرض
الاستدلال تبسيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جز منا بان له مؤثرا
مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متغيرا وغير متغير ومع تبديل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة
يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبديل الاعتقادات مشتركا
بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين
اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسمة الشئ الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان

٧ ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان توقضا بالماهية والشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك وتسام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع بالحداه مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذ لا تعابر الا بالاضافة متن

اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض
 الشامل للحيوان وغيره ولوسم فلابيضنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب
 والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر
 الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر
 او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين الاولين لم لا يجوز ان يكون
 الامر الباقى المقطوع به هو محقق معنى من معاني لفظ الوجود لمفهوم له كل
 وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فؤارة واما باصرة
 لا لبيان اقسام مفهوم كلى قلنا لا نأخذ بهذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
 الوضع واللفظة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخيص حيث يبقى
 الجزم بان لعملة الحادث ماهية وتشخيصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل
 منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخيصات ليس بمشترك بين الكل
 اجيب بان مطلق الماهية والتشخيص ايضا مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخيصات
 الخصوصية فلا نقض وانما يرد لو ادعي ان الوجودات بمثابة حقيقتها مفهوم
 الوجود ولاخفاء في ان شيئا من الوجود لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود
 مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود
 باحد المعاني او معدوم كان عند العقل مجوزا ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر
 ويقتصر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم الوجود اذ على تقدير تعدده كان عدمه
 الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان
 مفهوم الوجود واحد فلولا اتحاد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلى وجعلنا اتحاد مفهوم
 الوجود واجبا رابعا تقر به ان مفهوم الوجود واحد فلولا يمكن للوجود مفهوم واحد
 لما كان تقييد ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعاً فان قيل
 لان اتحاد مفهوم الوجود بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله
 قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد
 بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لاخفاء في ان الانسان والافرس والاشجار
 وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ الوجود موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه
 قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى الوجود ولا يعنى باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى
 الثاني ٩) اى يذهب على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافى الماهية
 وذاتياتها (١) صحة الساب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بوجود
 ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها (٢) افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية
 المعلومة بالكنة يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها (٣) اكتساب
 الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفترق الى كسب ونظر كوجود الجن

٩ صحة سلبه عنها
 وافادة حملها عليها
 واكتساب ثبوتها لها
 واتحاد مفهومها ودونها
 وانفكاك تعقلها عنها

متن

(مثلا)

مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها (٤) اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الاعيان ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلف (٥) الانفكاك في العقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لانعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم في الدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم عقل تصوره ولو سلم فيحوز ان يوجد في الخارج مالا نعقله اصلا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها فافاثرنا لفظ العقل ليعم التصور والتصديق وعبارة الكثيرين اننا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المثلث لان حاصله ان ندرك الماهية تصور او لا ندرك الوجود تصديقا وهذا الايضاح في اتحادهما واعلم ان هذه تبسيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالا (١) كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجي بيان استحالاته (٢) تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لاحتياج الى ما ذكره الامام من انه يقضى الى وجود الشيء مرتين والى اتسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذلك والاعاد الكلام فيه وتسلسل (٣) امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المفروضية وفعالته من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والالكان واجبا لذاته هذا خلف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول باننا لانسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها وعن الثاني باننا لانسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسبوقة وانما الضرورة تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود

٢ ز يادته في الواجب
 اذ لو قام بما هيته
 لزم كونها قابلا
 وفاعلا وتقدمها
 بالوجود على الوجود
 ضرورة تقدم العلة
 على المعلول وجواز
 زوال الوجود عن
 الواجب ضرورة
 تقدم العلة نظرا
 الى احتياجه في نفسه
 واجيب عن الاول
 بمنع بطلان اللزوم
 وعن الاخير بن منع
 الملازمة اذ التقدم
 قد لا يكون بالوجود
 كالثلث للفردي و ماهية
 الممكن لو جسده
 والمحتاج قد يمنع
 زواله ضرورة كونه
 مقتضى الماهية متى

فبالوجود او بالمهية فبالمهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاث للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالمهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كما هيئات الممكنات لوجوداتها وعن الثاني باننا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يقتضيه زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياجه وجوده الى ذاته ولا تسميته يمكننا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم تعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج (قال فان قيل) العمدية في احتياج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورد الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه مالم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الخاص بل عن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتناقضين فاذن هي الماهية من حيث هي هي والذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمهما الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحقق فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيحكي من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لانسلم ان المقيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المقيد لوجود الغير فان بديهية العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مقيد لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها

٢ تقدم المقيد للوجود
بالوجود ضروري
اذ العقل مالم يلحظ
لشيء وجودا لم يمكنه
تعقل كونه مفيد
الوجود بخلاف
المستفيد فانه لا بد ان
يلحظ خاليا عن
الوجود قلنا ممنوع
اذ لا معنى للافادة ههنا
الا اقتضاء الوجود
لذاته وعدم تقدمه
بالوجود ضروري
فان قيل فيكون
وجوده معلولا فيمكن
قلنا لذاته فيجب اذلا
معنى لوجوب الوجود
سوى كونه مقتضى
الذات متى

بوجوده الاول لو لم يكن وجوده ٦٥ الواجب مقارنة لماهية مجردة اما لذاته فيجب الكل او لغيره فيحتاج

الى الواجب الثاني
مبدأ الممكنات حينئذ
اما الوجود وحده
فيكون الشيء مبدأ
لنفسه ولعله وامامع
التجرد بشرط افتراق
الواجب او شرط
فيكون كل وجود
مبدأ لكل شيء ويتخلف
عنه الاثر لافقد شرطه
لا لذاته الثالث
الواجب يشترك
الممكنات في الوجود
ويتخالفها في الحقيقة
فيقال ان الرابع
الواجب ان كان مجرد
الكون تعدد او مع
التجرد تركيب او
بشرطه افتقر وان كان
غيره وان كان بدون
الكون فحال وان كان
مع فزائد ضرورة
امتناع كونه داخلا
الخامس الوجود
معلوم ضرورة بخلاف
الواجب واجيب بانه
لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق بل الخاص
وما ذكر لا يدل عليه
متن

الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب ان يكون
وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوده لا امكانه وتحقيقه انا اذا
وصفنا الماهية بالوجود فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود
فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود
لذاته او الوجود واجب لذاته فلراد ذات الموجود لذات الوجود (قال وعورضت ٧)
استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده الاول لو كان وجود
الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقدمه بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد
الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير ضرورة توقف
وجوده على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضى
المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص
المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات الشا في الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا
مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو
محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعله والا فان كان هو الوجود مع قيد
التجرد لزم تركيب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه هو التجرد عدمي وان كان
بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم يتخلف عنه
لانقضاء شرط البداية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعله ممنوع بالذات لا بواسطة
انقضاء شرط البداية والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مبين لسائر
الموجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشترك الممكنات
في الوجود ويتخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا
لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص
وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق
لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع
قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزأ للواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فحال ضرورة انه
لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه
وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه
زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد
المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم
بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة

والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق للفاير الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذا
 الاجوبة اشار بقوله لانزاع في زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وان
 النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل)
 اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما بين
 من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها
 بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى وعلى هذا
 بغير كثير من القواعد كما سيأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
 يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده
 الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية بمجرد اتحاد المفهوم
 لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم
 كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر
 الانوار فيحوز ان تكون الوجودات الخاصة مخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب
 التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
 المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته المزمومة كالتور على الانوار
 لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لا فردا او بمعنى
 جزء المساهية يلزم التركيب كالجو ان لانواعه (قال متواطأ او مشككا) اشارة الى
 ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك المزمومات المختلفة الحقائق
 لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولته عليها بالتواطى كالمساهية على الماهيات والتشخيص
 على الشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
 من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية
 والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم
 الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان
 من دأب الحكماء المحققين سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام
 ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجواهر
 اول منه في العرض وفي العرض القصار كالسواد اشد منه في غير القصار كالجرم بل هو
 في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون
 عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافها على ماسيات
 فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما يحته بمعنى
 واحد ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود
 الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدئية للممكن
 وعدم المبدئية الى غير ذلك والحجب ان الامام قد اطاع من كلام الفارابي

٩ الوجود طبيعة
 نوعية فلا تختلف
 لوازمها قلت ممنوع
 بل الوجودات مخالفة
 بالحقيقة يجب للبعض
 منها ما يمتنع على البعض
 كالانوار وبقع المطاق
 عليها وقوع لازم
 غير ذاتي متى

٧ وهو الحق لكونه
 في الواجب اولى
 واشد واقدم متى

ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها من ٩ فتبين الموجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال و بمعنى
عدم المشاركة في مفهوم الكون ٦٧ غير لازم كافراد الماشي من ٧ الى ان وجود كل شئ عينه

والاشترك لفظي
لانه لو اراد فقيامه
اما بالمدوم فيتناقض
او بالموجودية فيدور
او بوجود آخر
فيتسلسل وايضاهو
اما معدوم فيتصف
بتقيضه و يتحقق
في المحل ما لا تحقق له
او موجود فيتسلسل
واجيب عن الاول
بان قيامه بالماهية من
حيث هي فان قيل
فيقوم باللا موجود
وهو اظهر في التناقض
قلنا بل بما لا يعتبر فيه
الوجود والعدم وان
لم ينفك عن احدهما
فان قيل فيتقارن
احدهما فيسعدو ذا
المحذور قلنا القيام
بها عقلي فيكني حصولها
في العقل من غير
اعتباره وان اعتبر
فلا تسلسل في الاعتبار
وعن الثاني بان وجود
الوجود عينه وانما
التزاع في غيره ونحققه
ان بالوجود تحقق
الاشياء فيكون تحققه

سنا على ان مراده ان حقيقة الواجب وجود مجردي محض الواجبية لا اشترك فيه
اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لا زم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه
بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها
من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك تخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض تساوي الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب
الواجب من الغير وجلة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي
في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشترك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية في الوازم (قال فيريد عليها ٨) دفع لما سبق الى بعض الاوهام
من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه
في العروض واللاعروض على تقدير التواطى محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه
العروض في الكل فتقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطى قد لا يكون
ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف معروضاته بالحقيقة والوازم واما الثاني فلان كون
الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب
والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لما هية قائما بها
في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او المشكك
وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما
تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومة
لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا
بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا
الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اي في اثبات المقدمة المنوعة لولم يكن
الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الموجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات
ضرورة انها لا اشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركيب وجود الواجب واللازم باطل
لما ثبت من اشترك الوجود معنى قلنا ان اراد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض
فلانسم استحالته وما ثبت من اشترك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها
وان اراد عدم التشارك في شئ اصلا فلانسم لزومه وما ذكر من عدم الاشترك
في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا يبنى الاشترك في عارض هو مفهوم الكون وذلك
كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الماشي من غير
تصادق بينها (قال وذهب الشيخ ٧) احيى القائلون بكون الوجود نفس الماهية
في الواجب والممكنات جميعا بوجودها انها لولم يكن نفس الماهية وليس جزأ عنها

بنفسه كبحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لاستحالة في كونه معدوما من

بالا اتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء في
 ثبوتها في نفسها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر
 الى الوجود والمناهية ممنوع اما في جانب الماهية فلا انها لو تحققت محلا للوجود
 فحققتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود
 المعارض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة
 ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقية وجود المعارض واما في جانب الوجود
 فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات
 فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعارض والعارض يمكن الاحتجاج على
 امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهو
 بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود
 والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعارضات فان كان
 ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية
 الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا
 الوجود ايضا عارض يقتضى سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا
 التسلسل مع امتناعه لماسباتى من الادلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهي بين حاضري
 الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع
 الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والالم يكن الجميع جميعا
 وفيه نظر لانا لان سلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل
 جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
 الوجودات الى وجود لا يكون يتلو بين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء
 لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات
 بل معدوما وفيه انصاف الشيء بتقيضه وكونه لا ثبوله في نفسه ثابتا في محله الرابع
 انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع انصاف الشيء بتقيضه وامتناع ان يتبين
 في المحل ما لا يثبت له في نفسه فتقل الكلام الى وجوده وبتسلسل لان التقدير ان وجود
 كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضى رد الوجود الاربعة الى وجهين بطريق الترتيب
 بين الوجود والعدم في جانبي المعارض والعارض على ما اوردنا في المتن تقرر الاول
 انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة امام معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتناهي
 وتقرر الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصرف الشيء بتقيضه وبشيء
 في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه وتسلسل الوجودات
 والجواب اما اجالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب
 العقل بان يلاحظ كلامهما من غير ملاحظة الآخر ويمتير الوجود معنى له اختصاص

ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم
 المحالات واما تفصيلا فمن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المدومة
 يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة يلزم الدور او التسلسل فان قيل ان ار يد بالماهية
 من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزأ منها على ما قيل فغير
 مفيد لان العروض كافي في لزوم المحالات وان ار يد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
 لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان الوجود نقيض الوجود بلا نزاع
 ولا اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن احدهما
 في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كافي في لزوم المحال لانه ان فارن العدم
 فينا قض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس
 كقيام البياض بالجسم يلزم تقدمها عليه بالوجود قدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات
 بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ
 وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة
 العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم
 التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنى الوجود الذهني فجوابه
 الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
 في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني ان المختار ان الوجود موجود
 ولازم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده
 عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقق ذلك انه لما كان تحقق كل
 شئ بالوجود فبالضرورة يكون محققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به
 كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير
 افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون محققه
 بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج
 الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كافي الواجب
 او من غيره كما في الممكن لم يفتقر محققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه
 انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود
 تسامحا في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لامابه محققها والمعنى ان تحقق الاشياء
 يكون عند قيام الوجود بها عقلا وانحادها به هوية او مختار ان الوجود معدوم
 ولا يلزم منه انصاف الشئ بتقيضه بمعنى صدقه عليه لان تقيض الوجود هو العدم
 والوجود لا المعدوم والالاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود
 كان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا يتحقق له
 في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم

نائباً عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فواجه هذا الاختلاف قلت مضمون ادلة الجمهور ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متميزتان تقسوم احداهما بالآخرى كما يجسم مع البياض فلا خلاف في ان الوجود زائد ذهاباً عن ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا عيناً بان يكون للماهية تحقق واعراضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند الحرير لا يبي نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظياً مكابرة ولا يترفع على الوجود

الاخفاء في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلاً وليس لفظ الوجود وما يراد منه من جميع اللغات موضوعاً بالاشتراك لمعان لا تكاد تنتهي واحتجاج الفريقين يشهد بان النزاع ٧٠ في الوجود بمعنى الكون

بل بحسب العقل فلا يلزم الاتحقة في العقل وقد يجاب عن الاول بأنه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع الثنتين او اللاسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله لا يلزم محال وطرياقه على محال لا اسود يصير حال طرياقه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعى ان تقدم العروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يحصى سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجية كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفى الواسطة (قال فان قلت ٨) يريد بتحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهية العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلاً ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنتهي من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالتها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطولات وذهب صاحب الصحايف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اولاً فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للمعدوم وهو معنى الكون واما ثانياً فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذات واشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثاً فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلاً عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية واعراضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهى البطولات فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهناً عند العقل وبحسب المفهوم والتصوير بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

الذهني سوى ان للثبوت ان يقول زائد في العقل وعلى الثاني ان يقول عقلاً في العقل وليس له نفى التعارض (دور العقلي والاشترك المعنوي كما في سائر المفهومات الكتابية سيما المنفية فان العقل عندهم لا يقتضى الثبوت ولهذا

جرت كلمة الجمهور بينهم على انه مشترك (٧١) معنى زائد عنها متن ٣ واما في الواجب فنحن ناله حقيقة بزاد عليها

وجودها الخاص ذهنا
كافي الممكنات وعند
الفلاسفة حقيقة الوجود
الخاص القائم بالذات
المخالف بالحقيقة لسائر
الوجودات المعبر
عنه بالوجود البحث
والوجود بشرط
لاذ في الماهية مع
الوجود شأبة التركيب
والاحتياج ولا كذلك
الوجود الخاص مع
المطلق فانه كون
خاص تحقق بنفسه
قائم بذاته في التحقيق
عن المطلق وغيره
وانما يقع المطلق عليه
وقوع لازم خارجي
غير مقوم ولا يتصور
هذا في غير الوجود
لان احتياجه في التحقيق
الى الوجود ضروري
ومبنى هذا على ان
الوجودات مخصوصة
متكثرة بنفسها مشتركة
في عارض هو مفهوم
الكون كنور الشمس
والسراج وبياض
الثلج والعاج لكن لما
لم يكن لها اسام
مخصوصة توهم ان
تخصصها وتكثيرها

دون الماهية والماهية دون الوجود لا عين الى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما
هوية متميزة يقوم احدهما بالآخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث ويبان ان المراد الزيادة
في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين و يظهر ان القول يكون اشتراك
الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من
المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبدئية العقل
وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن اثبت
قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امر هو الوجود و آخر هو الماهية ومن نفاه اطلق
اقول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراءه الخارج امر يتحقق
فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنى الوجود
الذهني في عقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والتمتعات ومغايرة بعضها
لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بمحصول شئ في العقل وفي اقتضائه
الثبوت في الجملة فلا ينجم لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية
في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي
بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان
لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد
بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت
فيه بل يقولوا زائد ومشارك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم
من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين
بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي
ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها
عيانا بمعنى عدم تمايزها بالهوية انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له
حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم
دون الهوية كافي الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا و عينا
من غير افتقار الى فاعل يوجد او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود
البحث وبالوجود بشرط لا يعني انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات
وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو
المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل
وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة

بمجرد الاضافة الى المحال كافي بياض الثلوج متن

٣ لو كان المطلق عارضاً لها لكان في كل منها حصّة من مفهوم **٧٢** الكون كما هو شأن الاعراض التي
 فيكون الحصّة من مفهوم الكون زائداً على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا في الثلج بياضان وهذا مما يكذب العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصّة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذا فرّق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في العقل وثبوته وبعده القول بالتشكيك بغيره الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرّر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان المخصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجود ان ولا في الابيض بياضان متى

امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل فان بذاته لا بالماهية غنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب بخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركالها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مفهوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انك اذا جعلته ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والوجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقايق المحققة بنفسها الغنية عما سواها امر غير الوجود اجابوا بان المحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصّة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذلك ان معنى للمفرد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون ممثلة متفقة بالحقيقة ولا بانفصال كون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كتور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللازم مشتركات في عارض لنور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركة في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقدم العارض وغير ذلك توهم ان يتكرر الوجودات وكونها حصّة حصّة انما هو بتكرّر الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار وفي مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لا من كلام القار ابن وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما خصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعتراضاً بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجوداً ابو حنيفة مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل حصّة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح ببعض حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصّة من مفهوم الكون في الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصّة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان

(لو جردوا)

من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا ثابتة التركيب والاحتياج فذهبوا
ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود ٧٣ * وانه ليس معنى كليا يتكرر الى الجزئيات بل واحدا بالشخص

موجود بوجود هو
نفسه وانما التكثر في
الموجودات بواسطة
الاضافات ومعنى قولنا
الواجب موجوداته
الواجب موجود والممكن
موجوداته ذو الوجود
بمعنى ان له نسبة الى
الواجب وادعوا
ان قول الحكماء هو
الوجود البحت
وبشرط لارمز الى
ذلك وكذا قولهم
الوجود خير محض
لا يعقل له ضد ولا مثل
ولا جنس ولا فصل
وانت خبير بان هذا
بناق اصغر يحتمل بانه
من المحمولات العقلية
لا متناع استغنائه عن
المحل وحصوله فيه
خارجا من المعقولات
الثانية اذ ليس في
الاعيان ماهو وجود
بل انسان وسواد
مثلا وانه ينقسم الى
الواجب والممكن
والقديم والحادث
وانه يتكرر بتكرر

مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامرناك هو
ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد
ولم يسم عليه دليل واذا اعتبر هذا بيباض الثلج لزم ان يكون فيه بيباض عارض هو الحصة
من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بيباضه الخاص
والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية
مالا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكما لانزاع لهم في زيادة مفهوم الكون
فكذا في الحصة كيف وقد انفقر اعلى ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون
معلوم بل بديهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص
ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم
العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على
الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجزه ماهية لما تحته بل عارضا
فقد قال بان في الممكن امر ا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص
الذي به تحققة في الاعيان بل نفس تحققة وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان
هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية
وأخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده
زاد اعلى الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج بل لم ذلك لان مفهوم العام والحصة
منه صورة عقلية محضة ولو سلمنا اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى
فان ابن يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان (وقال ثم ان جملة) قد اشتهر فيما
بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق مسكبا بانه لا يجوز
ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك
من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق تركيب او مجرد المعروض فحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة
انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلى
لا تحق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تنهاى والواجب موجود واحد لا يتكرر فيه
اجابوا بانه واحد شخصى موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة
الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى
الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا معنى قولنا الواجب موجوداته وجود ومعنى قولنا
الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا
احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود

(١٠) (ل) الموضوعات الشخصية والتوعية والجنسية وانه يقال على
وجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأى اصولا وفروعا يظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى

القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والافتكيز الوجودات
 وكون الوجود المطلق مفهوما كلياً لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهى
 من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص
 نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يقتصر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضاً فلا وما ذكر
 من انه لو ارتفع لا يرتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجباً
 في الغلظة واما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاع
 بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب ما
 الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع انصاف الشيء
 بتقيضه قلنا الممتنع انصاف الشيء بتقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود
 عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود
 المطلق من العقولات النائية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى
 القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رم
 الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا
 الوجود الصرف الذي لا تقيده فيه اصلاً ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشيء
 في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق
 او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشيء العادم كاله قديكون شر الكن لا لذل
 بل لكونه مؤدياً الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعاً فالوجود البحت خير محض
 ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود
 مساو في القوة لموجود آخر مما نفع له والوجود وان فرضنا كونه موجوداً بمعنى المعروف
 للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لما شارك شيئاً آخر
 في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن
 الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء بدون ولو سلم فلا يتصور وجوده يعاقب
 ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عيناً ولا ذكراً
 والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج
 ان كان التركيب خارجياً وفي الذهن ان كان ذهنياً ولان جزءه ان كان وجوداً
 موجوداً لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدماً او معدوماً لزم تقدم الشيء بتقيضه
 ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي
 بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر انصاف كل من الوجود والواجب
 بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور
 للوجود لا يوجب كونه الواجب مالم يتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب
 هو الوجود المطلق بنفي تصریحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات

العقلية اى الامور التي يتمتع استغنائها عن المحل عقلا و يتمتع حصولها فيه بحسب
الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان
قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثابتة اى العوارض التي تلحق المعقولات
الاولى من حيث لا يحدى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو
الوجود والذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر
من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية
والمعقولات الثابتة وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب
والممكن لانه ان كان مقتررا الى سبب فممكن والافواجب والى القديم والحادث لانه ان كان
مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والاقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات
الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود
الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك لوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود
بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغائه
عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات
الممكنات اتماهى نفس الوجود المطلق تنكثرت بالاضافة الى المحل وليست امورا
متكررة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكرر ماصدق
هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات
بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول
بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص
وجودا في الخارج يتمتع بعدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني
المعقولات وكون الواجب مبدءا لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة
وارسال الرسل وازال الكتب وغير ذلك مماوردت به الشريعة (قال وما اعجب حال
الوجود ٩) يتجرب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود ومع انفسا فهم على انه
اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تتبع ذاته في الجلاء والخلفاء فنهنا اختلافهم
في انه جزئى او كلئى فقيل جزئى حقيقى لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات
بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا له زيد واله
عمرو والحق انه كلئى والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن
فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال
البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونه ههنا

٩ اطبقتوا على انه
يديهي لا اعرف منه
ثم اختلفوا في انه جزئى
او كلئى واجب او ممكن
عرض او لا عرض
ولا جوهر موجود
او اعتبارى لا يتحقق
لدى الاعيان او واسطة
واقراده عين الماهيات
او زائده ولفظه مشترك
او متواطىء او مشكك
والله الهادى متين

من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بأنه عرض وبه صريح
 جمع كثير من المتكلمين وهو بعد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بحمله المستعنى
 في تقومه ولا يتصور استثناء شئ في تقومه ونحوه عن الوجود ومنها اختلافهم في
 وجود اوله لا فيقول موجود بوجوده هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتبارى محتمل
 لا يتحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجوده فمتسلسل او بوجوده
 هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد
 معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهر ا فلا
 صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر
 في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جاز بعين
 في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا
 وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ازمائية الواجب نفس الوجود
 الجرد وذلك لان ما بعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون
 وجوده زائدا وتسلسل ولا يحصى الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبارا
 كاسبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ماسياتي ومنها اختلافهم
 في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم
 في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ
 يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد
 هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق (قال المبعث الثالث الوجود ٢) على
 مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق
 ذات الشئ وحقيقته بل نفس حقيقة الوجود في الازدهان وهو وجود غير متأصل
 بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحتمل
 في الخارج لكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود
 في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازا
 لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازائه
 اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه
 او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
 ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فلذا نهى على العيني واللفظي
 على الذهني وللخطي على اللفظي فحقق ثلاث دلالات اولها عقلية محضة لا يختلف
 فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاضواع الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عيني
 من السماء فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة
 المطابقة والآخر بان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ

٢ يتاول عينيا وذهنيا
 ولفظيا وخطيا واول
 متأصل بكون الموجود
 به حقيقة الشئ والثاني
 غير متأصل بمنزلة
 الظل من الجسم بكون
 الموجود به صورة
 الشئ والاخير ان
 مجازيان بكون الموجود
 بهما اسم شئ وصورة
 اسمه ولكل لاحق
 دلالة على السابق الا
 ان الاولى عقلية
 لا يختلف فيها الطرفان
 والآخران وضعيان
 يختلف في اوليهما
 الدال فقط وفي ثانيهما
 الطرفان جميعا متن

على تحقق الذهني باننا نحكم ايجابا على ما لا يثبت له في الخارج كالمتمتعات مع استحالة الاثبات للما يثبت له و باننا نجد
المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته ٧٧ في الخارج ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على

الموجود في الخارج
و اعترض باننا يمكن
في الايجاب تمسك
الموضوع عند العقل
وهو معنى التعقل فيرجع
لكل الى ان الفهم
و التعقل يقتضي
الثبوت في العقل وفيه
التزاع و الجواب
ان اقتضاء التعقل و التميز
اضافة بين العقول
و المعقول ضروري
ولا تعقل الاضافة الى
التفني الصريف بل لا بد
من ثبوت ما و اذ ليس
في الخارج ففي العقل
فان قيل يجوز ان يقوم
بنفسه كمثل المجردة
لا فلا طون و المتعلقة
لغيره او ببعض
المجردات كصور
الكائنات بالعقل الفعال
عند الفلاسفة قلنا
معلوم بالضرورة
ان الممتع بل المعدوم
سيما ما ليس من قبيل
الذوات لا يقوم بنفسه
ولا ببعض مجردات
بهورته بل بصوته
وفيه المدعى من جهة

وضعيان مختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسما و طائفة اخرى
لفظا آخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات و تختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال و المدلول جميعا و اختلاف
الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاد كلفظ السماء يكتب
بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون
الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية و الاعيان الخارجية
ولا معنى لفهمها و العلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من
حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا احكم على الاشياء كان الحاصل
في الذهن هو الصور و يحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم
حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم و صورة الحدوث و قد حصل منها العلم بثبوت
الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع اتماما في الالفاظ
بازاء مانعته من الاعيان و للدلالة عليها و لهذا يقول بالوضع و الدلالة من لا يقول
بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة
عند من يقول بها كالمعدوم و المسحوق قلنا مبني هذا الكلام على اثبات الصور
الذهنية فانه مما يكاد يفضى به بديهية العقل و لما كان عند سماع اللفظ ترسم الصورة
في النفس فيعلم ثبوت الحكم لها في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة و الصورة
مدلول اللفظ و اما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر و الحكمة فيه قلة المؤنة حيث
اكتفى بحفظ صور متعددة ترتب بترتيب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى
ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال و يستدل ٧) كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له
في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فن ههنا
زعم بعضهم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري و استدل المثبتون
بوجوده الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
التقيضين مستلزم لكل منهما و مغير لاجتماع الضدين و نحو ذلك و معنى الايجاب الحكم
بثبوت امر لامر و ثبوت الشيء لما لا يثبت له في نفسه بديهية الاستحالة فيلزم ثبوت
المتنعات لتصح هذه الاحكام و اذ ليس في الخارج في الذهن و تقرير آخر ان
من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج و الموجبة تستدعي وجود الموضوع
في الجملة فيكون في الذهن و ما يقال انا نحكم على المتنعات باحكام ثبوتية فغناه احكام
ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فيقال او في الذهن فصادرة على
انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة و كونه محصرا في الخارج و الذهني لا يستلزم

استلزامه كون التعقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات نوعا من التميز غير التميز بالهسوية
الحسائية سواء اخترعه العقل او لاحظته من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل اول المسئلة مت

ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت
 ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ماهو في الخارج مشخص
 فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقة وهي تستدعي وجود الموضوع
 ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان
 وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متسام
 او حادث او مركب من اجزاء لا تنجزا الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم
 فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر
 بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض باننا
 لاننا ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته
 في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير
 ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة
 وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل
 بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى التصور وتفهم امور الوجوداتها
 في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بمصولة في العقل بصورة
 ان كان من الموجودات العينية والافينفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون
 التعقل بالحصول في العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهني والالئكن العلم بشيء
 ما كافي في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
 من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل
 او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
 وبين العدم الصريف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع
 ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل
 في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة
 في الذهن بل وازان تكون صوراً قائمة بانفسها كالمثل المجردة الا فلاطونية على ماسياتي في
 بحث الماهية والمثل المتعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعمانهم ان لكل موجود
 شجراً في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ماسياتي في آخر المقصد الرابع اوقائفة
 ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي
 ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والاققيام المعدومات بالاجسام مما
 لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها
 بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به
 تصورهما بمعنى تعقله ايها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل
 بحصول الصورة في العاقل فترسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود

الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية بثبت الوجود الذهني اذ فرضنا اثبات نوع من التميز للعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢) لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لخصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال لما فيه من اجتماع للضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي الخيال عند تحيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويته الحرارة والبرودة لاصورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لاصورتها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود ان متأصلا ويكون الوجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فاهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة والواحد الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية انساوت الصورة الخارجية لزم المحالة والالام تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الوجود والمعدوم واسطة ام لا والمذهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اوليا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الوجود والمعدوم واسطة اوليا ونفي نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي

الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية بثبت الوجود الذهني اذ فرضنا اثبات نوع من التميز للعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانعون ٢) لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لخصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو محال لما فيه من اجتماع للضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي الخيال عند تحيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويته الحرارة والبرودة لاصورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لاصورتها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود ان متأصلا ويكون الوجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فاهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة والواحد الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية انساوت الصورة الخارجية لزم المحالة والالام تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الوجود والمعدوم واسطة ام لا والمذهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اوليا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الوجود والمعدوم واسطة اوليا ونفي نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي

واسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فوجوده والعدم وان كان له تحقق في نفسه فثابت ٤

نحو الاغنى والموجود
 اخص من الثابت
 والمنفى من المعدوم
 فالمدوم قديكون
 ثابتا ولا واسطة بينه
 وبين الموجود وقال
 بعضهم ان كان له
 كون في الاعيان فاما
 بالاستقلال وهو
 الموجود او بالتبعية
 وهو الحال والا
 معدوم اما محقق في
 نفسه فنابت والاغنى
 فالمدوم ثابت بينه
 وبين الموجود
 واسطة مت

ليس ثابت فكذا المعدوم وكذا انه لا واسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود
 والمعدوم واما الشبهة فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس وان
 المساوقة يستعمل عندهم فيما يعبر الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوق
 في الصدق فيكونان متباينين واهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ر بما يدعي
 نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ
 فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فوجود وثاب
 وشئ والاغنى ومنفى ولا شئ واما المخالفون فبعضهم من خالف في نفى الواسطة وال
 ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم
 ان لم يكن له ثبوت اى في الخارج لان مبنى الكلام على نفى الوجود الذهني والاقال معلوم
 موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار
 ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموج
 والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل الصالح
 والقادرة ونحو ذلك والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية ال
 والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذل
 لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون
 موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم بوجود عن صفات المعدوم
 فانها تكون معدومة لاحالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السر
 والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاظمي وهذا الحد لا يصح
 على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات
 حاكي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا
 المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لاعلى هذا الوجه ثم قال واول من
 بالحال ابو هاشم وفصل القول في بيان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كالقوة
 والرائحة لا توجد لمن قامت به حالاً ولا لصفة الالكون فانه بوجوب لمحله الكائنية وه
 من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب بحالها احوالاً كالقوة
 للعالمية والقدرة للقادرة وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للم
 حالاً كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفى كون
 المعدوم ثابتاً وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فوجود
 والاغنى فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وت
 مثبت والاغنى وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون
 الموجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس
 مالا كون له لا تقرر له فيكون المنفى اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا

(بل ثابتاً)

الضرورة فانه لا يعقل من الثبوت الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الاثني ذلك ولا يتصور بينهما واسطة من
وجوده الاول ان ثبوت المعدوم ينافي $\times 81$ المقدورية لان الذات ازيلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة الثاني

ان العدم صفة اثني
فبنتفي الموصوف به
الثالث ان ثبوت
الذوات عندكم ليس
من الغير فيلزم تعدد
الواجب الرابع انها
غير متساهية مع
ان الوجود منها متناه
فالكل اكثر من الباقية
على العدم بمتناه فتكون
متساهية الخامس
ان المعدوم ان كان
مساويا للثني او اخص
منه لم يكن ثابتا وان كان
اخص منه لم يكن نفيها
صرفا والماضي فرق
بين العام والخاص
بل ثابتا وهو صادق
على المنفي فيلزم ثبوته
وهو محال ورد الاول
يجوز ان يكون
اتصاف الذات
بالوجود حادنا بالقدرة
فان قيل هو منفي واللازم
التسلسل واتصاف
المعدوم بالوجود
اجيب بمنع استحالة
التسلسل في الثابت
واتصاف الثابت
بالوجود والثاني بمنع

ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون
في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال
وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان محققا في نفسه فثابت
والاثنى فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثنوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو
الحال وظاهر العبارة بوجه ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم
من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف
الثابت وان كان المعدوم مبينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائمين
يكون المعدوم شيئا لا يقولون للمنتع معدوم بل منفي كان الاول في هذا التقسيم ان يقال
المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فثني وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
فوجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه
ان لم يتحقق فثني وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فوجود والافعدوم
(قال لنا في المقامين ٤) اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئته ونفي الواسطة بين الموجود
والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الوجود ذهنا او خارجا
ومن العدم الاثني ذلك والشئبية تساوq الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه وكلا لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنزاع مكابر
وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من المنفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود
والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاحا لمشاهدة فيه (قال واستدل ٧)
منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان
المعدوم ثابتا لمتنع تأثير القدرة في شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة
واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازيلية والازلية تنافي المقدورية
واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما واما على التافين فثابتا بالجملة على
ما سياتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائمين بها ولان عدم توقف لونية السواد
وعالية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمة العالم
ومحركية المحرك بالفاعل لا يمكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول
بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازيلية الوجود
بل ازيلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما
لانهم يجوزون الثبوت بلاعلة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون
تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف منقطع اما اولافلانه لو ثبت
لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود

لاولى ان اريد صفة هي نفي (١١) والثاني ان اريد (ل) صفة منفية والثالث بان الواجب ما يستغنى عن الغير
وجوده لاثبوته والرابع بمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه ٦

٦ و بين الكل ضعيف
 والخامس بان عدم
 كونه نفيا صرفا لا
 يستلزم كونه اثباتا
 صرفا بل قد وقد لا
 يصدق الا بعض
 المعدوم ثابت فلا يلزم
 ثبوت المنفي فان قيل
 المراد انه لو كان اعم
 لكان تميزا عن الخاص
 فيكون ثابتا الزاما
 فلنا في اعموا اكثر المقدمات
 من

اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والاعلى
 اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الاعمده والتطبيق
 اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانما يجب عن الاول بانه لو سلم زوال النقص
 اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلان نفي استحالة التسلسل في الثاني القول
 وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لانما استحالة اتصاف المعدوم
 الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم مثلا
 الاسود يتصف بالسواد و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس به الخاء
 في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزوال
 الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز بهذا
 تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية
 وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف اتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة فكذا
 الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسا
 والالكان ثبوتها ثبوتها وارتفاعها ارتفاعه الثاني ان المعدوم متصف بالعدم التكون
 هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كاف
 ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اراد بصفة النفي صفة هي نفي في ثبوتها
 وساب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلان ان كل معدوم متصف بصفة التكون
 وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نفيا للوجود التكون
 هو اخص من الثبوت وان اراد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللا تحيز واللا حذر لحوار
 مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيما كواجب يتصف بكثير من الصفة كلامه
 السلبية اذ ليس يتمتع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يتمتع اتصاف المعدوم
 بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها بالمعدوم
 من غيرها كانت واجبة اذلا معنى لواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وانما الاز
 الواجب وقر بهم انها لو كانت ثابتة ثبوتها اما واجب قبيح عدد الواجب او نحو
 فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقه بالنفي وهو مع
 على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا بالنفي كون الذوات ثابتة
 الوجود بل غاية ان ثبوتها في العدم مسبوق بغيرها واجيب بان الواجب ما يستعمل
 عن الغير في وجوده لا في ثبوتها الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم
 متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناهيا فافكر
 الكل اكثر من القدر الذي نفي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود
 فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لان ان الزائد على
 بقدر متناه بكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان

(على)

على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فيقطع عند
 التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقص بمراتب الاعداد ومنع الزيادة
 والنقصان فيما بين غير المتناهين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان
 القول بثبوتها الخامس ان المعدوم امام المنفي او اخص منه او اعم اذ لا يتبين اظهور
 التصديق فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي ثابت
 الا لاشي من المعدوم ثابت وان كان اعم لم يكن نفيها صرفا والا لما بقي فرق بين العام
 والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه
 بالامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر
 هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر في بعضها النسب فيما بين العدم
 والمنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيها صرفا بل ثابتا وهو صادق على النفي انتظم قياس
 فكذلك كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو مع واجب عنه بعبارات
 يحصلها انما لا يتم انه اذا لم يكن نفيها صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما
 ليكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيها كالمستعانات وهذا القدر
 كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب
 الموافقات ان الاستدلال الزامى تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي
 لو كان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندهم وقد صدق المعدوم على المنفي
 فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان
 والجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقدير فمن اورده لم يتفطن بمراد المستدل وكون
 كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث
 الالزام على انه لو قصد ذلك لكثرت المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن
 بالمعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا يتعلق لهذا
 الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مبيئا للوجود كان متميزا عنه وكان ثابتا
 كويت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيًا وعمومه مستلزما
 لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت
 المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرغ عليه ثبوت المنفي وهلاك
 من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوتها فلما زعم ان الذوات
 المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق
 ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفة والى هذا يشير قول الموافقات لو كان المعدوم ثابتا كان
 المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مأل كلامه انه لو كان المعدوم
 ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وما
 يجب التنبه اليه ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه

٦ بوجوه الاول ان المعدوم تميز لانه معلوم ومراد ومقدور ٨٤ وكل تميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى التفي الصرف محال الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتى قلنا كل من التميز والامكان عقلي فكيفه ثبوت التميز والممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينيا لزم ثبوت الممتنعات لتمييزها والمركبات الخياليات لتمييزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود سوادا قلنا ثم اذ كان يرتفع سواد به يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى العدول بان تصور ماهية السواد مع كونها لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعده لازم ما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد

لينم الحصر وفي تقريره المواقف يجوز ان يحمل على المطلق و بين الملازمة بانه صادقة على كل منى (قال تمسك المخالف ٦) القاثلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه تميز وكل تميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوم فتمييز عن غير المعلوم ومراد فتمييز عن غير المراد ومقدورا فتمييز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا وذلك والاشارة تقتضى ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى التفي الصرف الثاني انه ممكن يمكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتى على ما سياتى فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضى الثبوت في الخارج فمتنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني اننا لم نكن الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف في العقل ثم لا يخفى في ان الممتنعات كشرىك البارى واجتماع التقيضين وكون الجاهل في آن واحد في حيزين بعضها تميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها متتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزبيب من المركبات الخيالية يمكن مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقض على الوجه الاخر وبالتساوى على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عديم لها ولا وجود لما سبق من ان الحلال صفة للوجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل تميز ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود او معدوما في العدم او لا موجود او لا معدوم ففي تلك الاحوال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لا يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب اننا لم نستلزمه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد عند ارتفاع موجب السوادية وهو متنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك السواد كما هو موجب ارتفاع سواديته بوجوب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود ولا يلزم فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد بانه يلزم السلب اى ليس السواد المعدوم سوادا قلنا نعم استحالة وان اريد العدول اى السواد المتقرر في نفسه لا سوادا فلان لزم وانما يلزم لو كان السواد متقرا في نفسه حينئذ فان قيل لكل شئ ماهية هو بها بانها مع قطع النظر عن كل ماعده لازم ما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد

شئ ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ماعده لازم ما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد

بمعنى الثبوت العيني واما ان الشيء ٨٥ اسم للموجود او المعدوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث

او غير ذلك فلغوى
و المرجع الى النقل
والاستعمال متن
٨ تسلسل ولا معدوم
والا تصف بنقيضه
والقول بأنه لا يرد
عليه القسمة اعتراف
بالواسطة قلنا موجود
ووجوده عينه او
معدوم وانما يلزم
الاتصاف بالنقيض
لو كان الوجود عدما
او الوجود معدوما
الثاني الكلّي ليس
بوجود والالكان
مشخصا ولا معدوم
والالسا كان جزأ
لوجود وكذا حال
كل جنس او فصل مع
نوعه على انه لو وجد
يلزم في الاعراض
قيام العرض بالعرض
قلنا لا تركب في الخارج
اذ ليس هنا شيء هو
انسان واخر
خصوصية زيد ولا في
السواد شيء هولون
واخر قابض للبصر
واخر مركب منهما
يقوم واحد منهما
باخر على ان مثل هذا
القيام ليس من قيام العرض بالمثل في شيء وانما التمايز في الذهن ثبت فيه الكلّي والجنس متن

غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظر الى الغير
اولم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد
الغير اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لامع انتفاءه
(قال هذا في الشبهة ٩) يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شبهة
المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوى
يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظر الى الاستعمالات فعندنا
هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم
مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى
وقد خلقناك من قبل ولم نكن شيئا لا يفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين
البصري والنصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند
كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به
الله الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ماسياتي او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء
عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال
والمستقيم والذي لا فائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشئ انه اسم للقديم
وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة
انه لا يقبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره
كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون
الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الا انما فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل
او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك (قال اخبرني الثبتون للحال بوجوه الاول
ان الوجود ليس بوجود والا ٨) لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لا تصف
بنقيضه اى بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا
لوجود بل اخص منه وانما نقيضه الوجود واجاب صاحب البحر يد بان الوجود
لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه من
تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قبل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت
والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت
والمنفى ليس ثابتا ولا منقيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجزم
لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفى بارتفاع النقيضين واجاب الامام
بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازم ليلزم تسلسل الوجودات فاعتبازه
عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبى هو ان لا ماهية له وراه الوجود وقد يجاب بانا

نخبار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطأة مثل ان الوجود
 عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا ينسب
 استحالة فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذولا حيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم
 من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فعدمه او الخاص كوجود
 الواجب ووجود الانسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الخاص
 منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا
 المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا بدفع الواسطة بين المعدوم والموجود
 بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثانية ان الكلّي الذي له جزئيات
 متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم واما
 لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا
 الجنس كالحیوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية
 كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم
 لما ذكره ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول
 طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض
 البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان
 جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعراض
 والنوع لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على
 المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع
 او بمعنى كونه علة لتقومه ونخصه ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضى كون ذلك
 الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا لا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوله
 ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ
 العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القياس ليس من قيام
 العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت
 بالدليل او يكون على طريق الازمام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا
 الوجه بالكليته جعلناه العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلّي والشخص يحصل
 من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور
 ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلّي وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما
 زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما
 هو السواد يلزم من قيام واحد من الثلاثة باخر منها على ما مر من التفصيل قيام
 العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل فانه
 فلا يلزم منه الا كون الكلّي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما ان يجب

منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الالاموجود الذي هو
 قبض الموجود و يتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم قبض الموجود
 بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ٣) اعترض الامام على قولهم لامتياز بين الاجناس
 والفصول في الاعيان بل في الالذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام
 مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام
 في تصور الاجناس والفصول ولاحكم فيه تعتبر مطابقتهم ولا مطابقتهم وانما يلزم الجهل
 لو حكم بانها تمايزة في الخارج ولا تمايز قد فع بان مراده ان هذه التصورات بل
 الصور ان طابقت الخارج فذلك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة
 ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل
 على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور تمايزة
 في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون المحقق بها في الخارج تلك
 الهوية يدو المحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون
 هناك امور تمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد
 صوراً مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيجقق في بحث الماهية (قال ونوقض الوجهان
 بالحل ٤) تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشاركة في الثبوت ومخالفة
 بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان مابها الاشتراك مخالف لما به
 الامتياز و ثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتا و يتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني
 ان الحال قد يكون كلياً محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان مشخصا وان كان
 متنيا امتنع كونه جزءاً من الثابت وكذا اذا كان جنسا لانواع واذا كان من اجناس
 الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فاهو جوايبكم فهو جوابنا فان قيل
 الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها مابها
 الاشتراك ومابها الاختلاف يلزم زيادة ثبوتها و يتسلسل ولا يتعين حال للكلية وآخر
 الجبرية احوال الحالية وآخر للمحلية يلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك
 باعتباركم وايضا لانسلم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالة
 في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان
 هو المعقول من الآخر فهما تماثلان والاشغلتان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
 اماحالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالوجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم
 بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع واستحالة
 التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجي واما
 ما ذكره الامام من انما لوجوزناه انسداد بطلان حوادث لا اول لها واثبت الصانع القديم
 الضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات و به يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض

٣ لو اخذت في الذهن
 على انها صور لامور
 تمايزة في الخارج
 متن

٤ فان الاحوال تماثلة
 في الثبوت مخالفة
 في الخصوصيات
 فيريد ثبوتها
 و يتسلسل وانها
 تحمل على جزئياتها
 فان كانت ثابتة
 تشخصت والائتفت
 وعلى احوال هي
 اعراض فيقوم العرض
 بالعرض فان قيل
 الاحوال لا تقبل التماثل
 والاختلاف فلا يزيد
 ثبوتها ليتسلسل ولا
 يكون شيء منها كلياً
 وحالا والاخر جزئياً
 ومخلا على ان التسلسل
 انما يتمتع في الموجود
 دون الثابت قلنا قبول
 المفهومين التماثل
 والاختلاف ضروري
 وامتناع التسلسل
 سيجي متن

بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما
 المشاركة غير مابه الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الاما
 بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال
 الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في
 حال يلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو
 وصف ثابت للوجود ليس بوجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حال مع
 ليس بوجود ولا معدوم فان ذلك الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم
 يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل
 والاختلاف لان المثبتين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم
 منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
 والمشارك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر
 او ليس (قال الثالث ٣) اى من وجوه اثبات الحال ان اليجاد ليس بوجود والاحتياج
 الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان القائم
 موجودا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجودا
 فكذا بعده لا يقال ايجاد اليجاد عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة
 لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو ايجاد والجواب اننا نختار انه معدوم
 ولان سلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجودا فان صحة الجملة اليجابية لانا في كون الوصف
 الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع
 الضدين ممنوع في الخارج مع ان كلامنا العمى والامتناع معدوم في الخارج (قال ولهم
 اى للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصليين تفرعات مثل اتفاقها
 على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في ذاته
 الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخر اجها من العدم الى الوجود
 وعلى انه لا تبين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف
 بالصفات لاقى الحقيقة والاصح على كل ماصح على الاخر وهو باطل بالضرورة والعلم
 نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صفة
 متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانه
 جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعتراض بان هذا يستلزم جور
 الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالحركية والساكنية لجواز ان تتصف
 بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب
 بعدم اتصاف ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك
 يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او باننا بعد العلم بان كل ما للوجود كان صانع العلم

٣ اليجاد ليس بوجود
 والاحتياج الى ايجاد
 آخر وتسلسل ولا
 معدوم والا لما كان
 الفاعل موجودا قلنا
 عدم مبدأ المحمول
 لا يستلزم عدم الحمل
 فزيد اعمى مع ان العمى
 معدوم واجتماع
 الضدين ممنوع مع ان
 الامتناع معدوم متى
 ٧ على الاصليين
 تفرعات مثل اتفاقهم
 على ان الذوات
 المتحققة في العدم غير
 متناهية ولا تأثير للمؤثر
 فيها ولا تبين بينها
 وانه يجوز القطع بان
 للعالم صانعا متصفا
 بالحيوة والقدرة والعلم
 مع الشك في وجوده
 متى

فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشئ^٢ لانه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى اننا استدلل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجود الوجود يفترق التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان الشريك الباري تمتع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المقابلة للباري تعالى وتقدس تمتع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفرع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان المعدوم صفة (قالوا اختلافهم ٢) من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهريّة والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحمول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما تماثلة في العدم فتكون تماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما تماثلة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التخيير اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة في الوجود وحينئذ لا يراد شئ مما ذكر وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لانكون لذاته وهو ظاهر ولا صفة اخرى والاتسلسل بل لبائن ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبه الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المترتبة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان معنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات المطلقة والمعروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التخيير هل يفرض الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالي الوجود والعدم والتخيير وهو اقتضاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معلل بالتخيير بمعنى الكون وذهب الشحام والبصرى وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التخيير اذ لا معنى للجوهريّة الا بالتخيير بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فابتدأ ابو عبد الله البصرى ونفاه غيره لانها لا فتقارها الى الذات يمكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاحتسار اصلا لم ذواتها فلا توجد الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء لم حدودها وهو محال ومنها اختلافهم

٢ في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها في الوجود كالحمول في المحل وان التخيير هل يفرض الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وان هل يمكن وصفه بالجسمية متى

بالاحوال الى غير ذلك من

في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفسه الجمهور وان
 ابو الحسين الخياط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تفاريع القول بالحال تقسيمه
 حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة
 والى حال ايس كذلك كونيّة السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود
 الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القاثلين يكون الذوات
 المعدومة مخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وادل ذلك على ان الحال
 عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر
 الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحينية وما هو مشروط به
 كالعالم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهريّة والوجود والكو
 والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفساد
 كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحال في المحل (قال فان قلت ٦)
 كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود
 جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين حار
 التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد
 سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية
 غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا
 فيه من شأبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول
 الفلاسفة ان الماهيات ليست يجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الماهية
 والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتنتهي عنه اخرى بحسب
 حصول اسباب الوجود ولاحصولها فعبروا عن ذلك بالشئبة والثبوت في الخارج
 واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان واجبا
 الله تعالى اياه وعالية زيد وكونية السواد قد قام الدليل على انه ايس بوجوده ولم يكن له
 سبيل الى الحكم بانه لا يتحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار
 العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بوجوده
 في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بوجوده
 ولا معدومة بل واسطة وسواء بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فجزموا
 نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود
 فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليس
 بوجوده فتكون واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف على
 ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان معنى اثبات الواسطة على انه
 وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا

٦ بطلان ثبوت المعدوم
 والواسطة في غاية
 الجلاء فكيف ذهب
 على الكثير من العقلاء
 قلت كان معنى الاول
 على ان السواد المعدوم
 مثلا سواد في الخارج
 لا يتعلق سواديته
 باسباب الوجود
 والثاني على ان
 من الصفات ما قام
 الدليل على انها ليست
 بوجوده ولا يسبيل
 الى نفيها لا تصاف
 الموجود بها وجد
 فرض العقل او لم يوجد
 كالوجود والابجاد
 والعالمية والوئية
 فجزموا بانها لا موجودة
 ولا معدومة من

٢ على انهم لم يجعلوا
 تقابل العدم والوجود
 وتقابل السلب
 والايجاب بل العدم
 والملكية اذا العدم
 ارتفاع ما من شأنه
 الوجود فجعلوا
 المفهومات الاعتبارية

التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذا لم يجعل المتمتع معدوما من (وارتقاء

وارتقا عنها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاختبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فبحملوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعدنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا النظم لا يفتي من الحق شيئا اما اولافلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباحا للمتمتع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لاعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان المال حينئذ تكون ابعده عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يحملونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والشبوت حدا لعدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه يتناقى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس ٢) قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج اولست للعدمات او المعدومات هوية عينية متميزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متميزة عند العقل بمخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناسف لوجود المشروط وعدم المشروط لا يتناقى وجود الشرط وعدم الضد عن المحل بصحح طري بان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبت نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اى بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شأبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الوجودات ومن نفاه اثبت لان الاعدام ليست لها شأبة الوجود متميزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبويا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكمه بتمايز الاعدام عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكمه بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والعدم قد يعرض لنفسه ٣) لما كان الحكمه بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز

٢ للاعدام تمايز في العقل اختصاص من عدم المعلول بالا ستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بتناقض وجود المشروط وعدم الضد بصحح وجود الآخر متن

٣ بان العقل فيفعل عنه فيكون نوعا من العدم باعتبار ومقابل له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس بثابت بمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض باختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق والا يمكن التصور متن

ح يكون لوجودات الذهنية على ما هو رأى المحققين من الحكماء والتكلمين حار
 التنبية على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا يتاقى الوجود باعتبار
 منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعمال
 ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان
 موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نفي
 من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفي
 وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العا
 ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقيمه للشا
 من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل
 لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت بمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع
 الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت
 بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه
 وبسبب مفهومة ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة
 المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو
 ذلك لصدق قولنا لاشي مما اتفق فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم
 عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه الس
 ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الح
 اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان ب
 المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم
 عليه مادام مجهولا مطلقا وهي لاتناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان
 انتفاء الشرط بالدوام اى ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائ
 او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروط
 بتصوره لكان مشروطا بامكان تصور ضروره فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا
 تصور اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في موارد كثيرة
 قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس ب
 الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال
 القضايا متعددة فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه ومن حيث ك
 متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ
 وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا لاشي من المجهول مطلقا يصح الحكم
 ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشي وممكن اولاممكن وبالجملة فاما ب اوليس
 ضرورة امتناع ارتفاع التقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لان صدق شئ من

القضايا وانما يلزم ارتفاع التقيضين لوسلبا عن شئ واحد وههنا كالاسباب لايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق التردد على ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حرج زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر التقيضين من المفردات كالموجود واللاوجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق التقيضين في نفس الامر فيكون التقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لاوجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاتابت في الذهن قسما للثابت فيه بحسب الذات وقسمائه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللا ممكن التصور فيكون الثاني قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاتابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللا ممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للتمايز هو يتان عند العقل ولاهوية للثابت في العقل واللا ممكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولاتناقض في شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطة (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع مجعولا ٩) كافي قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كافي قولنا الانسان يوجد كاتبا او معدوم او بين غيرهما كافي وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازهان والجل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفاء عنه وحققتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذلك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليقيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارج عن قرب موجبة لاوجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري متمتع والوجود ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس مقوم للنوع والنوع كلى والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض

٨ لا حرج في تصورات العقل فله ان يعتبر التقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شئ حتى نفسه ويقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللا ممكن التصور ويحكم بالتمايز بينها فيكون كل من اللاتابت واللا ممكن التصور لاهوية له من حيث الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية متن

٩ وقد يقع رابطة ولا بد في حل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوم ما ليقيد متن

وان اريد الاعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كافي القضايا المتبعة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهابا كافي القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات والمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم يتبع كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان ينوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فعنى الاجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي واتما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات فعنى قولنا شريك الباري تمتع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه تمتع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس (قال ولا يلزم في حلها على الماهية ٢) قد يتوهم انه كالا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلفوا او مع اعتبار عدمه فتناقض فزال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخفى عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجيء تقيده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فعدوما او السواد فاسود او البياض فايض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصويره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا وتناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩)

٢ اعتبار الوجود
او العدم فيها ليلغو
او يتناقض كما ان في
حمل الاسود على الجسم
لا يعتبر فيه السواد
وعدمه وانما يجيء
ذلك من قبل المحمول
وكذا الثبوت الذهني
وان كان لازما متن

٩ في صحة الحكم المطابقة
لما في الاعيان اذ قد
لا يوجد فيها الطرفان
ولا يكتفي المطابقة لما في
الاذهان اذ قد يرسم
فيها الكواذب بل
المعتبر المطابقة لما في
نفس الامر ومعناه
ما يفهم من قولنا هذا
الامر كذا في نفسه
اي في حد ذاته مع قطع
النظر عن حكم الحاكم
وتفسيره بما في العقل
الفعال بعيد جدا اذا
قصد بيان المفهوم
لانه قد يقع التصديق
من لا يعرفه بل ينكره
واما الاعتراض بانه
لا يشمل علمه ولا العلم
السابق عليه ولا العلم
بالجزئيات فيمكن دفعه
متن

يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا
 وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وايت صحة الحكم
 بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية
 على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل الامتناع واجتماع
 التقيضين ممنوع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكتفى المطابقة لما في الازهان لانه
 قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم
 حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً بل المعتبر في صحة
 الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك
 والخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ايس كذا اى في حد ذاته
 وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار الخبر على ان المراد بالامر
 الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شبيهة
 في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعم قطعاً ان قولنا اجتماع
 الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية
 تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة
 بكيفية تحقق المضامين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين
 والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان
 نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها
 نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك
 والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما
 في الاعيان على ما بينا فحكمة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
 وصحة النسبة المعقولة او المفروضة من زيدا وعمروا وغيرهما بين ذينك المعنيين
 يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم
 تصور للنسبة السمة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا
 بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
 مرسمة في جوهر مجرد ازلى يسمى بالعقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر
 بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني
 منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير
 مطابق كالحكم بتقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن
 ولان من الاحكام ما هو ازلى لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق
 بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم
 ان يكون ذلك المتعلق الخارجى مرسما في مجرد ازلى مشتمل على الكل بالفعل وليس

٣ وفيه مباحث البحث
 الاول ماهية الشيء
 ما به يجاب عن السؤال
 بما هو وبفسره بما به
 الشيء هو هو ولا
 يتنقض بالفاعل اذ به
 وجود الشيء لا هو
 وهي باعتبار التحقق
 تسمى ذاتا و حقيقة
 وباعتبار الشخص
 هوية مت
 ٤ اللازمة والمفارقة
 وتنقابل بتقابلها
 فحيث يقال الاربعة
 من حيث هي زوج
 او ليست بفرد يراد
 ان ذلك من مقتضيات
 الماهية والافهية من
 حيث هي ليست الالهية
 حتى لو قيل الاربعة
 من حيث هي زوج
 او ليست بزواج وهي
 زوج او فرد قلنا
 ليست من حيث هي
 هي زوج ولا فرد بمعنى
 ان شيئا منهما ليس
 نفسها ولادخالها
 ولا يصح هي من حيث
 هي زوج او ليست
 بفرد ولا هذا ولا ذلك
 مت

هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل
 فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتل
 المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته
 مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مقام الغيب الآتية فليته سكت عن التطبيق
 القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لان كل احد من العقلاء
 يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل
 الفعال اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته
 ويعتقد انتفاءه على ما هو رأى المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه
 بعم الكل ولا يتحمل التقبض اصلاً هو ما في العقل الفعال وان تعارفاً بحسب المفهوم
 وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس
 الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
 لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيامه
 في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم
 الذي في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد
 تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون
 في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له او
 الاتمقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئ في العقل على الوجه الكلي
 كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢) وهي لفظ مشتقة من ما هو ولما
 قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال
 بكم هو ولا يخفاء في ان المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم
 وتركوا التقييد اعتماداً على انه المتعارف واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية
 ومنهم من صرح بالقييد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان
 ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو
 هو ويشبه ان يكون هذا محديداً اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه
 صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به
 يكون الشيء ذلك الشيء فاننا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجود اولاً فاعلم
 وبالجملة فبني هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بحمل الجاعل على ما سيحكي بيان
 ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتاً وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقة
 بل ماهيته اي ما تمقل منه واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية
 الشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من
 الافراد (قال وتعارف عوارضها ٤) اي ماهية الشيء وحقيقته مغاير جميع عوارضها

اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعه وكالمشي للحيوان والضحك
 للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتناهيين كالانسان
 الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي
 التقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليه هذه
 العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتقابل تلك
 الماهية اي يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد
 على الانسان الكثير وبالعكس والجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
 فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كيقال الاربعه من حيث هي
 هي زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولو ازمها ومقتضياتها
 من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاحمل الذاتيات فالاربعه من حيث
 هي هي ليست الا الاربعه ولهذا قالوا الواسئل بطرفي التقيض فقبل الاربعه من حيث
 هي هي زوج اوليست بزواج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم حرف السلب
 على الخبيثة مثل ان يقال ليست من حيث هي بزواج ولا غير ذلك من العوارض
 بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلها فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي
 زوج اوليست بفرد اوليست هذا ولذا تقدم الخبيثة لدلالته على ان ذلك الثبوت
 او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الخبيثة ان
 ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعه من حيث هي زوج
 اوليست بفره دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك اوليس بضاحك فاذا ذكر
 في المواقف من ان تقديم الخبيثة على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على
 اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة التقيضين كقولنا الانسان اما
 واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنه البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفي التقيض لان معنى
 السؤال بالوجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك والانصاف لا يستلزم
 الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف او سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية
 من حيث هي هي (١) او لا (١) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولذا ان
 ليست من حيث هي هي (١) ولا لا (١) بتقديم الخبيثة لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين
 من المعدول عن الطرفين فان قولنا هذا (١) ليست من المعدولة في شيء وكذا قولنا
 هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعى اي لا بصير
 لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله تتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقديره
 ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن
 واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا
 واحدا مشتركا بين الافراد وتقرر الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب

اشي وتسمى المخلوطة
 ولاخفاء في وجودها
 وقد تؤخذ بشرط
 لاشي وتسمى المجردة
 ولا توجد في الازهان
 فضلا عن الاعيان
 وان قيدت اللواحق
 بالخارجية لان الكون
 في الذهن مما يلحقها في
 نفسها وان لم يتصوره
 العقل ولم يجعله
 وصفاتها وما يقال
 من ان للعقل ان
 يلاحظها وحدها
 او يعتبرها مجردة عن
 جميع ماعداها حتى
 من الكون في الذهن
 لا يقتضي مجردها وان
 اكتفى بمجرد اعتبار
 العقل جاز وجودها
 في الخارج ايضا بان
 يعتبر المضرورة
 بالشخصيات كذلك
 متن

٧ من امثل لبس قولاً
 بوجود المجردة بل
 بوجود الانواع في
 علم الله تعالى او بان لكل
 نوع جوهر مجردا
 يدبر امره بمنزلة
 النفس للبدن متن

الهوية ولا يتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متغايرة
 بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك (قال البحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط
 مقارنته العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شي ولاخفاء في وجوده
 كزبد وعمر ومن افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها بشي
 من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولاخفاء في امتناع وجودها في الاعم
 لان الوجود من العوارض وكذلك الشخص وفي الازهان ايضا سواء اطلق
 العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لخص
 الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفاتها وقيدت
 وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعموا
 ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكأنه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق
 الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى ذلك
 فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بيان
 الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها
 موجودة في الازهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وينتوي بوجهين احدهما
 للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شي مضافا بان مثل هذا لا يمكن
 ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شي حتى عدم
 فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان
 هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان
 قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لاعمى لماخوذ بشرط لا سوى ما
 العقل كذلك قلنا فيح لا يتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخص
 ويعتبر العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في الخارج
 مقرونا بشي من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج
 والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف
 يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المسمى
 وقد سبق (قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود
 المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدى في
 المتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتكاملة
 بالاضافة المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سبقت من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي
 ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف
 بالعوارض لا بحالة وانه هو الماهية لا بشرط شي لا الماهية بشرط لاشي وان الوجود
 من العوارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم الا ان تقيد العوارض بغير الوجود

او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو
انه اشارة الى ان الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير وقال صاحب
الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية و مركباتها جوهر مجرداً من عالم العقول بدير
امر حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها و بنورها و يجذب الدهن و الشمع
اليها و يسمونه رب النوع و يعبر عنه في لسان الشرع بملاك الجبال و ملك البحار و نحو
ذلك و مع الاعتراف بكونه جزئياً يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى
جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد فيكون هناك انسان
محسوس فاسد و آخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدانهم هذا غير المثل المتعلقة التي يسمونها
عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس
والمعقول و لا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر و الاعراض
على ما سيحى صرح بذلك صاحب الاشراق فقال و الصور المتعلقة ليست مثل
افلاطون لان مثل افلاطون نورية اى من عالم العقل و هذه مثل المتعلقة من عالم الاشباح
المجردة منها ظلمانية و منها مستنيرة و ذكر ان لكل نوع من الفلكيات و العنصرينات
التي في عالم المثل ايضاً رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون الانواع
الجسمانية المستقلة و تدبير الاعراض و الاجزاء مفوض الى رب النوع الذى هو محلها
من الاجسام مثلاً في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم
يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال
وقد تؤخذ لا بشرط شئ ٩) لاختفاء في تباين الخلوطة و المجردة و اما المطلقة اعنى
المأخوذة لا بشرط شئ فاعلم منها الصدق عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد
فان قيل المشروط بالشئ و اللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التناقى
انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يتناقى الاجتماع في
الصدق كالانسان المشروط بالنطق و الحيوان اللامشروط به و انما التناقى
في الصدق بين المشروط بالشئ و المشروط بعده كالمخلوطة و المجردة ثم لا نزاع
في ان الماهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبنى على
انها تكونها جزأ من المخلوطة الموجودة في الخارج و ليس بمستقيم لان الموجود من الانسان
يشتمل انما هو زيد و عمر و غيره من الافراد و ليس في الخارج انسان مطلق و آخر مركب
منه و من الخصوصية هو الشخص و الا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق
الجزء على الكل و اما التباين و التمايز بين المطلق و المقيد
الذي هو الماهية دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد

٩ و هى اعم من المخلوط
فوجد لكونها نفسها
في الخارج لاجزائها
اذ لا تمايز في الخارج
فضلاً عن الجزئية
وانما ذلك في الذهن
فان قيل المأخوذ لا
بشرط شئ كلى
طبيعى فيتبع وجوده
العنى ضرورة
استلزامه الشخص
المتناقى للكلية قلنا
لا بل الكل الكلى الطبيعى
هو المأخوذ بشرط
كونه معروضاً للكلية
و ما يقال من انه موجود
فمنه ان معروضه
الذى هو المأخوذ لا
بشرط شئ موجود
و ذلك عند عروض
الشخص و حاصله
ان ما صدق هو عليه
موجود متى

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بمعنى ان يزبد عليها كل ما يقارنها فيكون مادة للجموع متقدمة على الوجودين متممة الحمل عليه ضرورة لزم اتحاد الموضوع ١٠٠ كج والمحمول في الوجود وقد تؤخذ

و محمولاً عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ يتمتع ان يوجد في الخارج لانه كل طبيعي ولا شئ من الكل يوجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التخصيص المتنافي للكلية و تنافي اللوازم دايلاً على تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد المأخوذ لا بشرط شئ كل طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلية والمأخوذ لا بشرط شئ اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلا يتمتع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكل الطبيعي موجوداً في الخارج لان كلية العارضية تنافي الوجود في الخارج المستلزم للتخصيص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكل الطبيعي موجود في الخارج قلناه معناه ان معروض الكل الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود في الخارج ووجود الخارجى انما يتحقق عند عروض الشخص فيصير الخاصل ان ما صدق عليه الكل الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلية العقلية (قال و ذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ و بشرط لاشئ و لا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين و ذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور مع بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و يكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون الماهية الاولى مقولاً على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزاً منه مادة له متقدماً عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء و يتمتع حمله على الجسم لا يتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك الماهية وحده بل مع تجوز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه و يكون المعنى الاول مقولاً على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون متحققاً للمقولة على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيخصص به و يصح هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنساً والمنضاف الذي قومه وجعله احد الانواع المختلفة الحقائق فصلاً وقد يكون متحصلاً بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما يضاف اليه فيجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلاً الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ و ان اقترن به ناطق صار المجموع متركباً من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق فيخصصه و متحصلاً به كان نوعاً واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ من حيث يتحقق ان يكون انساناً او فرساً وان تخصص بالناطق يحصل انساناً ويقال له انه حيوان كما جنساً فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءاً له لان الجزء لا يحمل على الكل بالواو

الشرط مع تجوز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها و حيث ان كانت مبهمة محتملة للمقابلة على مختلفات الحقائق غير متحصلة بنفسها بل بما يضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فيجنس و المنضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما يضاف اليها جنوع فالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزءاً له وانما يقال له الجزء لما يقع جزءاً من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الانسان واما في الخارج فتأخر

ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شئ بعينه وغيره متى (السامر)

لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءاً من حده
 ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت
 الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج
 فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء ليعمه وغيره و شيء
 يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء وخصه المحقق
 في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون
 وحده هو ان لا يشارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه
 جزءاً او منضمها الى ما هو زائد عليه ناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على
 ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذا طول وعرض وعمق
 من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى
 آخر من حس او افتداء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ
 بلا شرط شيء وصرح آخر ابانه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول
 اعم من الثاني (٣) ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعل عبارة عن المتحصل
 بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح مبنى على ان الجنس والفصل والنوع
 واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التباين بينه
 وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض
 الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون
 احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احدا لاصناف او الاشخاص فكيف جعل
 الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غيره بهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات
 والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
 الخارجية فن ان يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور
 النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعروض الجنسية والجزئية واحد هو
 الماهية الحيوانية وانما التباين بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي
 الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات
 الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم
 المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدأ
 فان المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس
 فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
 الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ
 خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكميم المحقق مع مبالغته
 في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ

لا بشرط شئ هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالجزء لما يشبه
الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدها او ردها هذا الكلام في كتاب
التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية بمحدودها
عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا عليها ولا يكون هو مقولا على ذلك
المجموع الحاصل منها ومن الشئ المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية
بشرط لاشئ ولا يوجد الا في الازهان وقد توجد الماهية لا بشرط شئ وهو كل
طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل
منه وما انضاف اليه وهذا حبط ظاهر وخالط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر
بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة
قدره عن ان ينسب الي غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزائها اصلا
كالواجب والنقطة والوحدة والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان
والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان
كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه
لو لم ينفه الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما
ضعيف اما الاول فلانه مغالطة من باب اشتباه المعارض بالعارض فان وجود الواحد
بمعنى ما لاجزائه اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد
فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احد اجزائه فملى تقدير عدم الانتهاء الى
البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرار غير متناهية ويلزمه وجود
المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي
ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه مقولا باجزائه فالاول
التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود (قال ويدل على التركيب ٧) يعنى
اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركيب كل من الماهيتين
بما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو
من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والامتنع الاختلاف
في لوازمها فيكون جزءا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا
لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات
وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدي الماهيتين وجزء
الآخرى الممتازة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركيب الماهيتين جميعا
كالجواهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركيب
الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانتا كلتاها كذلك كما في الانسان والفرس
فكلتاها وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف

٣ الضرورة قاضية
بوجود الماهية المركبة
فلا بد من انتهائها
الى البسيطة متن

٤ الاشتراك في ذاتي
مع الاختلاف في ذاتي
او شئ من لوازم
الماهية لا مجرد
الاشترك والاختلاف
في ذاتي متن

في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض
 فلا يتلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف
 العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيات
 المختلفة تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية
 والامكان ونحو ذلك (قال وقديمته ٣) البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان
 متافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة التقيضين وقد يؤخذ ان
 متضامين بان يؤخذ البسيط ببساطة بالقياس الى ما تركيب منه بمعنى كونه جزءا منه
 والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء
 في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط
 الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادفهما في بسبب حقيقي هو جزء من
 مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسبب حقيقي لا يتركب منه
 شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب
 الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب
 حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان
 كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في
 الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في البحر يدان
 البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي
 اما الاول فلان كل بسبب حقيقي فهو بسبب بالقياس الى المركب منه
 ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار
 للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
 مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
 بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون
 اضافيا مع انه جزء البنية والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البنية مع انه لا يلزم ان يكون
 جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعيا (قال ولا بد من تقدم الجزء ٨) يعني
 ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعمدا في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى
 كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء مامن الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل
 يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج
 يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويفترع على الاول
 الاستثناء عن الوساطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف
 على ملاحظة وسط واكتساب البرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد
 تصورهما وعلى الثاني الاستثناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب

٢ التركيب والبساطة
 متضايفين فيكون
 بين البسيطين عموم من
 وجه وبين المركبين
 مساواة ان لم يشترط
 في الاضافي اعتبار
 الاضافة وعموم مطلقا
 ان اشترط وما قبل ان
 البسيط الحقيقي اخص
 مطلقا من الاضافي
 والمركب بالعكس
 فاسد متن

٨ ذهنا وخارجا
 فيلزمه الاستثناء عن
 الوسط في التصديق
 والوساطة في الثبوت
 لان الخاصة الاولى
 حقيقة والاخرى ان
 اضافيتان متن

كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جعل الجدار هو جعل البيت
وجعل اللون هو جعل السواد فظهر ان الجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم في الذهن
والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن
الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء
والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقية لصدفها
على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية
والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدفها على الاعراض
الاولوية اعني اللاحقة للشئ لذاته من غير واسطة سواء كان الجزء يتوهم للوضوع
محتجا الى وسط كتساوي الزوايا الثالث للقاتمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته
ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالتساوي بين الاربعة والبياض لسطح
الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة
يجعل محمولها اوليا وينهما عموم من وجه لتصادفهما في انقسام الاربعة وبياض
السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث
للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ماهو ظاهر
عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا
امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر
فالملة الفاعلية للشئ متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن
ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقية قلنا الظاهر ان
مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلبي
الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد يتنا بطلان ذلك فالاول ابتداءها على ما ذكرنا
من ان الجزء اي ما عرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه
مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا
لكونه مأخوذا لاشترط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية
الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلوية السواد
او في الذهن كالهولي والصورة او الاجزاء التي لا تجزى اذا جوزنا عقل حقيقة
الجسم بدون ذلك (قال والتركي قبديكون حقيقيا ٩) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء
حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض
ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بحسب الانسان حقيقة واحدة
والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
ومما يقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك
الواد من غير عكس والمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة

٩ فيلزم احتياج بعض
الاجزاء الى البعض
كصورة المركب
المقدمة باجزائه
المادية وكالجنس
الذي هو امر مبهم
لا يحصل نوعا حقيقيا
الا بمقارنة الفصل
وهذا معنى عليته
والافتاتمايز في الخارج
بين الجنس والفصل
بل النوع والشخص
ايضا فزيد هو
الانسان والحيوان
الناطاق وانما التمايز
في العقل من جهة انه
يحصل من الشئ
صور متعددة باعتبار
مختلفة من

انه امر مبهمة لا يتحصل معقولا مطابقا لما في الاحيان من الانواع الحقيقية الا اذا افترق به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس وبقورها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به تخصص الجنس اى يصير حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء مختلفة الحقايق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فان فصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ايهامها لا يحصلها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا حصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والامتاع حل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر مجتمعان فتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور تمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات بعقلها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشترك فتدرك من زبدنارة صورة شخصية لا يشار كه فيها غيره واخرى صورة يشار كه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشار كه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كاسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحدا واما في غيره فالذاتيات التمايزة في العقل تمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيون فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات التمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادئ تمايزة بحسب الخارج كالحيون من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكرم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا يجوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكرم المتصل يحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط فيكون خطا (قال وكالهيولى والصورة ٩) يعنى ان الاختياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهوى والصورة للجسم فان تشخص

٩ المفتقر كل منهما
الى الآخر باعتبار
متين

٨ كالمسكر فلا يلزم من

تماثله او مخالفة وجودية او عدمية او مختلطة او حقيقية او اضافية او مترتبة

٦ الماهيات مجعولة بخلاف الجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه الاول ان علة

الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى وجودها

الثاني لا يعقل التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه تقرر

الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بكماله عند افتناء الوجود لم يكن للفاعل تأثير

والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية

ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل بان مألها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود

٩ بان يكون بينهما تصادق بالمساواة ١٠٦ او العموم مطلقا او من وجه وقد تباين

الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجي بيان ذلك (قال وقد يكون اعتباريا ٨) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امر واحدا وان لم يكن امر واحدا في الحقيقة

ور بما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعيا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا فلنا المراد

الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورها تنقبض على المواد في نفس الامر وستعرفها واما في مثل التراب والسكجيين

فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ النار او هو مجرد المزاج المتخصص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٩) اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة

اما المتداخلة فهي التي يكون بينهما تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فبكونان متساويين

كالمركب من المعتدى والتامى او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب

من الحيوان والابيض واما المتباينة فلما تماثله كما في العشرة من الاحاد واما مخالفة محسوسة كما في البقلة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد قسم المتخالفة الى ما تكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالمعطاء فلان ذلك من المعطى او الى القابل كالفسطوسة لتقعر في الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم لملقة يقرن بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالحلق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وبعبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس وبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كاسبقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيدته او مترتبة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي (قال البحث الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود

او انصافها او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بان الوجود الخاص لا ماهية الوجود متى (الممكن)

الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها يجعل الجاعل مطلقا
اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل
الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجوعول وذهب بعضهم الى ان المركبات المجعولة
دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن
لان الكلام فيهما وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي
الامكان ولما عترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنية فتنا في البساطة اشار
الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية
ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن
الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها
انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان
وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة
لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء
الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا ينقل يجوز ان يكون لكل جزء
تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات
وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب
الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة نارة تصورات
متعددة ونارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان
يؤثر في الماهية ويجهلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول
عند اقتنائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكما لها بل
لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والالكان المعلول متحققا
سواء تحققت الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولانه احتياج الى الفاعل الثالث
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة
ولامعنى لمجولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن
ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الاعلى ان ماهية المعلول
لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا
لابتدائي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها
وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والشبوت فهو الوجود وان اريد كون
الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجوه
الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان لعلة
جملا وتأثيرا في الممكن فالجوعول اما الماهية او الوجود او انصاف الماهية بالوجود
او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة

ثم لو كانت انسانية
 الانسان بالفاعل
 لما كان انسانا عند
 عدمه قلنا لازم
 السلب والمحال
 العدول فان قيل معلوم
 ان ليس هنائا ثبر
 في ماهية الممكن وآخر
 في وجوده وان ليس
 لها تقرر في الخارج
 بدون الفاعل فوجه
 هذا الاختلاف اجيب
 بانه تقديراد بالمجولية
 الاحتياج الى الفاعل
 وهو من لوازم
 الوجود كتنهاى
 الجسم دون الماهية
 اكن وجية الاربعة
 وقديراد الاحتياج الى
 الغير فيكون من لوازم
 الماهية في المركب
 خاصة فن قال بالمجولية
 مطلقا اذ عروضها
 للماهية في الجملة ومن
 نفاها اراد ان الاحتياج
 الى الفاعل ليس من
 عوارض الماهية
 ومن فصل اراد ان
 الاحتياج الى الغير
 من لوازم الماهية
 المركب دون البسيط
 وان اشتركا في احتياج
 الوجود الى الفاعل

ماهية من الماهيات فيكون المجهول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات
 التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجز ان يكون المجهول
 ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو
 من افراد ماهية الوجود وكذا الانصاف والانضمام (قال قالوا ٢١) احتج
 القائلون بعدم مجولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع
 بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال
 والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب
 ولا نسلم استحالة فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب
 الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه
 بحسب الخارج ويكون لانسانا فلا نسلم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان
 حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف
 في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر
 بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر
 في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجهول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية
 الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث
 هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير
 ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا دخلا فيها ليس بتصوير فيه نزاع
 او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والا قرب ما ذكره صاحب الموافق وهو ان المجولية
 تقديراد بها الاحتياج الى الفاعل وقديراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعجز الجز وكلاهما
 بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كنوجية
 الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزواج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم
 الهوية كتنهاى الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان
 جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم
 الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط
 اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجز، فن قال بمجولية الماهية مطلقا اي ببسيطة كانت
 او مركبة اراد ان المجولية تعرض للماهية في الجملة اعنى الماهية بشرط شئ وهي
 الماهية المخلوطة ومجمعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي وبجمل
 ان يراد انه يعرض للماهية من حيث هي المجولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان
 لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجولية الماهية اصلا اراد ان
 الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
 بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون

البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا
ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود
والماهية ٢) جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذلك
القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعيين وكذا الوحدة والكثرة في فصل
الماهية وجعل العلة والمعلول فضلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعيين في فصل
الماهية والوجوب ومقابليه فضلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة
والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الضمايف جعل
الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود واليواقي من لواحق الوجود
فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير
(قال البحث الاول ٥) تعيين الشيء وتخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير
ماهية ووجوده ووجوده ووجوده لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف
التعيين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود واحد ولا يصدق قولنا انه متعين وان كان
التعيين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعيين والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تشخيصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها
متشخص في نفسه وتميز عن غيره ويصدق التعيين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة
وبالعكس حيث تميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها في الجنس (قال البحث الثاني
التعيين ٦) امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا
في الخارج لكان له تعيين ضرورة وبقول الكلام اليه وبتسلسل فان قيل لان سلم انه
لو كان موجودا لكان له تعيين وانما يلزم ذلك لو كانت التعيينات متشاركة في الماهية
ليحتاج في التمايز الى تعيين وهو ممنوع بل هي مخالفة بالماهية متميزة بالذات وانما
يتشارك في لفظ التعيين او في عرضيها هو مفهوم التعيين فلنا ضروري ان لكل موجود
ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب
محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعيين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تعيين التعيين نفسه لا زائدا عليه لئلا يتسلسل قلنا لان ماهية التعيين كلية وانما التمايز
بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وانما المبروز والمعروض والعارض في الامور
الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد وبحسب الواقع في الامور
الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث قال الثاني وقد يستدل اي على كون
التعيين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لخصه هذا الشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعيين فدور
او تعيين آخر في تسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية
على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعيين

لصدقها على الكلي
دونه ولا يلزم فيه
اعتبار المشاركة
بخلاف التمايز في تصادق
اذا اعتبر مشاركة
الشخصين ويتفارقان
اذا لم تعتبر المشاركة
او كان التميز كليا
فبينهما عموم من
وجه متن
٦ اعتباري لوجهين
الاول انه لو وجد لكان
له تعيين وتسلسل فان
قبل الموجع الى التمايز
بالتعيين هو الاشتراك
في الماهية واشتراك
التعيين لفظي او عرضي
قلنا كل تعيين فله عند
العقل ماهية سواء
تعددت افرادها ولا
فاذا وجدت في الخارج
لزم التعيين بالضرورة
فان قيل تعيينه عينه
قلنا فيكون اعتباريا
اذ تغاير المعروض
والعارض في الامور
العينية ضروري الثاني
انه لو وجد لتوقف
انضمامه الى حصة
الشخص من النوع
على تميزها فدور او
يتسلسل فان قيل
تعيين سابق قلنا تقدم لا

الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة معروضة لتعيين لانها مخصصة في تقاربان ليلزم

٧ المروض بالوجود المقارن للتمييز ضروري وفيه نظر من ٨ بوجوده الاول انه جزء التمين وهو موجود
قلنا الموجود معروض التمين لا المركب من المروض والعارض فانه اعتباري فان قيل التمين هو الشخص ك
مثلا ولاخفا، في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع ١١٠ شئ آخر نسميه التمين فيكون جزءا من

فان قيل لم لا يجوز ان يكون المروض هو الحصة المميزة بهذا التمين لا بتعين سابق ليلزم
المحال كان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا بياض آخر وحاصله ان ذلك دور
معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصر
الانواع من الجنس تماما بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بمحصة على
تمييزها سابق قلنا وجود المروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه
مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصر الانواع من الجنس
فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم مروض التمين عليه انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ماحقه بالزمان لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليها
ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهذية
وهو التمين والتمييز قلنا نعم بمعنى انه مروض الهذية فلا يتبع ان يكون هذيتها بهذا
التمين (قال احيح المخالف ٨) اى القائل بكون التمين وجوديا بوجوده الاول انه جزء
التمين لكونه عبارة عن الماهية مع التمين وهو موجود وجزء الموجود موجود
بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالتمين الموصوف بالتعين فظاهر ان التمين عارض له
لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف
اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامر كبا
اعتبار يا فكيف اذا كان ما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد
بالتمين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه
مجرد مفهوم الانسان والاصدق على عمرو بل الانسان مع شئ آخر يسميه التمين
فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب اناسلنا ان ليس مفهومه
مفهوم الانسان الكلى الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان
المقيد بالعارض المخصوصة المشخصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع
ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشئ
هو ما يخصه من الكمية والكيف والابن ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير
زاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التمين بل ما به التمين الثاني
ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكرر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي
لا تقتضى الوحدة والكمية وانما تتكرر بما يضاف اليهما من العوارض الموجودة
المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالشخص الثالث ان التمين لو كان

الموجود فيوجد
فالجواب انه الانسان
المقيد بالعارض
المشخصة للمجموع
ولو سلم فذلك الشئ
هو الشخصات من
الكم والكيف والابن
المخصوصة ونحو
ذلك مما وجوده
ضروري وانما
الكلام في الشخص
الثاني ان طبيعة النوع
الواحد لا تتكرر بنفسها
بل مما يضاف اليها
وهو المراد بالشخص
الثالث لو كان عدما
لما كان متينا في نفسه
فلا تعين غيره قلنا
غير المتنازع الرابع
لو كان عدما لكان
عدما للاتين مطلقا
اولتين آخر عدما او
ثبوت فيكون ثبوتيا
لان رفع العدما ثبوت
وحكم الامثال واحد
قلنا بعد المساعدة
على ان العدما عدم
لشئ وان نقيضه ثبوت

ان اريد باللاتين والتمين مفهومهما فلاحصر او ماصدقا عليه فلا يلزم كون ماصدق عليه اللاتين (عدما)
عدما الخامس لو كان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كان مشتركا بين الاطلاق
كعدم الاطلاق فلا يكون متميزا وان لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق اما يتحقق عدم الاطلاق بدونه

فيكون الشيء لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس ١١١ فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعيين لم يتمتع اشتراكه

بين الافراد وتمارزها
بالتعيينات الخاصة
وان اريد التعيين الخاص
لم يتمتع كون الشيء
لا مطلقا ولا معينا
لجواز ان يكون معينا
بتعيين آخر متى

٩ افراد النوع انما
تمارز بهوارض
مخصوصة بمانتهى
الى ما يفيد الهدية
والعدمى يطلق على
العدمى وعلى عدم
امر ما وعلى ما يدخل
في مفهومه العدم
والوجودى بخلافه
والحقيقى على ماهو
ثابت في نفس الامر
من غير شائبة الغرض
والتقدير والاعتبارى
بخلافه فبعد تلخيص
المراد بالثبوت والعدمى
وان الشخص هو
تلك العوارض او ما
يحصل عندها من
الهدية او كون الفرد
بمحيث لا يقبل الشركة
او عدم قبوله لذلك
كان الحق جليا متى

عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للعدمى فلم يكن معينا لغيره ضرورة
ان ما لا يثبت له لا يصلح سببا لتعريف الشيء مما عدها بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع
في وجودها على ما سبق الرابع ان التعيين لو كان عدميا واسب عدميا مطلقا لكان
عدميا للتعين مطلقا ولتعين اذ لا يخرج عن التقيض وذلك التعيين اما عدمى او ثبوتى
وعلى التقدير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان تقيض العدمى وجودى واما
على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب اننا لانم ان العدمى يلزم ان يكون عدميا
لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما عينا من انه اعتبارى ولو سلم فلا نسلم
ان تقيض العدمى وجودى كالعنى والاعمى ولو سلم فان اريد بالتعيين واللاتعين مفهومهما
فلا حصر لجواز ان يكون التعيين عدميا لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلانم
ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمى ليكون تقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين
صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلانم تماثل التعيينات لم لا يجوز ان تكون مخالفة
مشاركة في عارض هو مفهوم التعيين الخامس ان التعيين لو كان عدميا لكان عدميا
لما ينافيه ضرورة كالاتفاق والكلية والعموم وما يجرى مجرى ذلك فان كان عدميا
الاتفاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاتفاق
كان التعيين مشترك بين الافراد كعدم الاتفاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه
عن عدم الاتفاق وعدم الاتفاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعيين فلا يكون
متغيرا فلا يكون متعينا وان لم يكن التعيين عدميا للاتفاق ولا عدميا لما لا ينفك عدمه
عن عدم الاتفاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاتفاق وبين ذلك العدم الذى
هو التعيين وذلك اما بان يتحقق عدم الاتفاق بدون التعيين فيلزم كون الشيء لا مطلقا
ولامعينا وفيه رفع للتقيض واما بان يتحقق التعيين بدون عدم الاتفاق فيلزم كون
الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للتقيض والجواب انه ان اريد بالتعيين الذى
يجعله عدم الاتفاق مطلقا للتعين فلانم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم
الاتفاق وانما يتمتع لو لم يكن تمازج الافراد بالتعيينات الخاصة المعروضة لمطلق
التعيين وان اريد التعيين الخاص فختار انه ليس عدميا للاتفاق ولا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاتفاق بل لامر يوجد عدم الاتفاق بدون عدمه الذى
هو ذلك التعيين وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعيين
ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعيين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشيء
بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما
تستدعى تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعيين
وجودى او عدمى اعتبارى او غير اعتبارى من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ

التعريف بتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بالانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لحققه عنده قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لا يفقد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعميمات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر في فرد او الى المادة المتخصصة بالاعراض التي تلتحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها و اعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا يتعيناتها فلنا فيمكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثره افراد بتكثرها من

فنعول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بمالها من الذاتيات قد يلحقها اكثر بحسب ما يعرض لها من الكليات والكيفيات والاضواع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك و ربما تنهي العوارض الى ما يفيد الهذية و امتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض الشخصية فلا بد في تحصيل موضوع القضية المتطابقة من بيان ان المراد بالشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحبيبة او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقول العدمي المعلوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متراكبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير متراكب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبارة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العدمي عدمي واللا عدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا ولكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا لشيء انه وجودي لانعنى انه دائم الوجود بل نعنى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بعدموم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجهه والافن الموجود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود يعقل له وصفها و الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض الشخصية وجودية والهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة و كونه ليس غيره اولا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد في التعيين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بالانضمام الكلي الى الكلي لان الكلام المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يمتنع تعدده كفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيحوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبره وصفا كليا كاقاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية

(لا ينتهي)

لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والشخص
وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجب بان المراد ان انضمام الكلي
الى الكلي وتقيد به لا يستلزم الجزئية والشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل
الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المحير والجسم النامي والحيوان الناطق
والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الواضح بحيث
لا ينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلية فان قيل فعملى ماذا كرت يلزم
ان يكون ما ينضم الى الكلي وتقيد به الجزئية جزئيا وله لاحتمال مفهوم كلي يقتر الى
ما ينضم اليه وبجمله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم
اليه وبجمله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض
صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل الشخص
يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجود لكل فرد على ما شاء
من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن
الافراد مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم
الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتمدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو
وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فتعدد التعينات واعتراض بان الدور ان لا يفيد العلية فيجوز ان يكون
الوجود ما معه التعين لاما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى
مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب انتفاءه فعند
الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز
ان يستند الشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضى الاتعيا ما والكلام في التعينات
المخصوصة فلا يثبت المطالم يبين ان وجود كل فرد يقتضى تعيينه الخاص وذهب
الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها ولو ازمها كما في الواجب فيتحصر
في شخص والالزم تخالف العلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم شخص
الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبتته
الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حلا فيه لان الحال في الشخص لا فنقاره اليه
يكون متأخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا الشخص
الا بهذا الشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من
نسبة الحال والحل الى الشخص دون الماهية او الشخص اقرب و اوفق بكلامهم
والمراد بحل الشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس
على ما ذكرنا من حدوث النفس بعد البدن وتعيينها به فالقول المجردة تستند تعييناتها

الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لالى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قبل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل و تعيينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قبل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله و لما اعترض بان المادة التي يستند اليها الشخص تكون متشخصة لاحتمال تشخصها اما لما هيته فلا تعدد افرادها او لتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيسلسل اجب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاضواع وغير ذلك من الاعراض التي تعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمنع على ماهور ابيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاضواع الفلكية واذا استند الشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تنفقر الى قابل آخر وانما تنفقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكره و بعد تسليم مقدماته بان تعيين الاعراض الحالة التي في المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجي فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعيين المادة انما هو بنفس الاعراض الخالقة في المادة العينة بتعين ما لبتيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعييناتها بتعينها وتعيينها مع تعييناتها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكل الى الكل الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بماله من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة

(قال المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (البحث الاول ٧) قد تقرق في موضعه ان هل اما بسببته يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان جعل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كما في قولنا البارئ تعالى موجود والاربعه يوجد لها لزومية وقد يمنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعه يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة والاختفاء في حصولها عند جعل العدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من جعل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من الايجاب والسلب وتصورات هذه المعاني ضرورة حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه واستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه واستحالة

٩ وفيه مباحث متن

٧ هي معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هاية البسيطة او المركبة اذ جعل الوجود او الربط بواسطة قد يجب وقد يمنع وقد يمكن وتصورها ضروري والتعريف بمنسل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتها

لفظي متن

(الوجود)

الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء
 شي منهما ولهذا لا يناهش عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه
 والمنتع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما
 لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا
 ظهر او ظهر هذه المفهومات الوجود لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من
 العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجود
 والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها
 يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب فكما اقتضاء الوجود بحسب الذات
 والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والمنتع واما
 في الممكن فكما لا يحتاج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء
 الوجود او العدم او ما به يمتاز الممكن عن الواجب والمنتع (قال المبحث الثاني كل من
 الوجوب والامتناع ٦) قديكون بالذات وقديكون باغير لان ضرورة وجود الشيء
 اول وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء آخر اولا وجوده ان كانت بالنظر
 الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع التقيضين ووجود الزوجية للاربعه وعدم
 الفردية لها فذاتي والافقري وهو وان لم ينك عن صفة لكن قدينظر الى خصوص
 العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات
 الموضوع كوجوب حركة الاصابع للسكائب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقتها
 كوجوب الانحساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربع
 وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا
 وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتي ٨) يعني اذا اخذ الوجود محمولا
 فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع
 الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع التقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع
 والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى
 ذات الموضوع كالزوجية للاربعه وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظر اليه
 كالفردية للاربعه فللازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت
 للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضاء الوجود بالذات يلزم
 المحال وبهذا يسقط ما ذكر في الواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث
 عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا
 لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم
 فاللوازم ممنوعة اول ذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت
 للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يعمل ببعض القضا ياخذوا

٦ والامكان ان كان
 بالنظر الى ذات الشيء
 فذاتي والافقري
 او وضعي او وقتي
 او غيرها من

٨ واجب الوجود
 لذاته او ممتنع الوجود
 لذاته ان اخذ الوجود
 محمولا وواجب
 الوجود للشيء وممتنع
 الوجود له نظرا الى
 ذاته ان اخذ رابطة
 فللازم الماهية كزوجية
 الاربعه واجب
 الوجود لذاتها
 لا واجب الوجود لذاته
 من

عن كون الوجود فيه محمولا اورابطة كقولنا الانسان كاتب و يمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتباً او توجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك و ثبت و يصدق عليه و يحمل و نحو ذلك الابعس العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد (قال والامكان ذاتي لا غير) اذ لو كان غير بالمكان الشيء في نفسه واجبا او ممتعاً اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيقع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٧) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب و يعنى الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع و يعنى الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العامي فان العامة تفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعنى الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يفعل ما يقال على قاعدة كون نقبض الاعم اخص من نقبض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص ولكنه باطل لان كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص ولكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ٨) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكما كان الشيء اخلي عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال العدم في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه و رد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحققه انه ممكن في جاني الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرج الى جانب الوجود و يشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما

٧ او العدم فيم الامكان
الخاص و ضرورة
الطرف الاخر
فيصدق على الممتنع
ممكن العدم وعلى
الواجب ممكن الوجود
وقد يتوهم انه بمعنى
سلب ضرورة احد
الطرفين فيم الكل
متن

٨ ومن اشترط فيه
العدم في الحال كانه
اراد به امكان طريان
الوجود في المستقبل
ففي امكان العدم
يشترط الوجود في
الحال ولا يلزم الجمع
بين النقيضين متن

ه يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقبلا الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب والامتناع الغيرى فهو ينفك عنهما اتعقلا لا تصفاهما
 ٧ بتشارك في اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحادهما بتناقبان فيبينهما منسج الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتيين مع استحالة كما بين الذاتي وغير الذاتي من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المتناقض للذاتي والاستدلال بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه فمتنوع الملازمة وبين الامكان والذاتيين انفصال حقيقي والانقلاب محال فان قيل الحادث ممنوع في الازل ثم يمكن والقدرية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع فلما فرق بين اذلية الامكان وامكان

والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالى امكان حدوث الوجود وطرياقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالى في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى وهو تهيو المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرايط بحيث لا ينتهى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفها بحسب القرب من الحصول والبعده عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل لانطقة ثم للعلة ثم للمضافة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل (قال وعروض الامكان ه) يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علته كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علته كانت متمتعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصفرى اذا اخذت مع وجودها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود في حينئذ يحصل من هذه المقايضة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون متمتعا بالغير اللهم الا على رأى من ثبت الواسطة (قال والغريبان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلي المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر اذ لا شئ مما يجب وجوده ولا شئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فيبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شئ منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او متمتعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الاخر بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانقضاء علته فيصير متمتعا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشئ واجبا

الازلية فالخاتمة ممكن في الازل والابد والحادث في الازل ممنوع دائما وامتناع المقدور يتبع الوجود غيرى لازاتى متى

وممتعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو يتناقى الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم تواردهما المستقلتين اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلا يرتفع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلو يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لانسب انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلاثة لا يجمع ولا يرتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء وتقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بفرض مفهوم ما هو ثابت ومنفي فيحتملان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي في الحادث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسب انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع اذ لا وابدأ وان كان قيدا للممتنع فلا نسب ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن اذ لا وابدأ فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما ولا انقلاب اصلا وعن الثاني باننا لانسب ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتعة بالذات بل انما يمتنع بالغير لما منع هو الحصول حتى لو ارتفع لبق مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تمقل او تنلفظ تسمى جهة

٣ فالثلاثة في نفسها مواد القضاياو باعتبار التعلق او التللفظ جهاتها وحينئذ ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما في قولنا الباري واجب او موجود واجتماع التقيضين ممتنع او معدوم و الانسان ممكن او موجود بتعدد الاعتبارات ويكون نسبة الثالثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغير بين الامكان وكل ممكن الوجود والغير ممكن الوجود في نفسه من غير عكس من

القضية سواء طبقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب
 وحينئذ تصدق القضية اولم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مابينها وح
 قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا
 الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصر على المواد بل تجاوزوا الى
 الجهات بما هما من التفاصيل لان الغرض من معرفة القضايا تركيب الاقيسة
 لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل
 بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الربط
 الايجابي حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا
 الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبى حتى تكون المادة
 في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع
 والاطهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود واللا وجود رابطة
 والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء
 كان المحمول احده هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارئ تعالى واجب
 وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع التقيضين ممتنع
 ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما ولا يوجد ممكننا وموجودا وقولنا الانسان
 ممكن وموجود في معنى يوجد ممكننا وموجودا فاذا كان المحمول احده هذه الامور
 تعدد الاعتبارات اى يعتبر وجوده المحمول وآخره الرابطة ووجوب
 او امتناع او امكان هو المحمول وآخره الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب
 والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذت
 الوجوب والامتناع غير بين فبالامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن
 الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كوازم الماهية
 وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن
 الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع هـ) لاخفاء في
 ان امتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا
 لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكننا لكان جائز الزوال نظرا الى
 ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله
 الوجوب فينقل الكلام الى وجوده ويلزم اتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا
 وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم
 والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية والازوم ونحو ذلك جعله صاحب
 التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا ومترادفا اى كل ما يتكرر نوعه
 بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه نارة تمام حقيقته

هـ كل ما يوصف اى
 فرد يفرض منه مفهومه
 كالوجوب والقدم
 والوحدة ومقابلاتها
 والتعيين والبقاء
 والموصوفية فهو
 اعتبارى اذ لو وجد
 لزم اتسلسل للقطع
 بامتناع كون الصفة
 الموجودة المحمولة
 على الشئ بالاشتقاق
 عينه وانما ذلك
 في الاعتبارات فعنى
 كون الشئ واجبا
 في الخارج انه بحيث
 اذا عقل مستندا
 الى الوجود لزم
 في العقل موقول هو
 الوجوب وكذا
 الكلام في البواقي
 متن

محمول عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضه محمول عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
 لتلازم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها
 فلم يكن السواد اسود والعلم علما والطول طولا ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
 وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لامر ازاداعليه قائما به كبيض الجسم يلزم
 التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة
 واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان محل الوجوب عليه بالاشتقاق دون
 المواطاة لانه لا معنى للواجب الاماله الوجوب واما اذا اراد ان الوجوب موجود بمعنى
 انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امکان الى غير
 ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر
 العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقدره
 في المطارحات بوجه آخر يدفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود
 والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم
 اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امکان وقدم او حدوث
 فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امکان موجود له وحدة
 موجودة وهما جريا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور
 مرتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة
 من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين
 وعلى هذا ففس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو اننا قاطعون بان الباري تعالى موجود
 وواجب وتعين وواحد وقديم وابق في الخارج لافي الذهن فقط وكذا امکان
 الانسان وحدونه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى كون الوجوب
 والامكان وغيرهما امورا متعققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبيض
 الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا انبده العقل الى الوجود
 حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا انبده الى الوجود
 حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ متعين او واحد او كثير او قديم او حادث
 في الخارج انه بحيث اذا انبده العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب
 لا السلب وهذا ما يقال ان انشاء مبدء المحمول في الخارج لا يوجب انشاء الحمل في الخارج
 كافي قولنا زيد اعشى (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا اعتباريا لا يتحقق له
 في الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل
 على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لم صادقا على المعدم
 ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدم واللازم باطل لان المتعجب واجب العدم
 والمعدم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان

الواجب لان الوصف
 لاحتمال وجه الى
 الموصوف ممكن
 والممكن نظرا الى
 نفسه جائز الزوال
 وايضا اذا كان مابه
 واجبية الشئ ممكنا
 فهو اولي الثالث تقدم
 الشئ على نفسه
 والتسلسل ضرورة
 تقدم المقتضى بالوجوب
 الرابع سبق وجود
 الممكن على امكانه
 ضرورة تقدم
 المعارض على العارض
 الخامس قيام الصفة
 الموجودة بالمعدم
 او بغير موصوفها
 ضرورة ان امکان
 الشئ لكونه ذاتيا
 يكون قبل وجوده
 ولا بد له من محمل
 السادس الانقلاب
 ضرورة ان الامكان
 نسبة بين الممكن
 ووجوده فلو وجد
 لتأخر عنهما فيكون
 الممكن مثله واجبا
 او متمنا وفي اكثر
 الوجوه للجدال مجال
 من

مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان
انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر
الكليات الثناني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة
بيان للزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما موجودا بالواجب
كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز
الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن
الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب
الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون
واجبا لذاته بل يمكننا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن
والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير
امكانه يكون جائز لزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب
كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت
كلامها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصفه فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولاخفاء في انه اذا كان
امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان
موجودا لكان ممكنا للمر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر
فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات
الواجب لا يوجب به الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم
تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات
واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكان فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض
الماهية دون الوجود فلا يلزم الاتقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع
هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان
لو كان موجودا لزم قياسه بالعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم
ضروري البطلان وجه الزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف
من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول
او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم
من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده
فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او متمتعا وبعده يصير ممكنا
وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا او يلزم المحال

انه بان الوجوب والامكان لو كانا عديمين لزم محالات احدهما كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبانه ضرورة
ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لاعدم محض الثاني ارتفاع **١٢٢** * التقيضين ضرورة ان اللاوجوب

قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر لا بحسب العقل بمعنى
انه اذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو
الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحثية (قال احيى المخالفه)
قد سبقت اشارة الى الفرق بين الوجود والوجودى والاعتبارى والعمى والتسكات
السابقة انما دلت على ان ايس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير
دلالة على كونهما وجود بين او عديمين وتمسكات المخالف انما تدل على انها ليسا
عديمين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا
على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص
بالوجوب انه لو كان عديميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبانه ضرورة
ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم منافي للوجود
فكيف يؤكد الجواب انه ليس عدما محضا ايس له شأبة الوجود بل هو امر اعتبارى
مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان
لو كانا عديمين لزم ارتفاع التقيضين لان تقيضهما اعنى اللاوجوب واللامكان ايضا
عديميان لصدقهما على المتنع مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم وكون
التقيضين عديمين هو معنى ارتفاع عههما والجواب ان صدق الشئ على المعدوم لا ينافي
كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللا انسان الصادق على المتنع وعلى الفرس ونحن
لانتهى بالوجود والوجودى ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلان لم
استحالة كون التقيضين عديمين كيف وهو واقع كالامتناع والامتناع والعمى واللاعمى
وما ذكر من انه ارتفاع التقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع التقيضين في المفردات ان لا يصدق
على شئ حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شئ بل كانا متساويين عنه كان
ذلك ارتفاعا للتقيضين وليس معناه خاوا التقيضين عن الوجود والثبوت في نفسها بان يكون
الامتناع معدوما وكذا اللامتناع لصدقها على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة
نعم ارتفاع التقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما
ولا يثبت مدلولهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب
من المساواة والعموم والخصوص والباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقتها
على الشئ وفي القضايا باعتبار صدقتها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا
الانسان اخص من الحيوان فعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه
الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فعناه انه كلما صدقت
الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع

واللامكان عديميان
لصدقهما على المتنع
قلنا قد يكون الصادق
على المعدوم وجوديا
باعتبار بعض الافراد
ولو سلم فقد يكون
التقيضان عديمين
كلامتناع والامتناع
والعمى واللاعمى
ومعنى ارتفاع التقيضين
في المفردات عدم
صدقهما على الشئ
لاخلوهم عن الوجود
والثبوت كافي للقضايا
وذلك كالمساواة
والعموم والخصوص
والباينة فانها في
المفردات باعتبار
الصدق على الشئ
وفي القضايا باعتبار
ثبوتها في نفسها
الثالث سلب الامكان
عن الممكن والوجوب
عن الواجب عند عدم
فرض العقل بل مطلقا
لان امكانه لاقى معنى
لا امكان له وكذا
الوجوب قلنا ممنوع
بل قد يكون المحمول
عديميا والمحل ضروريا
كالعديم والمتمتع

قالامكان عديمي وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسند العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان (ومحمول)
ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عديمي ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا

ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائم وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائم يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لاتفق لهما الايجاب العقل لازم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان ما لا يتحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب اننا لانسب اللازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا يتحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروري بان نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لافي معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فالا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كيباض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعشى والعفاء لوجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال المبحث الخامس) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يرجع احد طرفيه الا لمرجع ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يقتصر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأني منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بدايته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا يتأني البدهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيهما ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر

٦ في الوجوب فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبية متن

٤ الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح وحفاء التصديق بخفض التصور غير قاذح متن

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضى رجحانه فيناقى التساوى ١٢٤ وانه لا بد من مرجح قبل الوجود وهو

قد تعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا او الى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها ومواضعها واما الفلاسفة القائلون بالاجباب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاق على تفاصيلها ففي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال) القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبى استدلو عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن اتساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متساويان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينساق الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث فلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجمه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقبام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجي من ان وجود الممكن محفوف بوجود بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر اجابا الى الاثر وجوبا فنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام في الباعث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرامحقا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلى قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بمحدوثة (قال ومن اقوى شبه المنكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذبحر اطلس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للوجود ونحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين التقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وما ذكر في الموافف من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين التقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير بمعنى اليجاد والا لما صح ان التأثير حال الوجود

وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف متن
٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد للوجود وحال العدم جمع بين التقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد المائتين مع التساوى وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا اليجاد وهو غير لازم غاية ان الوجود يقارن اليجاد بالزمان وهو لا ينافى التأخر بالذات وعن الثاني ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجح وقع بلا سبب قلنا نعم بل بالارادة التى من شانها الترجيح والتخصيص

وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك (ايجاد)

ايجاد الموجود وحال العدم جمع التقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم
 ربما يكون حادثا لاستمرار الابقال في الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الابقاد
 والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما
 حال العدم وهو باطل لانه جمع التقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اردت ذلك
 لم يكن لقوله فلا يستند معنى الوجود الى مؤثر لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند
 الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه
 مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لا احتاج
 اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه
 الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم باطل لانه لا اثر حينئذ
 فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول متأخرا عن العلة مع العلة
 بحسب الزمان والجواب ان التأثير حال الوجود فان اردت بايجاد الموجود الموجود
 بالوجود الحاصل بهذا الابقاد فلانم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم
 الاسود بهذا السواد وان اردت بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل
 بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين التقيضين لان الاثر عقيب
 ان التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع الخلف انه
 لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على
 معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو
 معنى التأثر فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثره في الممكن اخر اوجه
 من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجمه بلا مرجح
 لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائتين والجميع
 يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقتين مع فرض تساوي وعدم
 المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع
 الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين
 المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار
 والترجح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي
 من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لا احتاج
 اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثر او الجواب ان العدم
 ان لم يصلح اثر امتنع الملازمة لجوازن يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن
 لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان مقتضى فيه
 سالم عن المانع وان صلح اثر امتنع باطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نقيصا صافا
 بمعنى انه ليس له شأبة الوجود العيني لكن ليس نقيصا صافا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف
 بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى

ه بان العلية لكونها
 قبض الاعلية ثبوتية
 وكذا مو صوفها
 وبان التأثير اما في الماهية
 او الوجود او
 الموصوفية والكل
 باطل لما سبق وبانه لو
 وجدت المؤثرية
 او الحاجة تسلسلت
 فضعفه ظاهر متين

٣ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية ^{١٢٦} للوجود والعدم فيكون المحوج هو

احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم باله انما بقي على عدمه الاصلى او انصف بعدمه
الضارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان
العلة وجودية لكونها تقيض الالعية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودى ولانه
لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلول قلنا بمجرد صورة السلب
او الصدق على المعدم في الجملة لا يقتضى كون المفهوم الكلى عدما بمجموع جزئياته
ولو سلم فنيقض العدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام
بمنوع والتحقيق ان تساوى طرفى الممكن ليس الا فى العقل فالرجح لا يكون الاعقليا وعدم
العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت فى العقل مما تراز عن الاخر فيصلح
احدهما علة للآخر فى حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود ليلزم انسداد
باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى
مؤثر فتأثيره اما فى ماهية الممكن او وجوده او موصوفية بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك
والكل باطل لما مر فى نفي شئبة المعدم ومجهولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود
وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولم يوجد وان الوجود حال لا تأثير
فيه وان الموصوفية امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان والجواب ان التأثير فى الماهية
بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او فى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله
وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر فى الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل
منهما امرا يمكنه مؤثر واحتياج وبتسلسل ولا يتدفع بان مؤثرية المؤثر فى الممكن
واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع فى الامور التى بها تحقق فى الاعيان والجواب
ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافى كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على
ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل فى العقل دون الخارج كان جهلا لا تنفاه
المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم
المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت فى الخارج ولم يثبت وان
الخاص قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو
المؤثرية او الحاجة (قال البحث السادس ٣) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان
ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه
مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث اختلفت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ
كون الشئ غير مقتضى الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه
لا يكون الاسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولم
يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود ومتأخر
عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو
عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة

الامكان لا الحدوث
مستقلا او شرطا
او شرط وكيف
والحدوث صفة
للوجود المتأخر
عن التأثر المتأخر
عن الاحتياج وكثير
من المتكلمين عكسوا
الدعوى والدليل
والابطال فقالوا العقل
يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشئ لم
يكن فكان فيكون
المحوج هو الحدوث
لا الامكان كيف وهو
كيفية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر
عن الاحتياج والجواب
بانا لان معنى ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياجا
بل ان العقل يلاحظ
الامكان فيحكم بالاحتياج
كيقال علة الاحتياج
الى الحيز هو التحيز
جسوا بهم بعينه
والا عتراض بان لا
احتياج حال البقاء
لان التأثير حال البقاء
فى الوجود نحصيل
الحاصل قبل وفى البقاء
اوى امر مجرد تأثير
فى غير البقاء فى جاز

فى الامكان مع زيادته حال ما قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر (الاحتياج)

توقف الوجود او العدم او استمراره ١٢٧ على امر ما متى ٧ لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته

وقيل بأولوية العدم مطلقا وقيل في الاعراض السائلة واطرافه ان ازيد الاولوية بحيث يستغنى الوقوع عن سبب ضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع قلته الشروط والموانع وكثرة اتفاق الاسباب فعائد الى الغير وان اريد اقتضاء ما للوجود او العدم لا الى حد الوجود فمحتمل والاستدلال على امتناعه بأنه ان امتنع مع تلك الاولوية وقوع الطرف الآخر واجب هذا وان امكن فاما بلاسبب فيترجم المرجوح او بسبب فيتوقف هذا على عدمه فلا يكون اولي لذاته وبان اقتضاء التساوي يناقيا اقتضاء اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية بل متوقفة على عدمه وان لم يمكن كانت الماهية واجبة او متعنة

للاحتياج اوجزها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كون الشيء مما وجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية في تأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريفيين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهره وبالقبول اجدر واعترض بأنه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بمحصل سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناءهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نقي محض ازلي لا يهتقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفاءه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الوجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الاعلى مقابلة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك (قال المنبث السابع ٧) المجهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولي بالممكن جوهر كان او عرضا زائلا او باقيا لثبوته بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التسامة للوجود المنفرد الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء لعدمه وقيل العدم اولي بالاعراض السائلة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد بأولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلاسبب خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او متعنا لا يمكننا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجع خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجع الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع قلته

ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء

شروطه ومواضعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان
 اريد ان الممكن قديكون بحيث اذا لا حظ له العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود
 او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتعا فلا يظهر امتناعه واستدل
 الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظر الى ذاته
 فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا
 لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتعا وهذا خلف واما ان يمكن
 وحينئذ فوقه اما ان يكون بلا سبب برجه فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف
 الغير الاولى او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا
 على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب
 هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه
 حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد
 الوجوب الثاني ان الممكن يقتضى تساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا
 منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتناقضين اعني اقتضاء
 التساوى ولا اقتضاءه والجواب انا لان الممكن يقتضى تساوى الطرفين بل لا يقتضى
 وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو
 المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال
 تلك الاولوية بسبب اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك
 السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا بالذات
 الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتعا ان كان هو العدم والجواب
 انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذى ذكرنا وقوعه
 فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضى
 ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء
 اسباب خارجية تنهى الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية
 بما لها باقية غير زائلة (قال اذلا بد من ذلك ٣) يعنى انه لا يكتفى في الوقوع بمجرد
 الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتعا
 بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى
 مع استواء الخاين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب
 صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدهما وجد يمتنع عدمه ضرورة
 امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول
 فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات
 يعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب

١ التساوى ولا نه
 لا يلزم من امتناع
 زوال اولوية طرف
 وقوعه فضلا عن
 كونه ضروريا
 فجواز وقوع الآخر
 باو لولية خارجية
 منتهية الى حد
 الوجوب متن

٣ لان الوقوع تارة
 والاقوع اخرى
 من استواء الخاين
 ترجح بلا مرجح
 فالممكن ما لم يجب
 ضرورة لم يوجد
 وحين الوجود امتنع
 عدمه فوجوده
 محضوف بوجوده
 سابق ولا حق وليس
 معنى سبق الاحتياج
 في الحق او العقل
 بل في اعتبار العقل
 عند ملاحظة هذه
 المعاني معنى انه يحكم
 بانه لم يوجد ما لم يجب
 وهذا الوجوب لا ينافي
 الاختيار لكونه
 بالاختيار الذى هو
 من تمام العلة متن

والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان
فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما اوفى الوجود الذمى وهو ايضا
باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
فلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار
الترتيب فيما بينهما فانه يحكم قطعا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب
لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة لناقصة
بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كلان جزءا من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متأخرا فلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف
عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب بنا في الاختيار وحينئذ ينتقض
دليلكم فلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار
وكون المعلول واجبا بالاختيار لا يتنافى كونه مختارا بل بحقه (قال المنهج الثالث في القدم
والحدوث ٣) والمتصف بها حقيقة هو الوجود واما الموجود في اعتباره وقد يتصف
بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم
والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم
المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود
ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ماضى
من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالتقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس
كافي صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كلاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان
والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان
وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس (قال لافديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سألني من ادلة توحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم ان صفات الله تعالى واجبة اوقديمة بالذات فعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تنفرد الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة
شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سألني والمتكلمون منا
لصفات الله تعالى فقط حيث ينوون ان ماسوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان
واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى

وفيه بحثان المبحث
الاول قدر ادب بهما
عدم المسبوقية بالغير
والمسبوقية به وقد
يخص الغير بالعدم
وهو المتعارف وقد
يقال ان باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان
الوجود زيادة ونقصانا
فالتقدم الذاتي
اخص من الزماني
وهو من الاضافي
والحدوث بالعكس
متن

٨ واما بالزمان فزادت
الفلاسفة كثيرا من
الممكنات والمتكلمون
صفات الله تعالى ولزم
المعتزلة حيث جعلوا
العالية والقادرية
والحيوية والموجودية
احوالا ثابتة في الازل
مع الذات ولا نفى
بالوجود الاماعنوا
بالثبوت متن

ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا الله تعالى احوالا
 اربعة هي العالمية والقادرية والحيلية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع
 الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة عمرة للذات هي الالهية فلزمهم
 القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في
 انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة
 ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم
 الا ذلك واعتراض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يحملون
 الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
 الا ان يعبر التفسير ويقول القديم مالا اول لثبوتيه وكان في قول الامام ولا معنى للقديم
 الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لان معنى بالوجود الامعنا بالثبوت فلا فرق في المعنى
 بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوتيه حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى
 الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحياة
 والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يمنع استناده الى المختار ٦)
 يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الاحادنا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى
 تحصيل ما ليس بمحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل
 في المواقف عن الامام انه قال سبق اليجاد قصدا كسبق اليجاد ايجابا في جواز كونها
 بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابكار الاماقل
 على سبيل الاعتراض من انه لا يمنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
 تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الابدان كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر
 بايتمانه على كون الواجب مختارا لاموجبا ولذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في
 الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر
 خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمنع ان يكون
 فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره
 لا يوجدان كثره في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار بن من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين
 من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازل تام في الفاعلية وان العالم ازل مستند اليه وانت
 خير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والافكونه عندهم موجبا
 بالذات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع (قال دون الموجب ٧) اي لو امكن مؤثر قديم
 موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمنع استناد اثر القديم اليه بل وجب ان يكون
 معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والانسكا وجوده
 بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الخالين
 نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره

٦ لان القصد الى
 اليجاد مقارن للعدم
 ضرورة والمنزاع
 مكابر متن

٧ لو امكن اذ في
 التخلف عن تمام العلة
 ترجح بلا مرجح وما
 يقال ان تأثير حال
 البقاء ايجاد للوجود
 مدفوع لما سبق متن

في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والايلازم ايجاد الموجود فتمين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الاجداد وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء و ايجاد اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتر الى جود المؤثر و يدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل مالم يكن حاصل لا يلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه ٦) لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته و امتناع عدمه ظاهر و اما يمكن مستند الى الواجب بطريق الاججاب اما بلا واسطة كعمله الاول او بواسطة قديمة كالثاني والثالث لماسياني من امتناع التسلسل و ايا ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولو ازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكاننا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع عدمه وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار و يتعين الاججاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان و صفات الواجب وان كانت مفترقة الى ذاته لا تكون آثاره و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكونان بين المتغيرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة بيان (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اي موجود بعدم العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوانا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا و بالمدد الزمان و بنوا على ذلك قدم المادة و الزمان لا يعني ان محل هذا السواد و بدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته و لا يعني ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كافي الحركة و الزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المنتهية في الوجود ضرورة ان كلامها جزء مما يتركب عنها وهو محال لماسياني بخلاف الحركة و الزمان فانهما على التجدد و الانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون لتركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور و الاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى و تسلسل و احتجوا على ثبوت المادة بان الحوادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب و كل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الأدلة و ليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه و لا امر منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عند بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة و ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل

٦ لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الاججاب ابتداء او انتهاء لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي للمبحث الثاني متن

٧ مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن و امكانه وجودي يفتر الى المحل و ليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف امكان القديم و رديانه ان اريد الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وان اريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان و التفاوت و التحقق فلانسلم ان كل حادث ممكن متن

عليه فيكون قائماً بالفاعل فاسد لانه معلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور
 لكونه ممكناً وذلك غير مقدور لكونه ممتهراً لانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف
 الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة
 لها قلنا امكاناً قائماً بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
 يستدعي محلاً غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله
 كافي للصور والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا
 سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
 الذاتي اللازم لماهية الممكن فلان سلم انه وجودي بمعنى كونه امرًا محققاً يستدعي محلاً
 موجوداً في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان
 الاستعدادي فلان سلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز
 ان يحدث من غير ان يكون هناك المادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث
 ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان
 الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التعارض بين الامكانين وذلك
 من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر
 اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقررة للمادة الى تأثير المؤثر فيها
 ويجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضافة
 للانسان اقرب من استعداد العلقه وهو من النطفة وهو من المسادة النابتة وهو من
 المعدية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهوى الاولي ابعد الكل ولا كذلك
 الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهية
 وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار اتعلق بامر خارج كالمكان وجود الانسان لماهية
 بالنظر الى العلقه والمضافة مثلاً فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي
 لا متحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصله للشيء مهئية اياه لافاضة
 الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس المختلفة بالقرب والبعد
 والشدّة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مانع سماة بالقوة عند
 عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اواسط الخير عند الوصول الى نهايته
 وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التنصيص
 عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كونه امكان
 الحادث قبل وجوده وجودياً تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقرر به ان الامكان
 لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه
 واما بالعرض كوجود الجسم ايضاً اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو
 امكان ان يوجد شيء شيئاً آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة

٩ دوام المعلول بدوام
 علته التامة ضروري
 فيمتنع استناد الحادث
 الى القديم بل لا بد له
 من سبق حوادث
 متعاقبة مفيدة
 استعدادات متفاوتة
 مفتقرة الى محل متعلق
 به قلنا القديم مختار
 بوجود الحادث متى شاء
 هـ

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق ١٣٣ العدم على الوجود دلالة تصور الابلزمان ورد بان مبنى الاول

على ما مر والثاني
على ما زعموا ان
السبق ومقابلته
يكون اما بالعلية او
بالطبع او بالزمان
او بالشرف او بالرتبة
الحسية او العقلية
طبع او وضع
وعندنا قد يكون
بالذات كما في اجزاء
الزمان من غير افتقار
الى زمان آخر
ولا يضرنا تسميته
زمانيا على ما قال
بعضهم ان السبق
بالزمان قسمان
وبعضهم ان الحقيقي
منه ليس الا الذي
فيما بين اجزاء الزمان
وانما يمرض للغير
بواسطته حتى ان
معنى تقدم الاب
على الابن تقدم زمانه
على زمانه وقد يرجع
الرتبي والشرفي
ايضا الى الزماني
والزماني الى ما
بالطبع فيختصر
التقدم بالحقيقة فيما
بالذات وما بالطبع
متن

والنفس للبدن ولاخفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء
ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالمعرض
والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان
ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو
صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو
بالقياس اليه كإضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل
يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فثله لا يجوز ان يكون حادثا والا
لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو
محال لانه عرض لا جوهر وضمف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو ثبت
ان امكان الحادث عرض يستدعى محلا او استدلى على ذلك استدلالا فاسدا بانه
لو لم يكن امكان الحادث امرا او جودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن
ممكنا الوجود على ما في الشفاء لم يخرج الى ما ذكر من التفصيل وثانيهما
ان المراد بالامكان الاستعدادى والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة
التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والالزام قدم
الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة للمنفى التلخف من الترجيح بلا مرجح
بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير
النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جلة لامتناع التسلسل ولان مجموعها
بحدوثه يقتدر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث
متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية وبمحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة
هى استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امر منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضيف لابتناؤه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذا لفا على الاختيار بوجود الحادث متى
تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على
شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوفا بالزمان بوجهين
احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك
بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا
ما يكون وجوده مسبوفا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل
الابلزمان وهذا التقرير لا يثبتنى على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى
يرد الاعتراض باننا لانسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض للعدم ايضا والحاكم

بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان
ما يشاهد من الموجودات مخيرة وانما يبتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على
ذلك كقدم الحادث على وجوده ولاخفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروف
التقدم لانفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم
والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقرار في خمسة بمعنى ان كلامها يكون اما بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان
كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون
حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحسن لكونه
في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور
المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك
كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض
مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان
والتكلمون ممنوا الحصر وتعام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كالمس بالعلية والطبع والرتبة والشرف
ليس بالزمان لان كلامنا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان
الحصر من ان المتقدم والتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والافان لم يتخج المتأخر الى المتقدم
فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والافيا طبع او
ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال للتقدم فبالشرف والافان كان بالنظر الى مبدأ محدود
فبالرتبة والافيا زمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل
باعتيار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان باظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا بقضاء
وجود المتقدم فبالزمان والافيا بالعلية والثاني يفتر لا محالة الى مبدأه
الاعتبار فان كان كما لاقى المتقدم فبالشرف والافيا بالرتبة فلاخفاء في انه ليس
الوجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان
التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمان بالمعنى
الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن
بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم
لا يفتر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على

وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوفاً بالزمان ولا يضرنا في استغنائه
 عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانياً على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على
 وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلًا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب
 والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا في زمان
 كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء
 الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا بتقدم زمانه على
 زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغنى عن الواسطة لم يتناول هذا القسم
 وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة
 والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول
 اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ
 والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة
 توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط اولا
 بوسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء
 المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو
 الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى
 المتقدم من غير احتياج للتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود
 المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلي
 الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد
 توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان يتحقق بعض شروط التأثر والمتقدم
 بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما والمتأخر يستلزم وجودا لعدما واما
 بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما
 لكونها متضابفين لكن اذا اعتبرنا من قسم واحد فان تضاد التقدم بالطبع مثلا
 انما هو مع المتأخر بالطبع لبالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس
 سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم
 بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم
 بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون
 مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثني لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء
 في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ايس بكل على ما يشعر به ظاهر
 عبارة المواقف (قال ومن ههنا ترددوا ٢) قد اختلفت العبارات في ان مقولية
 التقدم والتأخر والمعنية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي
 بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى

٢ في ان مقولية السابق
 ومقابلته بالاشترك
 او بالتشكيك من

عند العقل والكثرة
عند الخيال ولذا يقع
كل في تفسير الآخر من
٧ يجوز الانفكاك
في العقل و بان الجمع
والتفر يقايس باعدام
يدل على مغايرتهما
للماهية والوجود
و ان كانت الوحدة
تساوقه متى
٢ على وجوديتهما
بان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم
الكثرة وهي اما عدمية
فتكون الوحدة
وجودية لكونها
عدم العدم هذا خلف
واما وجودية فيلزم
كون الجمع من العدمات
وجودية وهو محال
وكون الوحدة
وجودية لكونها
جزءا هذا خلف
واذا ليست الكثرة
الا التأليف من
الوحدات يلزم كونها
ايضا وجودية وعلى
عدميتها بانها لا يعقل
من الوحدة الا عدم
الانقسام ومن الكثرة
الاتألف من الوحدات

مشارك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اول
حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان
هذا مبنى على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط
واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والافليس للفظ مفهوم
مشارك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للتقدم امر ازائدا
لا يوجد للتأخر كالتأثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطيا في الذي بالطبع وكونه
مضى له زمانا اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول
اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم ولا لصدق
على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان ار بد
اشتماله على امر زائده واحد الامور المذكورة فغله يتأني في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ
العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني (قال المنهج الرابع
في الوحدة والكثرة ٦) والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لهما في الاعدان
بمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورهما يديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق
الاكتساب فلا يعر فان الالفاظا كيقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هو الانقسام اليها ولا خفاء
في انتفاضهما طردا وعكسا بالاجتماع من الامور المتخالفة واما يقال ان الوحدة عدم الكثرة
والكثرة هي المجتمع من الوحدات فبما على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند
الخيال لئلا ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم
صورها في الخيال فيتزع العقل منها امر او احدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال
وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسير بالاعرف لا بالساوي في المعرفة والجهالة (قال
والقطع ٧) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ما وكل
ماله وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان
الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلامنا من الوحدة
والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما لنا ان تعقل ماهية
الشيء ووجوده من غير ان تعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كقطع بوجود الصانع
ثم ثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم ثبت كثرته ونايهما انا اذا
جمعنا مائة او ان كثيرة في انا واحد حتى صار ماء واحدا او فرقا ماء انا واحد في وان
كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية
بما لهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود
او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف بين الفلاسفة والتكلمين
في ان الوحدة والكثرة وجودتان او عديتان ونسكت من الطرفين يشعر بعضها

قد لا يكون معروض الكثرة وح ان لم ١٣٧ يمكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الاطلاق

وان كان فان لم يقبل
الانقسام فاما ذو وضع
فقط او لا ففان رق
وان قبله فاما بالذات
فكم او بالعرض الى
اجزاء متشابهة فواحد
باتصال او مخالفة
فواحد بالاجتماع
طبيعة او صناعة
او وضعا كالشجر
والبيت والدرهم
وقد يكون معروض
الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فان
قومت جهة الوحدة
جهة الكثرة فوحدة
جنسية او نوعية
او فصلية والافان
عرضت لها فوحدة
بالعرض والاقبال نسبة
والوحدة في الجنس
تسمى بمجانسة وفي النوع
بمماثلة وفي الكمية مساوية
وفي الكيف مشابهة
وفي النسبة مناسبة
وفي الخاصة مشاكلة
وفي الاطراف مطابقة
وفي وضع الاجزاء
موازية متن

بان المراد بالوجودى الموجود وبالعدمى المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمى ما يدخل في مفهومه
العدم وبالوجودى ما لا يدخل في مفهومه ان الفلسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود
وانها تقيض اللا وحدة العدمية لصدقها على المتع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ
ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدة لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما
اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة
اما ان يكون امر اعدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امر اوجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم
كون مجموع العدميات امر اوجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون
وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه
كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمى
قد يكون عدميا كالامتناع والامتناع ومن تمسكت المتكلمين ان الوحدة
لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ولكانت
الوحدات مشاركة في الوحدة وممازاة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل
والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها
من الاعتبار العقلية التي لا تمتدق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والالكان ومنها
انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التألف من الوحدات ورد بان
هذا عين الدعوى (قال معروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس
الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة واغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار
المعروض تبينها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معنائها بحسب الافراد
فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثير بن او لافان لم يكن
فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لافان لم يمكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم
سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام او لافان لم يكن فاما ان يكون
بموجب يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لافالاول النقطة والثاني المفارق وان كان
قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكمية او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا
متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد
بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدار بن
يلتقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بمحيط بحرك
احدهما بمحرك الاخر سواء كان الالتئام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة
قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد
بالاتصال لان صورته وهي لاه واحدة وان امكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد

مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان تكون تلك الاجزاء من شأنها ان تحدد موضوعا لها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحد بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة و بالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في انا، واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والافالوجواهر الفردة لاتصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحده بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمنونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه يمكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالتناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة واحدة وجهه كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثير بن معنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذلك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمر وفي الانسانية اوجزا مقولا في جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالتقطن والتلج للبياض او محمولات لموضوع كالكتاب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للتقطن والتلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحمل بالمواطة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة) يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطىء لكونه مفهوما واحدا متفصلا وتا بالاولوية

تأخذ قوليتها بالتشكيك

بين

٦ فان اول مراتبها الاثنية ويحصل ١٣٩ من انضمام واحد الى واحد يتزايد زيادة الاحاد الى نهاية

انواعا مختلفة للوازم
محصلة في العقل من
اعتبار انضمام
الاحاد حتى لو اعتبر
واحد في المشرق
مع واحد في
المغرب حصلت
الاثنية من غير ان
ينحقق قيام امرها
كيف ولو تحققت
لقامت بالمجموع فيلزم
في كل واحد شي منها
وليس سوى الوحدة
الاعتبارية متى

لان اختلاف الماهيتين
والهويتين ذاتي
لا يزول ولانهما ان
بقيا كانا اثنين و الا
كان فناء لاحدهما
وبقاء للآخر او فناء
لهما و حدوث ثالث
ورد الاول بانه ليس
او ضح من الدعوى
والثاني يمنع الاثنية
على تقدير البقاء وانما
يلزم لو لم يتحدا فغيرا
الى انهما ان كانا
موجودين كانا اثنين
والا فكما مر ورد
بجواز ان يكونا
موجودين بوجود
واحد فدفع بانه اما احد

فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص مالا يتقسم اصلا اولى بالوحدة
مما يتقسم الى اجزاء متساوية وهو مما يتقسم الى اجزاء متخالفه ولم يقل
احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى
احكام منها ان الكثرة مقول بالشكيب لكونها في كل عدد اشد منها فيمادونه ومنها ان
اول مراتب العدد الاثنية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد اصدق الحد
وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد
فكذا الزوج الاول ليس بشي منها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها
من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متأفة من الاحاد فاجزاء العشرة
واحد عشر مرات لاختسة وخسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشي
من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتألف منه ولان مجرد
زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد
فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية محصلة في العقل
دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
بحصول الاثنية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور
اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا زيد وعمر ومثلاهما اثنان
فقيام الاثنية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم
في كل منهما شي منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث بمتنع اتحاد
الاثنين ٧) بان يكون هناك شيان فصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الانصالية كما
اذ اجع المائتان في اثناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارتا اوا الكون
والفساد كالماء والهواء صارا باغليان هوا واحدا والاستحالة كلون الجسم كان سواد
وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصار بعينه اياه وذلك اوجهين
الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فلا اختلاف
بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شي خصوصية ماهو بها هو في ذات الخصوصية
لم يبق ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبها فليس
او ضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا بمتنع الزوال دون
اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والافان ابي
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فناء
لهما و حدوث امر ثالث وايضا كان فلا اتحاد واعترض بانا لان انهما لو بقيا كانا اثنين
لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان

الوجودين او ثابت فاجيب بانه نفس الوجودين صاروا واحدا فادعى ان الحكم ضروري والمذكور تنبئة متى

والصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس في يدى غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما وبجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول من المضاف فقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلية والمعلول ضرورى قلنا نعم بحسب الذات متى

كأنا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعتراض بانالانفكاك لهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاوالم فيكون فناء لاحدهما وبقاء الآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاوالم صاروا واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور في معرض الاستدلال بتبديده بزايده بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التغايرية) فانه لا يتصور الابين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغير ان موجود ان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودى كالخلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لا امتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكا كان بوجود هذا في غير لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادنا لانهما ينفكا بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب التخير او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في غير او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرهما هي الصفة اللازمة النسبية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عدم الوثيق في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احدى العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات المفارقة واللازمة ويقضى ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعتراض على تعريف التغاير بن بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدى بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة

والصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس في يدى غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما اللذان يصح ان يعلم احدهما وبجهل الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول من المضاف فقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلية والمعلول ضرورى قلنا نعم بحسب الذات متى

اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب
 بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن
 ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود
 الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
 هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا بهامه كثيرا ما يقع
 موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون
 ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغيرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى
 شئين متغيرين ليس بشئ لان تغير جهتي الشئ لا يستلزم تغيره في نفسه فان قيل العالم
 من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغيرين
 قلنا المعتبر في التغير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
 والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على
 القائلين بان الغيرين موجود ان يجوز انفكاكهما انه لانفكاك بين المتضايقين لا بحسب
 الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغيرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من
 حيث انهما متضايقان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغير
 مثل الاب والابن والعللة والمعلول وسائر المتضايقات كالاخوين ضروري لا يمكن
 انكاره قلنا الضروري هو التغير بين الذاتين والامام وصف الاضافة فليس بموجودين
 والتغير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين
 لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما
 باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
 هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل
 بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير
 هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض
 بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدى ظاهر
 على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه
 في خير او عدم فينبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك
 الباري تعالى عن العالم في خير او عدم لامتناع تحيره وعدمه وجواب الامدى انه
 وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيره وعدمه دون الباري تعالى
 ورده انه لا يكفي هذا القدر والالزم تغير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة
 لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأني الجواب بان المراد
 جواز الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد في خير او عدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم
 في خير او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيره وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل

اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل
بدون الآخر فما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم
عن الباري تعالى لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري
تعالى في الخير لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة
والجزء عن الكل في الوجود فقبل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح
ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو
ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة
كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة (قال
والجمهور على ان الغيرية تقيض) الهوية هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء
ان صدق انه هو هو فعيته وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة
الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية
كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما ذهب اليه
من الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس
بمعقول لكونه ارتقا عال للقيضين نعم في الغيرية اضافة بها يصير اخص من التقيض
بحسب المفهوم لان الغير بن هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس هو الآخر الا انها
تجينية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم التقيض ايضا فلذا اطلقوا القول
بان الغيرية تقيض هو هو و بان الغير بن هما الاثنان او الشيطان واعتذر الامام الرازي
عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه
اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بن بما يجوز انفكاكهما كما خض العرف لفظ الدابة
بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الهوية كما هو الواجب في الجمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية
لم يصح الجمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يقد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة
بدون الاثنية فن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران
في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لايين ولا غير لان المعلوم قطعاً هو انه لا بد
بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن
فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال
لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول
كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة
وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد و بطلان هذا الكلام ظاهر لان مقابلة
الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا
القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به

الهوية هو فلا يعقل
كون الشيء مع الشيء
لا هو ولا غيره بل
الغيران هما الاثنان
من حيث ان احدهما
ليس هو الآخر
واعتذر بانه اصطلاح
او المراد لاهو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب
الهوية كما في الجمل
و بطل الاول استدلا
لهم الفاسد بان الواحد
لو كان غير العشرة
لكان غير نفسه لانه
من العشرة والثاني
ان الكلام في الاجزاء
والصفات الغير المحمولة
كالواحد مع العشرة
والقدرة والعلم مع
الذات متن

الاجمفر بن حرث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء
 والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة والبد من زيد والعلم مع الذات
 والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور انهما يسبب الوجود والهوية
 (قال و بعضهم ٧) قد سبق انه لا يكتفي في التغاير الانفكاك من جانب والانتقض
 بالجزء مع الكل والموصو مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشئين
 انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يتمتع بدون الآخر والانتقض غير وارد اما الموصوف
 مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يتمتع الذات بدونها كما يتمتع
 هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع عدم على القديم وكذا الصفات بعضها
 مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه
 كما يتمتع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يتمتع بدونها اذ لو وجد بدونها
 لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يتمتع بدون الكل
 وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالأب والابن والابن مع الابن والابن مع الابن والابن مع الابن
 ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغير ان بل الضدان غيرين لان التغاير
 والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين
 الاعداد اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع
 المركب من المعروض والعارض قال واعلم يربد ان مشابهنا لما قالوا بوجود الصفات
 القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك
 بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم
 غير الله تعالى لانه تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها
 مع البعض وانما تكن متغايرة لكنهما متعددة متكررة فطعنا اذا تعدد انما يقابل الوحدة
 ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية بان الجزء مع الكل اثنان وشيطان
 وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اي ومن خواص الكثرة التماثل
 وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية بدل
 الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر او ذاتا
 وشيئا وموجودا او تقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
 ككون الجوهر حادثا ومخيرا وقابلا للعارض ومن لوازم الاشتراك في الصفات
 النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب و يتمتع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما
 مسد الآخر وينوب متابه فن ههنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز
 و يتمتع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والتماثلان وان اشتركا في الصفات
 النفسية لكن لا بد من اختلاف فهمها بجهة اخرى ليحقق التعدد والتماثل فيصح التماثل
 ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعتراض بان لا تعدد

٧ على انه لا بد في عدم
 مغايرة الشئين من
 امتناع كل بدون الاخر
 كما في صفات القديم
 بخلاف مثل البياض
 مع الجسم وزعموا ان
 الواحد من العشرة
 يتمتع بدونها ولا يخفاء
 في ورود سائر الاضافات
 حينئذ (تنبيه) عدم
 التغاير بين الذات
 والصفة انما يدفع ازلية
 غير الذات لانه قد
 الازليات متن

٦ التماثل وهو الاشتراك
 في الصفات النفسية
 ويلزمه الاشتراك فيما
 يجب ويمكن و يتمتع
 وان يسد كل مسد
 الاخر ولا بد من جهة
 اختلاف لتحقيق التماثل
 ومن اشترط عدمه اراد
 في المعنى الذي به التماثل
 متن

حيث فلا تماثل وبأن اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه
اذ كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الخنطة بالخنطة مثل بمنل واراد به الاستواء في الكيل دون
الوزن وعدد الحيات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل
حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب
احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والافلا (قال واما اشتراط
التغاير فمختلف فيه ٨) قال الامدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيهما فذهب
ليست تماثله ولا مخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشئين يستدعي معارفة بينهما
وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر
في ان القاضي لا يشترط في المخالف الغيرية في التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر
عبارة الواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف
الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثليين يعني ان المثليين
اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا
ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب
المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه
الهوية ارتفعت الانثنية ورد بل يمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى
اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى
كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحيث لا يبنى
الامتياز البتة ويلزم الاتخاذ واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد
بل غاية عدم العلم بالانثنية فليس بشئ لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في
نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثليين لجاز لمن له علم نظري
بشئ ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثليين بانه لو جاز لما حصل
القطع بانحداشي من الاعراض لجواز ان يكون امتالا مجتمعة واللازم باطل لاطع بذلك
في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثليين ضرورة
انه ليس بواجب وزواله ليس الا بظريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي فيلزم
اجتماع الضدين ورد الا ولان يمنع الملازمة لجواز مانع آخر فانتفاء شرط النظر وهو
عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثالث يمنع
المقدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ
غاية السواد واجيب باننا لانسلم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدّة والضعف انواع
من اللون مخالفة بالحقيقة مشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد

أو يمتنع اجتماع المثليين
لانه لا يعقل تمايز افراد
نوع من الاعراض
الا بالمثل ورد بالنوع
وليس شدة سواد
الجسم باجتماع سوادين
واكثر بل السوادات
المتفاوتة بالشدّة
والضعف انواع
مخالفة تتعاقب على
الجسم متن

يعرض الجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اي
من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه
وذكر الاجتماع مغل عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين بخرج العين والعين مع المعنى
والعدم والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات
لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين
كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد
على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان
معاً للخروج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم
لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل اسواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ويقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء
وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما
لا يجتمعان لكن لاذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة
الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالة التهما ويقيد من جهة واحدة عن مثل
الصغر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما
في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا
بالنسبة الى زيد ولاخفا في انه لا حاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر
لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل
ذلك و ربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع
اجتماعهما و يجب ابان اتحاد المحل بشرط في التضاد ولا تماثل الاعند اختلاف المحل
(قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين
واما على رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التباين بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت
الاثنين بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران
اما ان يشتركا في تمام الماهية كز يدومر في الانسانية او لافالاول المتلان والثاني المتخالفان
سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقا بلين
كالسواد والبياض وقد لا يتقا بلان كالسواد والحلاوة والمتقا بلان هما المتخالفان
الذاتان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد
التخالف المتلان وان امتنع اجتماعهما ويقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد
والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على
المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجي واما
قيد وحدة الزمان فتستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز

٧ التضاد وهو كون
المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما
في محل من جهة فلا
تضاد بين غير العرضين
ولا بين العلم بالحركة
والسكون معا ولا بين
مثل الصغر والكبر
مالم تعتبر الاضافة
الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران
فان اشتركا في تمام
الماهية فمتلان والا
فتخالفان وهما متقا بلان
ان امتنع اجتماعهما في
محل واحد من جهة
واحدة متن

٨ فان كان تعقل كل محل واحد من جهة واحدة وبالقياس الى الآخر فتضايقان والافتضادان وان كان احدهما
عدميا فان تعقيد يكون الموضوع مستعدا للوجودى بحسب ١٤٦ * شخصه او نوعه او جنسه القريب

عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البتوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج
مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يتمتع اجتماعها الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التعقيد
بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يمتنعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبيض
الرومي وسواد الخبثي (قال فان كانا وجوديين A) يريد حصر اقسام التقابل
في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فتضايقان كالبوة والبتوة
والافتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودى بحسب شخصه كعدم الحية عن
الامرء او نوعه كعدم الحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم الحية عن الفرس او
جنسه البعيد كعدم الحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر
ذلك كالسواد والاسود فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون
المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا
كالامتناع واللامتناع والاعمى والاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون
باعتبار الانصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فالتقابل ان اللامعي اما عبارة عن
البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودى
ليس بشئ واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة
لماضيف اليه السلب فتقا بلهما تقابل الملكة والعدم والافتقابل الايجاب والسلب
وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فتقا بلهما التضايق والافتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا
بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين
العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما يمتنعان في غير ما وقع الاضافة اليه اما بطريق
الصدق فلانه يصدق على الاحر انه لاسود ولابيض واما بطريق الوجود فلانه
قد وجد فيه الحجر التي هي لاسواد ولابيض واثنيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا
متواردين على موضوع واحد كما اشترنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع
العدمين المضافين كاللاسود والابيض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد
لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التخصى عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع القرسة
داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة
اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع

او البعيد فلا كفو وعدم
والا فاجاب وسلب
واذا لم يتمتع ان يكون
نقيض العدمي عدميا
كالامتناع واللامتناع
والاعمى والاعمى
بمعنى رفعه اعم من
البصر وعدم
الاستعداد له فالاقرب
ان يقال ان كان احد
المتقابلين رفعا للآخر
فلكة وعدم او ايجاب
وسلب والافتضايق
او تضاد على ما ذكر
وقد يقال لا تقابل
بين العدميين اما المطلق
والمضاف فظاهر
واما المضافان
فلا اجتماعهما في غير
ما اضيفا اليه كاللاسود
والابيض في الاحر
ولكون التقابل
مشروطا بوحدة
الموضوع وبهذا
خرج مثل الانسانية
مع القرسة والمزوم
مع عدم اللازم وفيه
نظر فان قيل قد تقابل
القضايا تناقضا
وتضادا من غير

تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات يكون في القضايا باعتبار (ورودها)
يصدقها في نفسها لا يصدقها على شئ او بحسب ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب متى

ورودها على الموضوع وثانيهما ان المزوم وعدم اللازم كالسواد والالوان
متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب
فلا اجتماعهما على الكذب كافي البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل
هذا ليس من التقابل لا تنفاه التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما
اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر
كافي للاسود والابيض بخلاف مثل العمى والاعمى والامتناع والامتناع واما
ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للمحال حتى يلزم ان يكون
المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر
مثل الفرنسية والافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود
على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصرح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين
قد يكون واحدا شخصيا كزبد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية
او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء الخبير والشروا ماربعسا
فلان الكلام في الاسود والابيض لافي العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف
الى البياض الا ترى انك لاتقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظر الى ان
الابيض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل
ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقبض لقولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار
ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم
كسائر النسب من العموم والخصوص والباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار
الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها
فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحلا وبين القضيتين
امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات
والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت
على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق
والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والافركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس
فرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مع وقال ابن سينا
ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده
في ذاته او لا وجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٦) مأمرا من تفسير التضاد وتفسير
الملكية والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلاسفة
فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف

٦ غاية الخلاف ويسمى
بالتضاد الحقيقي والاول
بالمشهورى وفي الملكية
والعدم استعداد المحل
لوجودى في ذلك
الوقت ويخص باسم
المشهورى والاول
بالحقيقى واول كل
اعمر وباعتباره يدخل
في اقسام التقابل تقابل
مثل البياض مع الصفرة
والبصر مع عدمه
عن الشجر الا انهم
صرحوا بان احد
الضدين في المشهورى
قد يكون عدما لآخر
كالسكون للحركة
والظلمة للنور والمرض
للصحة والحجة للنطق
والانوثة للذكورة
والفردية للزوجية
وان غاية الخلاف
شرط في المشهورى
ايضا متن

كاسود والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
الوجودي مما هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم الحية عن الكوسج بخلافه عن الامر
وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق
اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام
الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعترف في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث
يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة
والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الانحاء والمرونة
وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام
الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهورى من التضاد والحقيقي من الملكة
والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولافلان الضدين في التضاد والمشهورى
لا يلزم ان يكونا وجود بين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالمسكون والحركة والظلمة
للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح
بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
بل وفي كلامهم انه اسم يقع التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن
فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالمسكون والحركة بخلاف العمى والبصر
والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة
وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب
والسلب فان الزوج عدد يتقسم بمساو وبين والفرد عدد لا يتقسم بمساو وبين فالاول
اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما
ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا
وحيث يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٣)
جواب عن اعتراض تقريره ان التضاد اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا
او غير ذلك مما يدخل تحت المضاد فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وفسما
للتضاد منافيا له وتقرر الجواب ان التضاد اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه
ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المقابل او المضاد
الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى
ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضادين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مباين
كاسود والبياض فانه لا تضاد بينهما (قال وان مقولته ٤) بر يدان من حكم التقابل
انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا ظاهر في التضاد كما ان
التوقف في التضاد واما في الباقيين فيزداد وبالجملة فمقولته على الكل بالتشكيك
(لكونه)

انه اعم من التضاد
باعتبار المعروض
واخص باعتبار
العارض كان التضاد
قسما للتضاد وقسم
منه بالاعتبار بين متين

اعلى الاقسام بالتشكيك
واشدها الايجاب
والسلب اذ باعتباره
يتمتع الاجتماع في البواني
لا التضاد باعتبار غاية
الخلاف اذ لا غاية فوق
التناقض الذاتي متين

٤ عند النقل الى الحكم
يقسمان الصدق
والكذب والبواق
قد تكذب لعدم
الموضوع او خلوه
متن

٩ ان الموضوع قد
لا يخلو عن احد الضدين
بعينه كالتار عن الحرار
اولا بعينه كالجسم
عن الحركة والسكون
وقد يخلو اما لاتصافه
بوسط يعبر عنه باسم
تحصل كالتار او بسلب
الطرفين كالاتا عدل
والاجار او بدون
ذلك كاشفاف يخلو
عن السواد والبياض
متن

٧ منه انما يكون بين
نوعين اخرين من
جنس واحد كالسواد
والبياض لابن جنسين
كالتفضيلة والرذيلة
وكالخير والشر او
نوعين من جنسين
كالعفة والفجور او
انواع من جنس
كالسواد والبياض
والحرة وعولوا في
ذلك على الاستقراء
وفيه نظر واما

لكونه في الايجاب والسلب اشدلان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي
البواق لاشتمالها على ذلك وواضح ذلك بان الخبر فيه عقدان عقده خير وهو ذاتي
وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير بنى الذاتي وكونه شرا بنى العرضي
ولاخفاء في ان الثاني للذاتي اقوى وفي البحر يد ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال
واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف
فوق التساقى الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر بخلاف الضدين فان
احدهما انما يستلزم سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحركة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواق (قال
ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى القول والعقد ٦) اي الوجود اللفظي
والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية
والالكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا ثعلب ولا اشياء
غير متناهية كذا ذكره ابن سينا و به يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في
الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الامثل السواد بالنسبة الى الاسود
وهو موجود في الخارج (قال والنهما ٤) اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا
نقلتا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع
او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام
فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما اذا حل الاعنى
والبصير او الاسود والايض او الابن والابن على العنقاء او على العقل فان قيل
ان ار يد بالنقل الى القضية حل المتقابلين على موضوع فلا يوجب والسلب ايضا
فديكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود
الموضوع وان ار يد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضاد
ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواق وقد يقال
القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا ار يد بالمحمول مفهوم
ثبوتى يصدق عليه التقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا ار يد به
نفس مفهوم التقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع
لكونها في قوة السالبة فتقولنا العنقاء لا اسود اذا ار يد بالاسود تقيض الاسود
اعنى رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩)
ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
ليس بلازم (قال وان الحقيقي ٧) يعنى ان من حكم التضاد ان الحقيقي

المشهورى فقد صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور او انواع ٧

٦ من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خانة) من ٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والميكالية لان موضوعهما ١٥٠ لا يتحد بالشخص ولان احد

منه لا يكون الا بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا المحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخلة تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في المحصر التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا جنسان او نوطان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لاستقراى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لاي طرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطالانه ظاهر كفى انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انها ليسا نوعين اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن يتناقى ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا (قال قالوا لا تقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضاييف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والميكالية والمكالية وذلك ان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيا لالهها والكثرة معلولا مقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على

المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بانواع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذ مع الموضوع كالفرس والافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والايض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل تقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فحسب الوجود وهو لا يتناقى تقابل الايجاب والسلب كالابيض الخلو فيه البياض واللابيض اعنى الخلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب

والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهومهما المتعبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب من

(الشيء)

الشئ بطات هو به الوحدةية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء
 بطات الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله
 اذا طرأت الوحدة بطات الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان
 موضوع الكثرة مجموع الوحدات والاشجوع الوحدات نفس الكثرة لاموضوعها
 وانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولاشئ من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما
 عدم الآخر فظاهر واما في التضاييف فلان المقوم لاشئ يتقدم عليه وجودا
 او تعقلا والمتضاييفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم
 لاشئ بجمامه والضد لا بجمام الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع
 في المحل بنا في القابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجي من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
 قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف
 اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور
 ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالبدل
 والجورليد او بالنوع كارجولية والمرية للانسان او بالجنس كالزوجية
 والفردية لامعددا وبامر اعم عارض كالخير والشر لاشئ ومع ذلك فيكفي الفرض
 والتقدير كانشان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس والانسان ايس
 بفرس والامام رحمه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم
 التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
 كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة
 مقومة بذات الوحدة فمنوع اما بحسب الخارج فلا نهما اعتبار ان عقليان
 واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل
 الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة مقوم بعروض
 الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى
 اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لاينا في التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
 العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين
 بالذات اذا اخذنا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب
 والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذنا نفس
 الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو بنا في التقابل لان كون احد المعروضين
 مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم
 اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل
 وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل
 انما بنا في جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني جعل المواطة لا بحسب

٦ وهما اعتبار ان متضايفان لا يجتمعان في شيء الا بالقياس ١٥٢ الى شيئين وبيانهما في مباحث
 ٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلية في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصوره يقو اما بالقوة فادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة ويذكر الوجوب بتدفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشيء امامها ففاعلية اولها فاعلية ويقال للاولين علة الماهية والآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والالات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المسانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجد حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لا حتراف الخشبة بغيره

الوجود اعني محل الاشتقاق لمذكر في اساس المنطق من ان امتناع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل اليجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الخوفان فيه البياض والابيض لان الابيض مقول على الخلاوة الموجودة فيه والمقول على الوجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل اليجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في العدد لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد بوه تصادها بنا، على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بالشيء ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائفة التي هي نفس الكثرة جزء مع موضوع الوحدة الطارئة لانفسه والكل ضعيف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦) من اواحق الوجود والمساهبة العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والازم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من العقول الثانية و بينهما تقابل التضاييف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة اعلمتها (قال المبحث الاول ٢) قدراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلية فيه او خارجة عنه فان كانت داخلية فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده واذا لا يعقل الابهما او بما يتترع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخرين اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبطه لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار

عن اليوسفة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض متى (يندرج)

يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء وما ذهب إليه
 الإمام من أن الشروط من أجزاء العلة المسادية بناء على أن القابل إنما يكون قابلاً
 بالفعل معها ليس بمستقيم لأنها خارجة عن المعلول وقد صرح هو أيضاً بأن المادية
 داخلية (٣) أن ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق للكلام
 ابن سينا أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لأن المادة إذا لحقها الصورة
 يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعاً
 ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعاً بخلاف الوجوب فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون
 إلا بالقوة وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل وكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجود
 الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض
 (٤) أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل
 فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعاً ومنعاً
 ولا يجوز أن يراد بالقوة الامكان في بحث لا يتناقى الفعل لأن الفساد حينئذ يظهر (٥)
 أن حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على أن الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع
 بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الإمام مبنياً على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة
 ولابن الفصل والصورة لا بمجرد الاعتبار لما مر من أن الحيوان المأخوذ بشرط
 أن يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع
 مادة والمأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أولاً ويكون مقولاً على المجموع
 جنس وهو إنما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة والفصل من الصورة البتة حتى
 لا يكون للباقي رتبة كالمجردات اجتناس وفضول وقد صرح المحققون بخلافه
 (٦) أن من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فإذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم
 امتداد وجود المعلول إلى العلة المدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو
 باطل لأن امتناع تأثير المدوم في الموجود ضروري ولأنه يلزم انسداد باب اثبات
 الصانع والجواب أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملة بل ذات
 الفاعل فقط وسائر ما يرجع إلى الفاعل إنما هي شرائط التأثير والامتناع في استناد
 المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمور عدمية بمعنى أن العقل إذا لا حظته حكم بأنه
 لا يحصل بدونها مع القطع بأن الموجود هو الفاعل الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات
 الصانع لأن وجود الممكن يحتاج إلى وجود موجود وان كان مقروناً بشرائط عدمية
 وقد يجاب بأن الشرط إنما هو امر وجودي خفي وذلك الأمر العدمي الذي يظن
 كونه شرطاً لازماً له كاشف عنه مثلاً شرط احتراق الخشب ليس زوال الرطوبة
 وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي يفتقر عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور
 فإن قيل نفس عدم الحادث من مسبب وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له قلنا

في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء التي هي نفس الشيء متى ٣ ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قرينة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل متى ٤ عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجع وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط حادث يقارنه كمتعلق الارادة متى ٧ ولو في غير القار كالحركة يقتصر الى عدم العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب وجوده وجوده وعدمه عدمه ان سابقا فسبق وان لاحقا فلا حق وبقيا المعلوم عند انعدام العلة انما يتصور (العلة)

الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادئ الابلغرض بمعنى انه يقارن المبدأ (قال ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامه ٢) العلة اما تامه هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبيسط الموجد للبيسط ايجابا وقد تكون هي مع الغاية كالبيسط الموجد للبيسط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعوا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب عنهما اما الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلوم واحتياج المعلوم اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلوم ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية (قال وكل من الاربع ٣) يعني ان كلام من العلة الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قرينة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة والى ما بالفعل (قال المبحث الثاني يجب وجود المعلوم ٤) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والفاعل يجب وجود المعلوم اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجع لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلوم يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلوم فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلوم لزم جواز وجود المزموم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلومه تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جهة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كمتعلق الارادة عندنا والحركات والاضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الضرورة فاضية بان ايجاد العلة للمعلوم لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلوم اما مقارنة للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجع قلنا كون الايجاد بعد وجود المعلوم مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع (قال فعدم المعلوم ٧) يعني لما ثبت انه كما وجدت

و بعد عدمه ان سابقا فسبق وان لاحقا فلا حق وبقيا المعلوم عند انعدام العلة انما يتصور (العلة)

العللة بالابن بعد الاب والبناء ١٥٥ بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لان في المؤثرات من ٢ في الوجود

قد يكون هو المؤثر في البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كحماة النار للاشتعال واستمرارها بغيره من الاسباب ابقائه من ٣ بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما الاول فلان الشخص لو عمل بمسئلتين لاحتاج الى كل عليتها واستغنى عنها لعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزءه علة او الى احدهما فقط فيكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد معاير للمحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة في زيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع

العللة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما اتى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد يتقدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطاع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا يثبت له فكيف يكون اثر او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتسجا والاخر محتسجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثير والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفترق الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وعدمه عدمه اما عدمه السابق فعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما شاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلة المعدة وكلاهما في العلة المؤثرة غالب بالنسبة الى الابن ليس الاعداد المادية لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تقتضي الى ذلك وتعدم بانعدام قصده ومباشرة وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات نفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك للمعلول يبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاحتيار وتعلق الارادة فالامر بين (قال والمؤثر ٢) يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفترق البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كحماة النار يفيد الاشتعال ثم يفترق بقاء الاشتعال الى استدامة الماسة واستمرارها يتعاقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجود لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الاعمول واحدا اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلو جهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستعناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيئا منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفترق في التأثير الى شيئا اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى

ظن الى تعدد الافراد وهل يستد الفرد بعينه الى علة ما بان يقع به ذلك كما يقع بتلك على البديل ولا يبدل الشخص فيه ترده من

وان لم يتوقف على شيء منها لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يتمتع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرامغايرا للمحتاج الى الاخرى وحيث لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يتحجج كان غيبا عنها ذاته فلا يعرضه الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لامن جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالخاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالمرض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزاما ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فحوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما يلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزم فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فردا آخر فلا يكون شيء منها في معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علته المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته وفرد ما الى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يتمتع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يتمتع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فردا مغايرا للواقع بالاخرى وبهذا يدفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولنا يتمدد العلة اولوا واما ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقى ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بحركتك زيد فلوفرضاها واقعة بحركتك

٣ بأن حركة جوهر بدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستد الى كل قلنا بل الى الكل اولى الواجب تعالى من
 ٧ فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع البرهان ولا ناسئين استناد الكل الى الواجب ابتداء من ٤ بوجوه الاول
 ان مصدره لهما لهذا غير مصدره ١٥٧ * لذلك فان دخل فيه شيء منهما تركب والاتسلسل ضرورة ان

العارض معلول وله
 صدور ورد بانها
 امر اعتباري ولو
 كانت محققة لم تتخصص
 وحدة الفاعل ولزم
 اكثر المعلولات بل
 لانها هي اذا صدر
 عن الواجب شيء اذا
 معلولية العارض
 هناك مسئلة على انه
 لو صح هذا الدليل
 لزم ان لا يصدر عن
 الواحد شيء اصلا
 لكون صدورهما مقابرا
 وان لا يسلب عنه الا
 واحد ولا يتصف
 الا بواحد ولا يقبل
 الا واحدا فان قيل
 السلوب اعتبارات
 لا تحقق لها ولا تمايز
 في الاعيان وكذا
 الاتصاف والقابلية
 بخلاف الصدور فانه
 كما يطلق على اعتباري
 يعرض للعلة والمعلول
 من حيث هما معا يطلق
 على حقيق هو كون
 العلة بحيث يصدر

عرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخيص
 المعلول وهذا غير ما سيحكي من انه لا مدخل في تشخيص الحركة او وحدة الفاعل حيث تقع الحركة
 المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في ان الوفرضاها في ذلك
 الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالشخص
 (قال تمسك المخالف ٢) اي تمسك القائل بمواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص
 بالانفرد فرضنا جوهر افردا ملتصقا بزيد وعمرو بدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد
 على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم
 الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع الثلثين ولذا فرضناها
 في جوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والحواب منع استنادها الى كل واحد
 بالاستقلال بل اليهما جيبا بحيث يكون كل منهما جزءا من علة وليس من ضرورة تركب
 العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها اولى الواجب تعالى كما هو الرأي
 الحق (قال واما الثاني ٧) يعني اجواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهين احدهما
 افتناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا اذا تعلقه ولا غيره فمن ادعى
 الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو واقعة البرهان على صدور الممكنات كلها
 عن الواجب تعالى على ما سأتأني (قال احببت الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير
 عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان لكان مصدره لهما لهذا ومصدره لهما
 لذلك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه
 فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى
 مصدره بهله وتلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض
 عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحققه في الاعيان فلا يلزم ان يكون
 جزءا من الفاعل او عارضه معلولا (٢) انه ان اريد بتغاير مصدرية هذا لمصدرية ذلك
 تغايرهما بحسب الخارج فمتنوع او بحسب الذهن فلا بنا في كونهما نفس الفاعل
 بحسب الخارج (٣) ان المصدرية لو كانت محققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا
 في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية
 لوحده الحقيقية (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم
 ان تكون معلولا لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد
 هو الواجب تعالى وحينئذ لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر

عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والافواحد وحينئذ ان كانت
 العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والافحالة تعرض لها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون
 الواحد فلنا تحكييات لا يقتضى بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحقيقة ضرورة ان ٤

تفاعلية لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذلك ويلزم انه كما لم يكن تكثري الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام
خال عن التحصيل هادم اساس قواعدهم المبينة على امتناع تعدد اثر ١٥٨ في البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية

المعلولات بل لانها فيها اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد
ما تكون خارجة لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا
عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وتسلسل (٦) وانه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والالكانت هناك مصدرية داخلية
فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر
عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان
لا يعقل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم
سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذه
الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء
للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي
لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة
فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه بتقديمه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل
وشيء يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلا منافيه
كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافيه
ويكفي في صحته فرض شيء واحد هو العلة والامتناع استناد جميع المعلولات الى مبدأ
واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا
اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاربع بحسبها يجب الاثرواته وجودي
بالضرورة فلما اذا صدرنا حركات متعددة فلما يحصل لنا خصوصية بالقياس الى
كل حركة واقلاها ارادتها لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر الاعمال الفاعلية لا يصدر
عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لانكون مع الآخر واذا
صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يحز وحينئذ ان كانت العلة علة
لذاتها فذلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما
يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة
لها وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكيمات
لا يعرضها شبهة فضلا عن حجة وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات
يدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والافتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح

لا يقدح في الوحدة
الحقيقية والامامكن
ان يصدر عنه الواحد
ايضا لان مصدرية
له اعتبار مغاير له
بحسب العقل ضرورة
الثاني انه اذا صدر
عنه (١) فلو صدر
عنه (ب) وهو ليس
(١) اجمع النقيضان
بخلاف ما اذا تعددت
الجهة فان كلا يستند
الى جهة ورد بان
صدور (١) لا يناقض
صدور مالمس (١)
بل عدم صدور (١)
وهو وان صدق على
صدور مالمس (١)
لكن لا امتناع في
اجتماع الشيء وما
يصدق عليه نقضه
اذا كان بحسب الوجود
دون الصدق وانما
المتناع ان يصدق
عليه انه يصدر عنه
(١) ولا يصدر عنه
(١) لثالث ان الاستدلال
باختلاف الاثار على
اختلاف المؤثرات
مركز في العقول

ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن عاقبه ونحقق المزموم بدون لازمه من (لانه)

لانه لو صدر عنه شيان مفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته الآخر باضرورة
 والشئ مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالفروض لا يكون شيئا واحدا محضا
 بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف و اذا كان تكثر المعلول مستلزما للتكثر
 في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس التقيض و لا خفاء
 في ان هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الراء و تفسيره على هذا
 الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيان فانه يجوز ان
 يصدر عنه اشياء و يكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا عليته للآخر و لا
 يقدح ذلك في وحدته و بساطته الحقيقية و الا لما جاز ان يصدر عنه شئ اصلا لان
 عليته لذلك الشئ مفهوم مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة كونه نسبة له الى
 المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه (ب) لزم
 اجتماع التقيضين لان (ب) ليس (ا) و ليس (ا) تقيض (ا) بخلاف ما اذا تعددت
 الجهة فان كلامنا صدور (ا) و ليس (ا) يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه (ا) غير
 ما صدر عنه ليس (ا) فلا يكون تناقضا و لما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان
 تقيض صدور (ا) عدم صدور (ا) و هو ليس بلازم و انما اللازم صدور ما ليس
 (ا) و هو ليس بتقيض حتى قال الامام العجب بمن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط
 ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم
 بان عدم صدور (ا) صادق على صدور ما ليس (ا) فاذا اجتمع في الواحد صدور
 (ا) و صدور ما ليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) و عدم صدور (ا) و هما تقيضان وهذا
 ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع التقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حل
 المواطة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه (ا) و لم يصدر عنه (ا) لابان يوجد
 فيه و يحتملا عليه بالاستشاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض و الالبياض الذي
 هو الحلاوة و ههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور (ا) و عدم صدوره الذي
 هو صدور ما ليس (ا) و لم يلزم صدق قولنا صدر عنه (ا) و لم يصدر عنه (ا) و كذا
 تقرير الصحايف و هو انه اذا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه ليس (ا) لامتناع اجتماع
 التقيضين فاسد لان تقيض قولنا صدر عنه (ا) لم يصدر عنه (ا) لا قولنا صدر عنه
 ليس (ا) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الارب و اختلافه
 مستلزما لتعدد المؤثر و اختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
 مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجد و النار تسخن المجاور و الماء يبرده
 حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة و رد بانا لانهم ابناء ذلك على استلزام تعدد الارب
 تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره و وجود الملزوم وجود
 لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار و لازمها الذي هو سخونة المجاور حكموا

بان طبيعته غير طبيعة النار (قال ثم عورضت ٣) اى الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهى امر واحد تقتضى اثرين هما التحيز اى الحصول فى حين ما وقبول الاعراض اى الانصاف بهما فان نوقش فى استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل التحيز والاعراض مدخل فى ذلك بنقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للانصاف بالاعراض فانهما يستند ان الى الجسمية لا محالة وان نوقش فى وحدة الجسمية بان لها وجود او ماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هى بجميع ما فيها ولها شئ واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب باننا لانم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التى تقتضى موثرا اما تحيقا فظاهر واما الزما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلان استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثانى ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب باننا لانم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هى بحسب الذهن فقط ولو سلم فلان استناد كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او انصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدأ محاذياتها للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم تحاذية النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بهما فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الجسمية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الواحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهم جراف فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم فى كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شئ آخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكره انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذى ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكررة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الواحد الذى هو المعلول الاول معلول ثانى وعن المبدأ

ووجودية الامرين الثانى ان كل ما يصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بعد تسليم تعددهما فى الخارج بان المعلول هو الوجود او الانصاف به الثالث ان المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط وورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لا تحدث سلسلة الموجودات ولزم فى كل شئيين عليه احدهما الآخر ولو بوسط ورد بان وحدة الذات لا تنافى كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدأه وان يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلول ثانى بتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع وهكذا الى ما لا يتهامى من المعلولات وحيث لا تنحصر

السلاسل وقد يقال لو كفى مثل هذه الاعتبارات فلما وجد الحق ايضا كثرة سلاسل وايضا فى صلح مبدأه (الاول)

الاول بتوسط معلول ثالث و بتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع
وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة
او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك
واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعتراض الامام بان الوجود والوجوب والامكان
اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعبان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة
بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح
ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السواب والاضافات من غير ان يجعل
بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان المصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجب
بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير
لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لاعلى ثبوته والمتوقف
عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مساو باو الاضافة
منسوبا فلا يصح الحكم باسناد ثبوته اليها للزم الدور (قال المبحث الرابع زعمت
الفلاسفة ان الواحد ٨) من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلاله وبنوا على
ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حقيقة الوحدة عن مثل
النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكو في ذلك بوجهين الاول ان
القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مرورد بعد تسليم كون القبول اثرا
بانا لتسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد
قابلا للشيء وفاعلا لاخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار
تأثيره مما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك
فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبار ان كالمعالج لنفسه
فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل
انما للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متساوية لتنافي لازميهما اعني الوجوب
والامكان واعتراض بانه انما هي امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يتمتع حصوله
فيه وهو لا يتنافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يتمتع حصوله فيه ولا عدم حصوله
وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني
الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافي تعيين الوجوب
الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء

٦ الكثرة من غير توسط
المعلولات وبجواب بانها
تتوقف على ثبوت
الغير فتوقفه عليها
دور من

٨ لا يكون قابلا وفاعلا
لانهما اثران وقدم
ولان نسبة الفاعل
بالوجوب والقابل
بالامكان والجواب
بعد تسليم كونها
بالامكان الخاص
التنافي للوجوب او
بالامكان العام الذي
يمكن ان يحقق بدون
الوجوب انه لا
امتناع في الوجوب
والاوجوب بجهتين
بحقيقة من

٦ عندنا فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع ولا يمنع دوامها خلق الله عز وجل تعالى وعند الفلاسفة يشترط

من حيث كونه فاعلاله غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال لمبحث الخامس لانتأثير
للقوى الجسمانية ٦) القائلون باستناد المكينات الى الله تعالى ابتداء لا ينتهون للقوى
الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضما
ولا يمنعون دوام تلك الافعال كافي نعم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها
تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها
كل شيء بل ماله بالنسبة اليهما وضع مخصوص بل ويقطعون بأنه يلزم نهايهما بحسب
العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي
الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير نهاية ولا تنقص الى غير نهاية وذلك ان
المتصف حقيقة باتناهي واللاتناهي هو النكمتصل او المنفصل والقوة التي محلها
جسم متناه اما تنصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والاثار الصادرة عنها
اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار
ممكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة
وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به
شيء ذو مقدار او عدد كقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد في فرض النهاية واللاتهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون امام فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبار
تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمته مختلفة
كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمته مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل
اشد قوة عن التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل ما فيها على الاتصال في ازمته مختلفة كرماء مختلف ازمته
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر واقوى من التي زمانها اقل
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض
صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء مختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي
يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون
لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول باشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية
القصر بل في الآن ظاهر الامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون
القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصرنا على بيان امتناع
اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لاشك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل
المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان محرك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته

في تأثيرها الوضع
للقطع بان النار لا تسخن
الاماله بالنسبة اليه
وضع مخصوص
ويلزم نهايهما
بحسب الشدة ويتوسط
المدة والعدة لان
القسري يختلف
باختلاف القابل
والطبيعي باختلاف
الفاعل لتفاوت
الصغير والكبير في
المعاوقة وتساويهما
في القبول لان المعاوقة
للطبيعة التي هي في
الكبير اقوى والقبول
للجسمية التي هي
فيهما على السواء فاذا
فرض في حركتيهما
الاتحاد في المبدأ
يتفاوت الجانب
الاخر ويلزم التناهي
ولا ينفص بحركة
الافلاك لانها تستند
الى ارادات من
نفوسها المجردة
والجواب بعد تسليم
التأثير منع كون القوة
يقدر الحجم متن

اكثر واقوى لانه انما يماوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم
 الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع لزادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسمها
 من مبدأ معين ثم تحريكه جسمها اخر مماثلاله بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار
 بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون
 حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبا الضرورة تنتهي
 حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر
 زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف
 باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى
 واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر
 لكونها متجزئة بجزئتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لان
 ذلك الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع
 من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
 عليه الكل فتقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على
 نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسري باختلاف
 القابل وقوله ونسوا لهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف
 القابل وقوله فاذا فرض في حركتهما اي حركتي الصغير والكبير شروع
 في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القوم الا بطريق
 التفصيل على ما شرحتاه فان نوقض الدليل اجساماً بالحركات الفلكية فانها مع عدم
 تاهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذا تعقل الكل لا يكفي
 في جزئيات الحركة على ما سبق وتفصيلاً به لم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية اولية
 لا يكون حركتهما مبدأ ولو سلم فلان لم يمكن ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر
 اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت
 بالسرعة والبطأ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية
 من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا
 حركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان
 دورات القمر اضاعاف دورات زحل مع عدم تاهيها اجيب عن الاول بان حركات
 الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعلقات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في
 ذواتها المقارنة في افعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير
 القوى الحاملة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان
 يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة بماسها الطرف الذي يليها كاف في اثبات
 المطلوب ولا يخفى في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز

و يسمى تسلسلا اما
الاول فلا سخالة
تقدم الشيء على نفسه
بالمعنى الذي يصح
قولنا وجد فوجد
على ماهو اللازم في
العلية حيث يصح
ان يقال وجدت
حركة اليد فوجدت
حركة الخاتم بخلاف
العكس فان قيل تقدم
الشيء على نفسه غير
لازم لان المحتاج الى
المحتاج الى الشيء
يحتاجا الى ذلك الشيء
اذ الة القرية كافية
واللازم الخائف ولان
الشيء يجوز ان يكون
بماهيته علة ماهو علة
لما هو علة لوجوده
فلئام لم توجد البعيدة
لم توجد القرية
ولم توجد القرية
لم يوجد المعاول وهو
معنى الاحتياج وما
ذكر من كون الشيء
بماهيته علة لما هو علة
لوجوده مع انه محال
ليس مما نحن فيه من

الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصفر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة
والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وايس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة
ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر
او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا قوة
موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متعددة متعددة متعاقبة
لا توجد الامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة
في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان
بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام بذكر في ابطال
التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على
المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار
الصغير نصف مقدارا الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير
او تحريكه ليلزم ان تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته
الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة والابوة (قال المبحث السادس يستحيل ٧) برديان استحالة
الدور والتسلسل وغير عنهما بعبارة جامعة وهي ان تراقي عروض العلية والمعلولية
لالى نهاية بان يكون كل ماهو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما تعرض له
العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين
و بمراتب ان كانت فوق الاثنين والافهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة
لاخر كان متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء
متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجها الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي
الاستحالة و بما بين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين
وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان
التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير
لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا
الشيء لا يكون علة لنفسه فلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على
ماهو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم توجد العلة لم يوجد المعاول الا ترى انه
يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة
الخاتم فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل

٤ فلو جوه الاول انه لو لم تنته سلسلة العلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات
الممكنة المستندة كل منها الى الآخر ١٦٥ موجودا ممكنا وفاعلها المستقل ايس نفسها ولاجزأ منها لامتناع

علية الشيء لنفسه

ولعله بل خارج

واجب فوجد بعض

اجزاء السلسلة

ويوجب انقطاعها

وعدم استناد ذلك

الجزء الى جزء آخر

لامتناع اجتماع

المؤثرين وعلى هذا

لا يرد ما يقال ان اريد

بالعلة التامة فلان سلم

استحالة كونها نفس

الجملة فان التامة قد

لا تقدم كافي المركب

وان اريد الفاعل

فلان سلم استحالة كونه

جزء الجملة فانه قد

لا يكون فاعلا لكل

جزء كالنجار للسبيرة

ولو سلم فلم لا يجوز

ان تكون السلاسل

غير متناهية فتكون

العلة الخارجة عن

هذه داخلة في تلك

من غير انتهاء الى

الواجب ولو سلم فانما

يفيد ثبوت الواجب

لا بطلان التسلسل

على انه منقوض

بمجموع الممكنات مع

يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع
وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان
العلة القريبة للشيء كافية في محققه من غير احتياج الى البعيدة واللازم يخالف الشيء عن علة
القريبة والثاني ان يكون الشيء بما هيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا للزوم
ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم
توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فإلم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والخلاف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود
المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من
وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على
ما يتوقف عليه (قال واما الثاني) احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه
لو تسلسلت العلة والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء
لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة للمعلول كل من احادها لو احد
منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلا ينحصر اجزائها في الموجود ومعلوم
ان المركب لا يعدم الابعدم شي من اجزائه واما الامكان فلا ينقارها الى جزء اها الممكن
ومعلوم ان المقتصر الى الممكن لا يكون الاممكتنا في جعلها نفس الموجودات الممكنة
تنبه على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعلوم او الواجب لا يقال المركب
من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا محقق له في الخارج كالمركب من الحجر
والانسان ومن الارض والسماء لاننا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود
غير وجودات الاجزاء او الاقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له
حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة متنوعة
كالثبات من العناصر واما بدونها بان لا يزيد الا هيئة اجتماعية كالسمرير من الخشب
واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فوجدتها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لا استلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعله لانه
لا معنى لاجداد الجملة الايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود
الاستغاؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجودا لبعض الاجزاء
و ينقطع اليه سلسلة العلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات
ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين
على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان
المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا
من التفرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع

الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي
المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء

السلسلة العلة التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لولزم تقدمها
وقد سبق ان العلة التامة للركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها الاجزاء التي هي
نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لولم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي
غيرها اولم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة
وانما يستحيل لولزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلة وهو
ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب
من السرير سلسا ذلك لكن لانم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز
ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى
علة خارجة عنها داخلية في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العال والمعلولات الغير
المتناهية موجودا يمكننا مستندا الى الواجب واجبالا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولاجزأ منها للماذكر
ولاخارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان
علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه
الانذفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالابحاد واخذنا الجملة نفس
جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا الواجب
واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر
بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة
للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجود لبعض الاجزاء
شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف
المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بابحاده بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو الخرج وحده
بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب
فديكون بحيث يحدث اجزأه شيئا فشيئا كخشب السرير وهيئته الاجتماعية ففقد
حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم
تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر
عن علته المستقلة بالابحاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب
اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى

٦ اما بنفسها او لجزء
منها بحيث لا يكون
علة شي من الاجزاء
خارجة عن علة
المركب ويكون العلة
المستقلة للركب
المرتب الاجزاء ايضا
مرتبة الاجزاء وفي
اجزاء السلسلة لا يمنع
ان يكون علة به هذا
المعنى كما قيل المعلول
المخض لاني نهاية
فانه يقع لكل جزء منه
جزء من السلسلة
وهكذا كل مجموع
قبيله ولا يقدح في
استقلاله بالابحاد
احتياجه في الوجود
الى علة او احتياجه
السلسلة الى المعلول
المخض ايضا وهذا
يقتل الاستدلال بانه
لا اولوية لبعض
الاجزاء او بان كل جزء
يفرض فعلية اولي
بالعلية هذا بعد تسليم
احتياج السلسلة الى
غير علل الاجزاء كيف
ولا وجود لها غير
وجودات الاجزاء
من

(امر)

تفصل من السلسلة جملة بقصان واحد من طرفها ثم تطبق بين الجزئين فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من التامة لزم تساوي الكل والجزء ١٦٧ والالزام انقطاع التامة بالضرورة حيث لا يزيد عليها

الابواحد ونوقص
اصل الدليل بسلسلة
الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى
عندنا وحرركات
الافلاك عند الفلاسفة
ولزوم انقطاع
الناقصة بتضعيف
الواحد مرارا غير
متناهية مع تضعيف
الاثنين كذلك
ومقدورات الله تعالى
ومعلوماته ودورات
زحل مع دورات القمر
وحاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء
جزء لعدم متساويتهما
لاتساويتهما فان سمي
مثله تساوي مانع استحالة
ووجه التفصي دعوى
الضرورة وتخصيص
الحكم فعندنا بما دخل
تحت الوجود ان
الوهمي ينقطع بانقطاع
الوهم وعندهم بماله
مع الوجود بالفعل
ترتب وضعا او طبعا
اذ يتبع التطبيق فيما
عداه والحق ان
اعتبار الاثنية

امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا
مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه جزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير
ان يلزم عليه الشيء نفسه اوله وعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم
عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتأخر والذا يعبر عن ذلك المجموع تارة
بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة هي جزء من السلسلة تحقق
السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من علية للسلسلة تقدم
الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان
علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى
نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالاجزاء السلسلة لانه محتاج
الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا توجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلة ولانه
ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا فلنا هذا لا يقدح في
الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الاجزاء الى معاونة علة خارجة وقد فرضنا ان علة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا يدخل لمعلوله الاخير في اجزائه
فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على
ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مرتب قبله قلنا بل
وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولها الاخير
الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزءا منها لعدم
اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة
لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متين للعلية لان
غيره من الاجزاء لا يستقل بالاجزاء على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو
ان الالزام افتقار الجملة المفروضة الى علة غير عمل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الاحاد المعلقة كل منها لعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات
تحقق كل منها بعلة في ابن يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال
لا يفتر الى غير عمل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام
خال عن التحصيل (قال الثاني ه) الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل
في كل ما دعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة تنقص من
طرفها المتأخر واحد فحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي

والتطبيق اتما هو بحسب

اول قل فان اكتفى بفرض العقل اجالا قام في الكل وان اشترطت الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا فتم

فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون باذاته جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزاد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعتراض بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد متناهية لانافرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم تطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وتناهيها نقض المقدمة القائلة بان احدي الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لسانها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض اننا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولازم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلانم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقصت من احدهما الوفاء وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين امام تساوي يتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقص تخصيص الحكم اما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العال والمعلولات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبار العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الاماهي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعها كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقابية اعتراف بطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النص بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان مالا يتحقق له

وهذا مأخذ العبارات
منها لو تسلسلت
العلل لزم زيادة
عدد المعلول على
عدد العلة ضرورة
ان كل ما هو علة
فيها فهو معلول
من غير عكس فيبطل
التكافؤ ومنها
تطبيق بين جلتي
العلية والمعلولية
في تلك السلسلة
فان نفا وتا بطل
التكافؤ والالزم
علية بلا معلولية
ضرورة ان في
الجانب المتناهي
معلولية بلا علية

متى

٢ المعلول المحض
ونجعل كلا من
الاحاد متعددا
باعتبار وصق
العلية والمعلولية
ثم نطبق بين سلسلتي
العلل والمعلولات
فيلزم لضرورة
سبق العلة زيادة
العلية وبتا هيان

متى

في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فيقطع بانقطاعه بخلاف
ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع
واما عندهم فظنوا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود
رتب لوجود بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات
الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد
وفي الموجودات المتعاقبة والمجمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض
ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشتراط ملاحظة اجراء الجملتين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا
فيما لا يتناهي من الزمان (قال الثالث لما استملت ٣) الوجه الثالث انه لو امتنته سلسلة
العلل والمعلولات الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضامين والالزم
اعلم لما سيجي او نقول لو كان المتضاميان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة
والقدم حق لان معناه انها بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد
الآخر واذا اتقى اتقى وجه الالزم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة
وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية
بلا علية فان قبل المكافؤ للمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط
لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا
يفضي ثبوت العلة المحضة وللتقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد
العلل وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة
في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض و ليس كل ما هو معلول فيها علة
كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى
من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ
العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان
لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في
المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال
الرابع نزل ٢) الوجه الرابع ان نزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصق العلية والمعلولية لان الشيء
من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احدهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف

٦ تلك السلسلة ان انقسمت بمساو بين فزوج والأفرد وكل زوج أقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتناهي فرد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي متن ٤ ما بين هذا المعلوم وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصر بن فتناهي السلسلة لانها حينئذ لا تزيد على ١٧٠ * المتناهي ابواحد ضرورة انه اذا لم يزد

ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد النكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظروا ما البيان بان المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون المتناهي اضعف متن

العلية ضرورة سبق العلة على المعلوم فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلوم الاخير لعدم كونه مفروضاً للعلية فيلزم زيادة مراتب العلة بواحدة والابطال السابق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا تكون معلولاً وفيه انقطاع للسلسلتين (قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلة والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمساو وبين فيكون زوجاً او لا فيكون فراد وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهي بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصر بن هما ابتداءه وذلك الواحد الذي بعده ورد بان لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمساو وبين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهي فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهي والمنع ظاهر (قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلوم كالمعلوم الاخير وكل من علله البعيدة الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصر بن وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حينئذ لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهي ان جعلنا المبدأ مندرجاً على ماهو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين الى ستين والافيجر بين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب وان لم يصلح للنظر والزام الخصم لانه قد لا يد عن المقدمة الحديثة بل ربما يمنعها مستنداً بانها انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهي كافي المسافة واما على تقدير لانها كافي السلسلة فلا اذا لا ينهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر از يد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون المتناهي وهو في غاية الضعف لانه عادة للدعوى بل ماهو ابعدها واخفى لان التألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الأعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اهني التناهي لكل على ثبوته للكامل وهو باطل (قال السابع ٦)

٦ عدة الوف السلسلة امامساوية بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او أقل فيشمل الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزائد والاولى ان كانت من الجانب المتناهي حقيقة او فرضاً فتناهي عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ تنتهي السلسلة لتألفها من اجل متناهية الأعداد والآحاد وان كانت من الجانب الغير

المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرفين ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية (الوجه) وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتناهي عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد على وعلى بعض ما سبق منع لزوم التيساري والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الأقل فيه

الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العزل
والعلوات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لاحالة تشتمل على الوف فعدة الالوف
الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة
لان هذه الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ
كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل
وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جلتين احدهما بقدر عدة الالوف
والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون
من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا
فيحصل جانب متناهي فيأتي التردد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان
عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة
والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ما هو
الفروض واذا نتاهت عدة الالوف نتاهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والتألف من الجمل المتناهية الاعداد
والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد
على عدة الالوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بنسبة مائة
ونسبة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
تناهي اجزائها عدة واحدا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع
الفضيلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من
خواص المتناهي وان ارى بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من
ذلك فلا نسلم استحاله فيما بين العديتين كما في الواحد الى مالا يتناهي والعشرة الى
مالا يتناهي وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم
فمع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي
من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مئاتها او عشراتها
وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة
لصورة ٧) لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومى المادة والصورة لم يكن نامادة
وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى
الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى
ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج
المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة

٧ محل وقابل وحامل
والصورة لها
فاعل او جزء فاعل
ولا تنقوم المادة
بصورتين في درجة
اما استقلالها فظاهر
واما اجتماعا فلان
القوم حينئذ هو
المجموع وهو واحد
ويجوز في درجتين
كالصورة الجسمية
والتوعية متى

لكل هيئة في قابل وحداني بالذات أو بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه أن يكون مثل السيف
والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل ١٧٢ * هيئة وحيث لا يرد الاعتراض بان الهيئة

من حيث هي صورة مالا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقاؤها عند
انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة مالا تكون واحده بالعدد
فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يعملوا المادة جزء فاعل
للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شأن المادة القبول لا الفعل
فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من فاعلها للزوم الدور
لما زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص
المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة
بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان
تقومها لكل منهما يستلزم الاستفناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم
ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة
بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تنفقر في وجودها
الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة
الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق
فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحاده بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة
لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر
والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير
والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدها النجار وسموها الصورة السريرية
انما هي عرض قائم بالخشب لا جواهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى
هذا يدفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة
للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف
واجاب الامام بانا لا نعني بوجود المركب مع الصورة ان نوع الصورة بوجود
المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجد ذلك السيف بخلاف مادة
الشخصية فانها لا توجه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة
في الحجراست بعينها الصورة الحادثة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد
بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم
الاذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي
هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل
(قال واما غاية الشيء ٧) يريد بيان علة الغاية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن
الشيء علة له بمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء تنفقر في وجوده العيني الى

السيفية ليست مما يجب
معها السيف بالفعل
كما في الحجر واما
اجواب الامام بانا لا نعني
ان نوع الصورة
يوجب المركب بل
ان الصورة الشخصية
السيفية مثلا توجد
ذلك السيف بخلاف
مادة الشخصية فاشعر
بان الصورة ههنا
بالمعنى السابق على
ان السيف مثلا اسم
للمركب من المعروض
الذي هو الجواهر
والعارض الذي هو
الهيئة من
٧ فانما تكون علة له
من حيث احتياجه
الى علة المفتقرة علتها
الى تصور الغاية و
لهذا قالوا انها ما يجب
علة لفاعلية الفاعل
و بانيتها معلول له بل
لمعلوله وانها بالوجود
الذهني علة وبالوجود
العيني معلول نعم قد
تطلق الغاية على
ما يتهدى اليه العقل
وان لم يكن معلولا

ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعات
والانساقيات غايات وجعلوا من الغاية انفاقية وهي ما لا يكون تأدى السبب اليه دائما ولا اكثريا

لما كان الوجود عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ماجرت العادة بخلق الشيء عقبيه متى
الفصل الاول في المباحث الكلية ١٧٣ هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا

بالعدم فقديم وهو
الواجب تعالى وصفاته
والافحادث وهو
اما مخير بالذات وهو
الجوهر او حال فيه
وهو العرض اذ لم
يبث وجود الجواهر
المجردة وان لم يتم
دليل امتناعها
والعرض اما مختص
بالحي وهي الحيوة
وما يتبعها من
الادراكات وغيرها
او غير مختص وهي
الاكوان والمحسوسات
وعند الفلاسفة
الموجود في الخارج
ان كان وجوده لذاته
فهو الواجب تعالى
والا فللممكن وهو ان
استغنى عن الموضوع
اي محل يقومه فجوهر
والا فعرض والصورة
الجوهرية انما تقتصر
الى المحل دون
الموضوع ومعنى
وجود العرض في المحل
ان وجوده في نفسه
هو وجوده في محله

وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى
تصور الغاية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية مالا يفعل الاغاية لم يفعله ومن
ههنا قالوا ان الغاية بما هيتهن اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وابتدائها الى
هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذى هو ماله الغاية فان التجار يتصور
الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو
ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر
آخر العمل فان قبل الغاية قد لا تكون معلولا بل قد يما يقال الواجب تعالى غاية القايات
وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر
وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى
الارض كهبوط الحجر فلنا قد تطلق الغاية على ما ينهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا
وبهذا الاعتبار ابتدوا للقوى الطبيعية والاسباب الانشائية غايات وقالوا ما يتأدى اليه
السبب ان كان تأديته دائما او اكثر بافهي غاية ذاتية والافانفة فيمكن حفر بئر افوجد كثيرا
وتحقيقه ان العلة قد تشرقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها
فيقال لها بدون تلك الشرائط علة انشائية فان انفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول
عليها لاحالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية انشائية وان كان
باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية (قال تبيد ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلة
الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها
معلولا لامر آخر وككونها امتناهيمة الاثار الى غير ذلك انما هي على رأى من يجعل بعض
الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من الملبين واما على رأى القائلين باستناد الكل
الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب
ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان
يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق تكون هي النار لالماء
وان وجد عقيب مما ستهما و علة اكل زيد لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيبه
(قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في المباحث الكلية وفي الكيم
وفي الكيف وفي الابن وفي باقى الاعراض النسبية وجعل الابن فضلا على حدة لكثرة
مباحثه وجعل المبحث الاول من التكايات لتقسيم الموجود لينساق الى بيان اقسام
الاعراض اما عند المتكلمين فالوجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به
فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث
اما مخير بالذات وهو الجوهر باقسامه التى ستأتى واما حال في المخير بالذات وهو العرض

لا كالجسم في الممكن متى

واما ما لا يكون متخيـرا ولا حالا في التخيـر فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده
 للمسياني من ضعف ادلته؛ وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه البارى في التجرد
 ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما
 السلبية لا يوجب التركيب؛ والعرض اما ان يكون مختصا بالمخى كالحيوة وما يتبعها من
 العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعنى الاحساس بالمخاس الظاهرة
 والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهى الاكوان والمحسوسات فلا كون اربعة الاجتماع
 والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الخيز
 عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على
 ما سيحى نفضيلها وجعل بعضهم الالوان من المبصرات واما عند الفلاسفة
 فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شىء اصلا
 فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا
 فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحمال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف
 الجوهر بدون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنهما مستغنية عن الموضوع
 فان المحل اعم من الموضوع كان الحمال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف
 الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافى
 موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع وليس للواجب ماهية
 ووجود زائد عليها؛ ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده
 في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم
 في الممكن فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان
 اخر وتحقق ذلك ان ملافة موجود لموجود بالتام لاعلى سبيل المماسة والمجاورة بل
 بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع وبحصل للثانى صفة من الاول كلالفة السواد
 للجسم يسمى حلولا؛ والموجود الاول حالا والثانى محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم
 ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلهما مادة وقد يكون بخلافه فيسمى المحال
 عرضا والمحل موضوما (قال واجناس الاعراض بحكمة الاستقراء تسعة ٣) الكبر والكيف
 والابن والتمتج والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان يفعل وهو لوا في ذلك
 على الاستقراء واعترفوا بأنه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان
 كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخ عن ضعف ورداءة و اذا كان هذا
 كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على المحصر بان العرض
 ان قبل القسمة لذاته فالنكح والافان لم يقتض النسبة لذاته فالنكح وان اقتضاها
 فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج
 وهو ان كان عرضا فلما كره غير قارفتى اوقار ينتقل بانتقاله فالملك اولا فالابن واما نسبة

٣ وقد اعترف ابن سينا
 بأنه لا يمكن اثبات انها
 ليست اقل او اكثر وان
 كل ما ذكر في بيان
 ذلك تكلف متن

فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو
من غيره فان يفعل وان كان جوهر فهو لا يستحق النسبة له او اليه الاعراض فيقول
الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترافه بما في التقسيم من التريديات
الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا
ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرعا مؤونة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقل الانتثار فلا بأس (قال
وزعموا ٧) ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة
وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشرة ومعنى ذلك على ان كلا
منها جنس لما تحته لاعراض عام وماتحته من الاقسام الاولية اجناس لانواع وان ليس
الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة
لاقسامها السبعة وينتو ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض
الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز
ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصاص كالا شيء لحصاصه العارضة للحيوانات وكذا
النسبة للنسيات السبع فانهم لا يعنون بها ما دخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة
فانها نسبة متكررة على ماسأى الكلام في النسبة بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان
مقولا بان تشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده
ولما احتاج اتصافه بالموجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعرفهما
بالموجود في موضوع والموجود لافي موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم
هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البته لان معناه انه ماهية اذا وجدت
لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات
جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل اولا بعض
منها ذاتي مشترك هو الجنس والاعول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس
الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والافان اقتضى
النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وذاذ بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض
ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته
بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور
على ان الحركة في الابن من مقولة الابن وقيل من مقولة ان يفعل لكونها عبارة
عن التغير المندرج اليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع
فظ انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان يفعل الا انه يشكل
بان الحركة الموجودة بما يدعى كونها محسوسة وان يفعل اعتبارية ومن ههنا

٧ انها اجناس عالية
عاشرها الجوهر
ويتنى على ان كلا
منها جنس وماتحته
اجناس وليس الموجود
جنسا للجوهر والعرض
ولا العرض للاعراض
ولا النسبة للنسيات
وقيل اجناس
الاعراض ثلاثة الكم
و الكيف والنسبة
وزاد بعضهم الحركة
والجمهور على ان
الابنية من الابن وقيل
من ان يتفعل كون
الابنية مبتن

٦ فقبل صدمتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتها والحصر انما هو
للجناس العالية من
المحصر في الجوهر
والعرض وهو الممكن
بل الحادث من
٨ الضرورة قاضية
بان العرض لا يقوم
بنفسه ونحوه يراى
الهديل بارادة عرضية
لا في محل مكبرة وبانه
لا يقوم باكثر من محل
وما ذكر من انه لو جاز
قيامه بمحلين لجاز
اجتماع العلتين ووجود
الجسم في المكانين
ولم يحصل الجزم
بتغابر السوادين بيان
لبيته وتنبه على مكان
الضرورة وجوزه
بعض القدماء من تمامهم
ان مثل القرب والجوار
من الاضافات المماثلة
قائم بالطرفين ورد
بان هنالك عرضين يقوم
كل منهما بطرف كافي
الابوة والبوة من
الاضافات المتخالفة
وابو هاشم زعمانه
ان تأليف اجزاء الجسم
سبب لسر انفكاكها
فهو صفة ثبوتية تقوم
بجزئين لا بواحد

٦ فقبل صدمتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتها والحصر انما هو
٧ فالقلاسة لا يثبتونها ونحن لا نحمل
١٧٦
ذهب اليه الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال وامامثل الوحدة والنقطة ٦)
لما حصرنا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها
العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدهما او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة
والنقطة فاجب بوجوه (١) انها من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر
انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالتقطة وجودية لكونها
ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضى قسمة ولا نسبة
وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصر الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان
عنهما (٣) التزام انها خارجتان عن المقولات العشرة ولا يقدح ذلك في الحصر لان
معناه ان الاجناس العالية لمحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه
العشرة وهذا لا ينافي بوجود شئ لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال
والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس آخر
وبهذا يندفع ما قال الامام لاند في تمام الجواب من اقامة البرهان على انها من الطبايع
النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعني انها
خارجة عن المقولات العشرة اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان
من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشئ بدون الوجود
وامامثل الوجود والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره
وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عاية وهذا ما قال ابن
سينا واشياعه ان المعاني المقولة التي هي اعلم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات
كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ كالوحدة والنقطة والان فاما
هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل
الحصر انما هو للحقايق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم فلنا
كثير من المقولات ليست اعيا نا خارجية كالاضافة وان يفعل وان يفعل (قال واما
صفات البارى ٧) يعني انها لا تندرج في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلية تحت شئ
من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم
الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس
بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا شكل فيه (قال البحث الثاني ٨) قد يكون
من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض
الاستدلال ما يثبت على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كاشتغال قيام العرض باكثر
من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يتمتع ان يكون هو

ضرورة ولا باكثر والامام في عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بجمع السببية ومنع بقاء التأليف الذي بين (بعبارة)
الثالثة وامامثل وحدة العشرة وتثليث الثلث وحبوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابن هاشم بن

بمعينه القائم بمحل آخر الا انه بين ليمه بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سواد او احدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها ما يحتاج الى التنبه ايضا كاعتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مر يد بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكايرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوز به بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعموا منهم ان القرب قائم بالمتقار بين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المحمدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانانا لانسلم ان لو احد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد معاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واحدا هما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعمانه ان التأليف عرض قائم بالجواهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزءين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزءين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا لتأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصورورها جميعا امر غيره فلا يكون عدما بل ثبويا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانانا لانسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قاله الفلاسفة كالوجدة بالعشرة الواحدة والتلثت بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحياة ببنية مجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صاروا بالاجتماع محلا واحداه كافي هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده ١٧٨ في محله فاقبوه من انتقال الكيفية
 كالمزاج وغيرها حدوث للمثل في المجاور واحتجوا بوجوه
 الاول ان الانتقال هو الحصول في الميزر
 بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير
 الميزر ورد بان ذلك في الجوهر واما في
 العرض فالحصول في محل بعد الحصول
 في آخر الثاني ان شخصه ليس لماهيته
 والانه محصور في شخص ولا يماحل فيسود الا
 لدار ولا ينفصل عنه لان نسبه الى الكل
 على السواء ولا هو يته لانها لا تقدم الشخص
 بل محله فلا يتبقى بدونه ورد بمنع استواء
 النسبة سيما في المختار اثبات ان محله المحتاج
 اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهمة فلا
 يوجد ورد بان المعين يتعين ما كحيز الجسم
 الرابع انه حال الانتقال اما في محل فحال اوفى
 المنتقل عنه او اليه فاستقرار اوفى ثالث
 فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه في بعض من الاول وبعض من الثاني متى (او المنتقل)

وكاله يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فابوجد في مجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في الكلام القوم من الاحتجاج دلي هذا المطلوب وجوه (١) وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متخير بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتخير بالذات بمنقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الابدية اي الحصول في حين بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الميزر بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص المتخير (٢) وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والالزام انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف الماعول عن علته الموجبة ولما هو حال في العرض والالزام الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا الامر منفصل عنه لان نسبه الى الكل على السواء فاقادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولا الهويته على ما اورده صاحب الموقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشيء من هذه المعاني ليس يتمتع على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد باننا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجوا اذا ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بوجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للوجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقه عنه وهو المطلوب ورد بان المعين يتعين ما سوا كان هذا او ذلك كالجسم محتاج الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان بينهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذي يشترط اللاتين فلا يلزم عدمه (٤) انه اوجاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه في بعض من الاول وبعض من الثاني متى (او المنتقل)

او المنقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال
 او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لافي محل فينقل الكلام الى انتقاله الى هذا
 المحل ويعود المحذور وردا ولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حاة الانتقال
 اما ان يكون في الحيز المنقل عنه او المنقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فاهو
 جوابكم فهو جوايبنا وثانيا باننا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنقل عنه و بعض
 من المنقل اليه وهكذا حاة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا ينهي او ينهي
 الى جزء لا يتجزأ غاية الامر انه يمنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال
 البحث الرابع ٢) جمهور المتكلمين على انه يمنع قيام العرض بالعرض تسكبا بوجهين الاول
 ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فيقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا
 بالذات ليصح كون الشيء تبعاله في التحيز والتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام
 عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
 قيام العرض بنفسه وحينئذ قيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
 الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للمحل ولان الكل في حيز
 ذلك الجوهر تبعاله وهو معنى القيام واعترض على الوجهين باننا لانسل ان معنى قيام الشيء
 بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير افعاله وهو متوابعه
 كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز
 كافي صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان
 يختص بالتحيز لاثباتية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
 قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص التام فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض
 امتاع عرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة
 للخط فان المنوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الاجسام فلهذا جوزت الفلاسفة
 قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا
 النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض
 من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم ان كلاما من الوحدة والوجود عرض قائم
 بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون
 بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فن الجواهر لا الاعراض على سبيل مثل الملاسة
 والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان السرعة او البطء ليس عرضا
 زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها
 تسمى سرعية او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات قطعات الحركات انواع
 مختلفة والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
 اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة الممينة في زمان اقل

٢ لا يجوز قيام ارض
 بالعرض لان معناه
 التبعية في التحيز فلا
 يعقل فيما لا يتحيز
 بالذات ولانه لا بد
 بالآخرة من جوهر
 فليس قيام البعض
 بالعرض اولى من قيام
 الكل به واعترض
 بان القيام بمعنى
 الاختصاص التام
 فقد يكون في غير
 التحيز وقد يكون
 العرض نعتا لغير
 آخر لا الجوهر
 كسرعة الحركة
 وملاسة السطح
 واستقامة الخط فلذا
 جوزت الفلاسفة
 وجعلوا النقطة قائمة
 بالخط والخط بالسطح
 ومنهم من تمادى حتى
 جعل وحدة الاعراض
 ووجودها من ذلك
 والمتكلمون على ان
 بعض هذه اعتبارات
 وبعضها قائمة بالجواهر
 وبعضها جواهر واما
 عرضية الوجود
 فخطأ فاحش

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهر تون لان استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعراض ونحوه ولاه
لوبي فاما بقاء محله فيدوم بدوامه وبتصف بسائر صفاته واما بقاء ١٨٠ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل

واكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فتكون السرعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع
وبالجمله فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطء واما الوحدة
والوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عتلى بل عدى وان الوجود في الخارج نفس
الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجملة
من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان
يقتر في التقوم الى المحل ويستغنى عنه المحل (قال البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين
الى ٦) ان شيئا من الاعراض لا يبق زماين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة
والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر
مشروط بالعرض فن ههنا يحتاجان في بقاءهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث
لا الامكان اخرج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمنع بقاؤه بدلالة
ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لاقراره وهذا امر عارض وهذه
الحالة ليست باصلية بل عارضية ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته
بل يقتر الى محل يقوم به اذ ليس في معناه اللغوى ما يبنى عن هذا المعنى (٢) انه لو بقى
فاما بقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته
من التحير والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما بقاء آخر فيلزم
ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية
الضعف لان العروض في اللغة انما يبنى عن عدم الدوام لاعتناء بقاء زمانين واكثر
ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولان بقاءه بقاء آخر
لا يستلزم امكان بقاءه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل لوجوده
بوجوده واخرج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به
ضرورة كونه وصفه واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة
فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا
قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض (٢)
انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه الزوم انه لو امكن زواله بعد
البقاء لكان زواله حادثا مقترا الى سبب فسيه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة
ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود
فينقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال شرط له
وهل جرا واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان
احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف

وضعفها ظاهر
والمحققون لوجهين
الاول انه لو كان باقيا
يلزم قيام العرض
بالعرض وهو محال
ورد بمنع المقدمتين
الثانى لو بقى لامتنع
زواله اذ لو امكن
فاما بنفسه فيمتنع
وجوده او بزوال
شرط فيتسلسل
او بطريان ضد فيدور
لان اتصاف المحل
ياحد الضدين
مشروط بانتفاء
الآخر على ان ازالة
الباقي بالطاري ليس
اولى بل بالعكس لان
الدفع اهون من الرفع
او بقاء على فيقتضى
ايراد التقي المحض
لا يصلح ورد او لا
بالنقض بالجسم وقد
يدفع بانه يزول بان
يخلق الله تعالى فيه
عرض الفناء ولا يخاف
عرضا هو شرط
البقاء والعرض لا يصلح
محلا للعرض وثانيا
ياقلب اذ لو لم يبق

فبقاؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا بالمحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته عدمه في بعض الاحوال وان يكون (زوال)
مشروطا بعراض تجدد على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا يدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء

زوال الآخر على طريقه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتناقى انما هو من الجانبين
 فدفع الطارى للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع
 قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث
 فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا
 ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض فتقر به انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون
 الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمنافسة في بقائها كما نسب الى
 النظام او في جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول
 ضرورى والثانى مبين في بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق
 الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا
 للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان يعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من
 العرض بان لا يخلفه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى
 يقوم به عرض الفناء او الذى هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد
 من قيام العرض بالعدم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهر ا يصلح
 محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق
 ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طر بان ضد
 او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال
 اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول لانسل انه لو كان زواله بنفسه لكان متمتع الوجود
 وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد
 البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض
 الاوقات للزوال بفقر الى شرط ثلثا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة الثانية لانم انه لو كان
 زواله زوال شرط لزم الدور او التمس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا
 بوجود اعراض تجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في
 الشرطية الى ان تنتهى بلاحقهما الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فتح يزول العرض
 المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطر بان الضد لزم الدور
 المحال او الترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طر بان الضد على زوال
 الآخر واشترطه به ان محققه محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات
 ليكون تقدم الطر بان عليه بالعمية دورا فالزوم ممنوع وان اريد انه لا يفارق قدم متمتع
 ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز
 الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استحالة نعم
 يكون للطر بان سبق عليه وهو لا يتناقى العمية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طر بان
 الضد على المجاور ويكون طر بانه على المحل وزوال الباقي عندهما بحسب الذات لا تقدم

٤ الآخر معا كما في
 دخول كل من اجزاء
 الحلقة في حيز الآخر
 وخروج الآخر عنه
 وهذا لا يتناقى في التقدم
 في العقل باعتبار العمية
 وان يكون العدم
 الحادث اثرا للفاعل
 ولو سلم فليكن بمعنى انه
 لا يفعله لا بمعنى انه يفعل
 عنده متى

لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارى اقوى بحسب السبب
 فيرفع الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لان ان العدم لا يصلح اثر للفاعل
 كيف وهو حادث يقتصر الى محدث والفاعل معدوم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم
 فختار انه بفاعل بمعنى ان لا يفعل العرض اى يترك فعله ليعنى ان يفعل عدمه (قال
 والحق ٨) يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبنا للاشاعة
 وعليه ينتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان
 والاشكال سيما الاعراض القائمة بالذات كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة
 العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذلك وان كان ذلك
 باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قيامها
 على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا
 مستمر اقبيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تشل بلا جامع ولا على
 انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعانة مع تحلل العدم فيدونه
 اولى لانه ممنوع بمقد متبه اعنى الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام
 ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه اولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة
 عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة بتجدد الامثال
 على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكمية وفيه مباحث ٧) ثلثة
 لاحكامه الكمية وللزمان والمكن من الاحكام الكمية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى
 قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة
 والقسمة تطلق على الوهية وذلك بان يفرض فيه شى غير شى وعلى الفعلية بان ينفصل
 وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا
 الكمية بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهية لما سيجى الثانية
 قبول المساواة والامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد
 او اقلص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهية او فعلية لزم عند
 نسبه الى كم اخر ان يكون عدد اجزئهما على اتساوى او على التفاوت وقال الامام
 ان قبول الانقسام انما يلزم الكمية بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر
 بعضها ببعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة
 والامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور ان الامساواة الابان يشتمل احدهما على
 مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اى فرض شى غير شى الثالثة اشتماله على
 امر يده اى يغنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكمية المنفصل فان الاربعة
 تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور
 بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع

اذ الامثال المتواردة قد
 تشاهد امرا مستمرا
 كالماء المصبوب من
 الانبوب مثل

٧ المبحث الاول في
 احكامه الكمية منها
 اى من خواصه قبول
 القسمة لذاته وهما بان
 يفرض فيه شى غير
 شى وبه عرفه الجمهور
 او فاعلان يتفكك ومنها
 قبول المساواة
 والامساواة وهى
 فرع الاولى وعند
 الامام بالعكس ومنها
 الاستتمال على العادة
 وزعم الامام انه الصالح
 لتعريفه اذ المساواة
 اتفاق في الكمية فيدور
 وقبول القسمة مخصص
 بالمتصل فلا يعكس
 وكأنه اخذ القبول
 منافيا للموصول ولذا
 قال اذا اخذ القبول
 باشتراك الاسم واما
 جملة على انه احد القسمة
 الانفكاكية ففاظ
 بتصر محده بامتناعها
 في المقدار والمنفصل
 من الكمية ما لا يكون
 لاجزائه حد مشترك
 وهو العدد لان غير اذ قبول الانقسام للقبول عرضى متن

(بالشهور)

وهو العدد لان غير اذ قبول الانقسام للقبول عرضى متن

بالشعيرات والشعيرة بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف
 الكيم بهما لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالانفاق في الكمية فيكون تعريف
 الكيم بهما دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحواس لكن مع المحل
 لا مفردا فانه لا ينال الا بالعقل فقصده تعريف ذلك المقبول بهذا المحسوس ولا الثانية
 لان قبول القسمة من عوارض الكيم المتصل بالمنفصل فلا يشمله التعريف فلا يتعكس
 وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصول
 بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكيم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
 اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل
 ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ
 القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية
 فهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل
 عروضها للمقدار ان عندها يبطل المقدار ويحدث مقدار آخر ان نعم المقدار
 يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
 ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيب الجسم للسكون الطبيعي
 ولا يبقى معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكيم انقسامه الى المتصل والمنفصل
 ثم المتصل الى اقسامه فالكيم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني
 المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقة ما يجمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى
 ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة
 كما قول الذي توهم انه كم منفصل على ما سيجتق في بحث الحروف والاول المتصل وهو
 لما ان يكون قار الذات اي يجمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار
 وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان
 قبلها في جهات فحجم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الانجزية في جهة والسطح
 امتداد يحتمل الجزية في جهة وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن
 فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل الجزية في ثلاث جهات
 وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها
 باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين
 السطوح الستة المربع جوهر متغير هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو
 الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوما بين السطوح او جوانب السطح الواحد
 المحيط ونحنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت عمقا
 والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على
 خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه بتوهم فيه شيء

بخلافه فان كان غير
 قار زمان والامتداد
 خط ان قبل القسمة
 في جهة فقط وسطح
 ان قبلها في جهتين
 فقط وجسم تعليمي
 ان قبلها في الجهات
 من

هو الآن يكون نهاية للمضى وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لاجسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاف جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا يمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كاله حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كاله حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لاسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك التخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا (قال والكم متد؟) فديقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والافرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم اوحا لافيه كالشكل اوفى ككياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الأثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشارقيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبول له (قال ولا تنافي ٣) يعني ان الشيء الواحد قد يكون كذا بالذات وكذا بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كذا بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعنى الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزى فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منهاها ومن جهة

(كونها)

١ في امكان ان يؤخذ بشرط لا شيء وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شيء متن

٢ ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي وهو المحل للذاتي او الحمال فيه اوفى بمحله او المتعلق به كقوى اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار اثارها متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فان الحركة يعرضها التجزى لقياسها بالتجزى والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطؤا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل بالتصل كساعات النهار وقبضات الذراع متن

كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير فارول لهذا تتفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يؤخذ) يعني انه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض او الاطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من بين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا والتحن المعتبر من اعلى الشئ الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه وحينئذ لا يكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عرضي وذلك ليس بعرضي (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من التكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبار الذهنية واما الزمان فلما سأتى واما المقادير فببناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تنجزاً مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الراجع للفواصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمي ولو ثبت فالتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لجواهر هي اجزاء الجسم اما اجالا فبانها تبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا للسطح واحدا ولا خط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يقتصر الى برهان يدل عليه كما سيحكي في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحداث نقطتان لا تحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها لتحداث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشئ على الغير لا يكون نفسه ولا جزأ منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات او ضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عرض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار

٩ مع اضافة ويسمى
الطول والعرض
والعمق متن

٦ وجود العدد لما مر
وجعلوا المقادير
جواهر مجتمعة على
انحاء مختلفة او امورا
عدمية لكونها نهايات
وانقطاعات ورد
الاول بيد لها مع
بقاء الجسم بعينه
ويتوقف السطح على
التناهي المفتقر الى
البرهان والخط في
الكرة على الحركة
او القطع والثاني
بكونها ذوات او ضاع
واجب بان المتبدل
او ضاع الجواهر
والتوقف على الغير
كونها على حالة
مخصوصة والاشارة
اليها نفسها متن

انكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فينسلل وردية بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان ١٨٦ في الوجود وحيث يُلزم تناهي الاثنان المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الا ان ورد باننا لانسلم انه لا وجود لهما مطلقا بل في الحال وعلى التبادل فان قيل فلا لماضي في الماضي والمستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات

التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نفاذ ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير و يتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا تزاع وان اريد اعراض فاعمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فمضوع ولادلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم اثبات نفي الجزء الذي لا يتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعمما يتوقف عليه الجسم يلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص او ما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانفصالات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال المبحث الثاني في الزمان ٢) احيح المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امر اثار الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرات متضمنا متصرا يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان و يتقل اليه فينسلل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجمعها في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس بناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضر او هل اجزا فيلزم تركيب الزمان من آيات متناهية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم ومنطبقة عليه فيلزم تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ وهو باطل الزمان او استدلالا بآلة النفاة فان قيل

الماضية من الازل والا فاما في الماضي والمستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم انحصار الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسها لا يستلزم وجودهما في زمان

لوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجر يانه فيها اذ لا وجود للماضي
 منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع ان
 وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقص لا يتم الزاما ان المتكلمين يلتزمون
 وجود الجزء الذي لا يتجزأ ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في
 الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمنجزى الى الماضي والمستقبل
 والحاضر ليس اثنى التردد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس يحصل
 من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجي لهذا
 زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال باننا لانسانه لا وجود للماضي
 ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو
 يصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في
 الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع
 اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وكذا الكلام في المستقبل اجيب
 بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم
 كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في
 المستقبل او في الحال والعام اذ ينحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما
 ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
 لخواز ان يكون من الموجودات مالا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه
 موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال
 ابن سينا ان عدم تنامي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة
 منصفة بالانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في
 المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين
 لان الحال ليس قسما برأسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل
 منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل
 فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء
 قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعينة اى عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير
 منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن
 اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد
 الوجود لان هذه البعدية لا تكون الازمانية لان التأخر لا يجتمع المتقدم فيلزم ان يكون
 للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
 ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام
 ومتنقض يحدث وتنقض اجزائه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون

٢ لو وجد لامتنع
 عدمه بعده لاقتضاء
 الزمان فيكون واجبا
 مع تركبه وتنقضه
 وردبانه يكفي لبعدية
 العدم كونه في الآن
 الذي هو طرف الماضي
 المنقطع به الزمان
 ولو سلم فامتناع العدم
 بعد الوجود انما
 يقتضى السدوام
 لا الوجوب متى

الفلاسفة بوجهين الاول انا ذافر ضنا في مسافة حركتين متوافقتين ١٨٨ في الانقطاع فان توافقتا في السرعة
والابتداء ايضا قطعنا
معا وان تأخر ابتداء
الثانية او كانت ابطأ
قطعت اقل فبين
طرفي الاولى امكان
قطع مسافة معينة
بسرعة معينة و اقل
منها ببطء معين وبين
طرفي الثانية امكان
اقل من ذلك بتلك
السرعة فهناك امر
مقداري لا يرجع الى
السرعة او امتداد
المسافة او التحرك هو
المعنى بالزمان فان قيل
الحكم بالمعية والتأخر
والسرعة فرع
وجود الزمان فيدور
فلنا منوع فان المنكر بن
قاطعون بهذه المعاني
الثاني تقدم الاب على
الابن ضروري وليس
وجود الاب وهو
ظاهر ولا مع عدم
الابن لانه قد يكون
لاحقا ولا تقدم فلا بد
من الانتهاء الى ما
يلحقه التقديمية
والأخرية بذاته بحيث
انه لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان
هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم واول السنة او الشهر متفاوت (الابن

العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو
طرف الزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فاعتناع
العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بمجرد
الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثبت ٢) تمسكت الفلاسفة في وجود
الزمان بوجوده الاول انترض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان
ابتدأنا معا ووقفنا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون
الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل
ما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع
اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك
السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة
وتفاوتت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا
عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة
في السرعة مع الاختلاف في المقدار والحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف
مقدار هذا الامكان لا يختلفان فهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السرعة في ساعة
فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى
في نصف ساعة فان قيل قد ينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات ينتهي الحكم فيها
على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع
منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون
دورا قلنا لان سلم نوقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج
فان المنكر بن يعترفون بكون الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع
من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه
مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن
ضروري لا يشك فيه عاقل وايمت هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية
بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما
لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى
قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كعدم فتعين ان يكون قبلية الاب وبعده

العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بمجرد
الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثبت ٢) تمسكت الفلاسفة في وجود
الزمان بوجوده الاول انترض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان
ابتدأنا معا ووقفنا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون
الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل
ما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع
اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك
السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة
وتفاوتت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا
عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة
في السرعة مع الاختلاف في المقدار والحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف
مقدار هذا الامكان لا يختلفان فهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السرعة في ساعة
فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى
في نصف ساعة فان قيل قد ينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات ينتهي الحكم فيها
على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع
منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون
دورا قلنا لان سلم نوقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج
فان المنكر بن يعترفون بكون الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع
من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه
مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهى الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن
ضروري لا يشك فيه عاقل وايمت هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية
بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما
لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى
قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كعدم فتعين ان يكون قبلية الاب وبعده

هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم واول السنة او الشهر متفاوت (الابن

يعترف به العامة وتسميه
الى السنين والشهور
والايام والساعات
وانما الخفاء في حقيقته
فزع البعض انه مجدذ
معلوم يقدر به مجدذ
موهوم وور بما يتعكس
بحسب علم المخاطب
كيقال حين قعد عمرو
في جواب متى قام زيد
وبالعكس ولا يخفى ان
ليس في هذا افادة
تصور وذهب
ارسطو واتباعه
الى انه مقدار حركة
الفلك الاعظم لانه
لتفاوته كم ولامتناع
تألفه من الآتات
المتتالية لاستلزامه
الجزء الذي لا يجزأ
متصل ولعدم
استقراره مقدار لهيئة
غير قارة وهي الحركة
ولامتناع فناه ضرورة
ان بعدية العدم لا تكون
الاباز زمان مقدار
الحركة مستدرة
اذ المستقيمة بحسب
انقطاعها لما سيأتي
وليقدر جميع الحركات
به مقدار لا سرعها
الذي هو الحركة

الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبيلة والبعدية لذاته قطعاً للتسلسل
وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله
بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلاً لما بقته الجزء قبل وبعد المطابغة
الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء قبل لكان الاب بعد
الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية
التنصف بها وجود الاب من الاعتبار العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها
تنصف بها الاعداد فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان
عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبية على وجود الزمان
لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا
ضمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار
الاوليات وانما الخفاء في حقيقته (قال فزعوا ٤) القوم وان ادعى بعضهم ظهورانية
الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو مجدذ معلوم يقدر به
فجدذ غيره معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وور بما يتعكس بحسب علم المخاطب
حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت
قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد وذلك بخلاف تقدير المجدذات
بالتخلاف ما يعتمد المقدر لظهوره عند المخاطب كما قول العامة للعامة اجلس يوماً
والقارى اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والتركي قدر
ما يطبخ مرجل الحما ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما
الفلاسفة فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على
ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقوله المساواة والامساواة فان زمان دورة
من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف
دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلاً لانتهى الى ما لا ينقسم اصلاً كوحداث
العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآتات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي
لا يجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات
وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون
الحادث في اليوم حادثاً يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة
مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيحكي من تناهى الابعاد ومن امتناع اتصال
الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع كما مر فتعين ان يكون مقدارا
بحركة مستدرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصالح
تقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع
وتقدير المائة بالعمرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم

يومية اذا الاكبر يقدر بالصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعمرات دون العكس ورد ذلك بانه

فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتيته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يتمتع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهويولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شئ باعتبارها تنصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذى لا يتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعثوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقى الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض؟) اى الدليل المذكور بوجه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتساق الامور الثابتة اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزءا من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب فى التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع الجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا فى زمان مستمر وما لا يكون فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار فى نفسه ان كان متغيرا استحالة انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحالة انطباقه على المتغير وثانيهما ان الحركة كما سيحى تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد فى المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمى محض لا تحقق له فى الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التى تجعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثانى لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الوجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال به القبلىة والبعديّة والمضى والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مائة كان الفلك معدوما فيها فوجد اوسا كذا فحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبألجملة فارتفاع الزمان بارتفاع

كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع الجردات يتصف بالكون فى الامس واليوم والغدا كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لان المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس الثانى ان الحركة بمعنى الكون فى الوسط ثابت مقدارها لا يكون متغيرا بمعنى الممتد من المبدأ الى المنتهى وهى مقدارها لا يكون موجودا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم محله يدهى الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير المتغير انما نسب الى الزمان بالحصول منه لافيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السمرمد وعن الثانى بانه كما لا يجب بل يتمتع فى وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا فى وجوده مقدار هو عن الثالث بان مبناه على حكم الوهمى والكل ضعيف متن (حركة)

حركة الفلك ليس بدورها كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من
 العقلاء الى بدها ازالة الافلاك وابدتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم
 او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
 فيه لا يكون الالتميز حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
 كالحركة والمحرك او تقدير الكالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت
 في ساعة وذكروا ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما
 غير المتغير اعني ما يكون فار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له
 جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير
 المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسما الى الارض تكون بالحصول معه من غير
 تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول
 السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان متحصلة لا استنكار في ان يعبر
 عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان
 ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعمهما الدوام
 المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الايد قال الامام وهذا هو الحال
 عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون
 متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة
 واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة
 فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والتكلمون يقولون القديم موجود
 في ازمة مقدرة لانهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير
 فار استحالة ان يكون مقدار الهيئة قارة على ان انطبق مدة البقاء على الف دورة انما هو
 من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
 نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على
 ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شئيين بقعان
 في زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لافيه
 وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت
 فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون
 الزمانيات في الزمان فلك المعية كانها متي للامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد
 اعتداد والالكان مقدارا بالحركة ثم الزمان كعملول للدهر والدهر كعملول للسرمد
 فانه لو لا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركااتها
 ولو لا دوام نسبة الزمان الى مبداء الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال
 المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو

الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى
 الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير
 في ذاته سمي دهرًا هذا ما وقع اليه من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى
 محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فباننا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع
 وهي امر غير قار يوجد منها جزء فيجزء من غير ان يحصل جرآن دفعة وهذا معنى
 وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذا مقدارها
 الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جرآن دفعة بل لا يزال يتجدد
 ويتصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امر غير منقسم بفعل بسببانه
 الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل بسببانه الحركة بمعنى القطع
 واعتراض بان هذا قول يتألى الآت لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجب
 بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب
 الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد
 موهوم والجزء معدوم فاذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزائها وان لم تكن
 بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي ينجز في الوهم موجود في الخارج وبخلاف
 الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجب
 بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده
 ونجز به عرضت لاجزائه المفروضة قبلية وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون
 الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره
 وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزئه كان لحوق التقدم والتأخر
 لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذا لا وجود
 للجزئين معا الا في العقل لم كون القبلي والبعدي العارضتين لهما كذلك ولهذا
 يعرضان للعدد كيف ولو وجدنا في الخارج وهما متضايقان لم وجود معروضيهما
 معاني الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان
 معروض للقبلي والبعدي فبحسب المراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان
 لاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات
 الموردة من قبل الامام مثل ان قبلي عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت
 قبلي الامس على القدم معية الحركة للزمان كذلك وان القبلي والبعدي لو وجدنا
 لا متع اتصاف العدم بهما ولكن وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما
 معا ضرورة كونهما متضايقين فيكون الزمان قار الذات لا اجتماع اجزائه المفروضة
 للقبلي والبعدي ولو كانتا من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم
 وجود معروضيهما في الخارج فيدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان لمان تكون

متماثلة فيمتنع اختلافا بالقبليّة والبعديّة الذاتيتين او متخالفّة فلا يكون الزمان متصلا
وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير فار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد
بمجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود او عن موجود فار بحسب ماله من النسب
والاضافات الى المتغيرات على ماسيحي^٤ واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد به
التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون ذلك ولا حركة اصلا
او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة لاهو كحكمه بان خارج
الفلك فضاء لا يتناهى واعتراض باننا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة
وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والفرقة تحتاج الى البرهان
(قال وذهب القدماء ٣) اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه
غير ممتنع الى محل يقومه او حركة تفعله ففهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن
عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا
زمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان
بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي
الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بإمكانه واليه ذهب
افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انقاطعون بوجود امر به
التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لاحقى او فرضنا
ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فى كونا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك
على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفاء
في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهر ازيا
يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب
الحقيقة والذات ثم انها باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل
المتغيرات دهر ا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده
وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذى لا يرجح فيه تقرر
الاراء على شيء^٥ (قال المبحث الثالث في المكان ٦) لاختفاء في اية شيء بنقل الجسم عنه
ويستكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح
الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب ارسطو
واشياءه من المشائين او البعدي الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب
كثير من الفلاسفة والتكلمون فرجعوا ان من البعد ماهو مادى محل في الجسم ويقوم
به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى
ومنه ماهو مفارق لا يقوم بمحل بل محل فيه الجسم ويلاقبه بمجملته وبجماعه بعد الجسم
منطبقا عليه محدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لا يشغله شاغل

٣ الى انه جوهر مستقل
فقيل واجب لامتناع
عدمه سابقا ولا حقا
ورد بانه لا يقتضى
امتناع العدم مطلقا
وقيل يمكن واليه ذهب
افلاطون واتباعه
وعمدتهم القطع
بوجوده وان لم يكن
جسم ولا حركة متى
٦ والمعتبر من المذاهب
انه السطح الباطن من
الحاوى او البعد الذى
ينفذ فيه بعد الجسم
فان من البعد ماديا
يحل في الجسم ويمتنع
مايمثله ومفارقا محل
فيه الجسم ويلاقبه
بمجملته بحيث ينطبق
على بعد الجسم ويتحد
به الا انه عند افلاطون
موجود ويمتنع خلوه
عن شاغل وعند
التكلميين مفروض
يمكن خلوه وهو المعنى
بالفراغ المتوهم الذى
لو لم يشغله شاغل
لكان خاليا فهنا
المقاسمان متى

وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لولم يشغله شاذل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا حلوا الاناء عن الماء والهواء وغيرهما فبقيا بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المقطوع بمعنى انه مشهور مقطوع عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشف فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويعبر عنه افلاطون نارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد وتبخر عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه تمتع الخلو عن شاذل وعند البعض يمكن انخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا البحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح او البعد وانيهما في ان الخلاء يمكن او تمتع (قال المقام الاول) احيح القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروض على ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذلك او زائد عليه او ناقص عنه نصفه او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذلك والانصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شئ من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الابدية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتيب الامكنة لالى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التساوي لان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة متفرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المتناهي لقبول الحركة وملزوم منافي الشئ منافي لذلك الشئ الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التممكن عندهم واللازم باطل لا قطع بانه ليس في الاناء المملوء من الماء الابعاد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثاليين اعنى البعدين في محل وهو مممتن

ان المكان هو السطح او البعد وجملة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود ان قيل الحركة كان له مكان وتسلسل على ان جميع الامكنة يقتدر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا عنها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد اللازم الثاني ان تمكن الجسم يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني فيكون فيه بعدان ويجتمع المثاليان ويرتفع الانان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوي اصل المتمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يقتدر الى المحل فلا يجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان بين الكل على تماثل البعدين وهو مممتن

انه لو كان السطح لم يساو التمكن ١٩٥ كما اذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تقم الاجسام اذ لا حاوي

للمحيط وتبدلت
الاحكام اذا الطير
الساكن في الهواء
الهباب يستبدل
السطوح فيلزم تحركه
والقمر المحرك
لا يستبدلها فيلزم
سكونه ومكان زيد
حين ملأه الهواء
موجود ويلزم عدمه
الى غير ذلك من
الامارات التي ربما
تفيد قوة الظن وان
لم يزم برهاناً متى
ان الخلاء يمكن او
تمنع حجة الامكان
وجوه الاول اذا
فرضنا صفحة ملساء
عن مثلها دفعة لزم
في اول زمان الارتفاع
خلو الوسط ضرورة
انه انما يتلى عندكم
بان تقال الهواء اليه
وذلك بعد المرور
بالاطراف ورد بعد
تسليم امكان الارتفاع
يمنع امكانه دفعة اوفى
ان فانه حركة يقتضي
زمانا وان ار يدبكونه
دفعة كون ارتفاع
الاجزاء معاً لتلايزم
التفكك فقير مفيد

واحد هو التمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامكان عن البديهييات ككون هذا البعد ذراعاً واحداً مثلاً لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تدخلاً وكون التمكن مساوياً بمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما زيد من الآخر حصل من تدخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفاً بالمهية بالبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بالمكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثاليين على ان ماذكر من تعدد البعدين في التمكن واجتماع المثاليين ليس بمستقيم لان احدهما في التمكن والاخر فيه التمكن (قال حجة البعد) اخرج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة زيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكاناً له ومنها كون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قدملاء الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلاً لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والنجوز كإقبال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكيم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اولا ومنها ان تصور جسماً لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان تصور جسماً لا يكون في حيز ومنها اننا نقطع بان كلامنا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط بتحرك بحر كته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان لنا قشة مجال في استحالة بعض اللوازم اوفى لزومها على ما لا يخفى (قال المقام الثاني ٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعداً اولم يسم

لجواز ان يمر الهواء الى الوسط في زمان الارتفاع في الجملة يخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم الثاني اولاً

٦ الخلاء لا تمتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما في المكان الثاني ان انعدم وحدث في المكان الاول جسم آخر
فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لم يمتنع التداخل او تكاثف او تحلل ١٩٦ * ما حول امكان الاول وذلك بدون

وسواء جعل محققا موجودا او هو ما فان قيل فاعني القول بإمكانه عند من يجعله نفايا
بعضا وعندما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا ممناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما اخرج القائلون بإمكان الخلاء وجوده الاول لو فرضنا
صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما
جسم اصلا ورفعا احدهما عن الاخرى دفعة في اول زمان الارتفاع يلزم خلو
الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف
والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع
وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين
لا بين اجزاء لا يتجزأ من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر يلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام
بين اجزاء لا تجزأ مسئلة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع
العليا من السفلى حيثئذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع
في الجملة فان اراد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلان امكانه كيف والارتفاع
حركة تقتضي زمانا وان اراد بكون حركة جميع الاجزاء معا لايلازم التفكك فلان
استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك
الزمان في الجملة الخضم بين منع اللزوم ومنع امكان اللزوم ولا يتم المطلوب الا بتوحيها
نعم لو جعل اللزوم هو اللاوصول اعني لا تماس السطحين الحاصلة عند الارتفاع
الزمان يقول بكون اللاوصول انما يتعين منع امكان اللزوم الثاني لو لم يكن الخلاء
بل لو لم يوجد لا تمتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم
الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا
باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل
الى حيز آخر واما ان لا ينعدم وحيثئذ اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر
فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد
وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل
لجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذاتا يقبل المقادير المتفاوتة في
الصغر والكبر وذلك قول بالهيوولي ويستقيم الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء
ينتهي فرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
الخلف المحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في

الهيوولي وسببها
او يتحقق الخلاء وقد
فرض عدمه وان
انتقل عنه فاما الى المكان
الاول فيلزم الدور
لتوقف كل من
الانتقالين على الآخر
واما الى آخر فيتلاحق
التصادمات لا الى
نهاية ورد بعد
تمام بطلان الهيوولي
بانه ان اراد بالتوقف
امتناع كل منهما بدون
الآخر فلان استحالة
لجواز ان يقع ما يكفي
عصامير الدولاب
او بصفة التقدم فلان
لزومه الثالث لولا
الخلاء لمكان كل سطح
ملاقيا لسطح آخر لا
الى نهاية ورد بانه
ينتهي الى عدم
صرف لا بعد وفراغ
يمكن ان يشغله شاغل
وهو المعنى بالخلاء
المتنازع فيه الرابع
المشاهدة كافي القارورة
المصوصة جدا بحيث
يصعد اليها الماء
والزرق المشدود

(مكانه) الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر وزد بجواز تحلل ما بقي من قليل الهواء متى

مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل
الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه
على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما الى مكان اخر فيلزم تصادم الاجسام
باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية فيؤول الى الدور ضرورة تناهى الاجسام
و بعض هذه الترددات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا
او يصير مملوا بانتقال جسم اخر اليه او يتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت
الهيولى او فرج الخلاء فحين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا
واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقل و يتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان
وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل
واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي بل غاية الامر القدر في مقدمات اثباتها
وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى
مكان الاخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الاخر كما في المتضامنين
فلا يتم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصامير الدولاب فان
انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيز لئلا يلزم الخلاء
بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم
اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل
الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلان لمزومه وما ذكرتم
لا يفيد ذلك ور بما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث
انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء
كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيحي من تناهى الاجسام واجيب
بمعنى اللزوم بل تنتهى الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ليس فراغا
يمكن ان يشغله شاذل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل
على تحقق الخلاء قطعاً منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء
ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء
كاقبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد
رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن
الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بوانغ في تمديه وتسدب مسامه ثم نفخ فيه
بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء
لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل في زق ثم جعل في
ذلك الدن فانه يسعها ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك
واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى في

٣ انه لو وجد لزم محالات الاول تساوى وجود المعاقق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فرسخ خلاء
وليكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين ١٩٨ و اخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه

نصف قوام الاول
فيكون ايضا ساعة
ضرورة ان تفاوت
الزمان بحسب تفاوت
المعاقق واعتراض
بان الحركة تستدعي
بنفسها زمانا في الملاء
الارقي يكون ساعة
بازاء نفس الحركة كما
في الخلاء ونصف
ساعة بازاء القوام
السدي هو نصف
القوام الاول فان قيل
الحركة لا تخلو عن
سرعة و بطء لكونها
في زمان ينقسم لالى
نهاية فان ار يد بنفس
الحركة المجردة عنهما
فلا يوجد فلا يستدعي
شيئا او التي في ضمن
الجزئيات فلا تقتضي
زمانا وان اقتضى كل
حركة حتى التي في
جزء منه وهو محال
فلا قد لا ينقسم الزمان
الا وهما قسحيل
الحركة في جزء منه
ولو سلم فالقصود ان
نفس الحركة
المخصوصة تستدعي

الطارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة اعتناع
الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هو ان يتخلل عند الارتفاع وان ينفذ
الهواء في المسام وان يولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة يتكاتف
ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاتف
او يتجزأ ويتخلل منه بالاعصار شئ يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتناع ٢)
احتج القائلون باعتناع الخلاء اى كون الجسمين بحيث لا تماسا ولا يكون بينهما جسم
بما سها بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجود اكان او معدوما لوجوه الاول انه
لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاقق مساويا لزمان تلك الحركة بدون
المعاقق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من
الخلاء ولا محالة تكون في زمان ونفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاقق
ونفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على
نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام
الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء ارق ساعة ضرورة انه اذا تحددت
المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء اعنى قلة الزمان وكثرته
الا بحسب قلة المعاقق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاقق اعنى التي في الملاء
الارقي و زمان حركة عديم المعاقق اعنى التي في الخلاء واعتراض اول ما يمنع امكان قوام
تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لولم ينته القوام الى ملاء اقوام ارق
منه وهو ممنوع وثانيا يمنع انقسام المعاققة بانقاس القوام بحيث يكون جزء المعاقق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاققة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفه على قدر
من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا يمنع اعتناع ان ينتهي المعاقق من الضعف الى
حيث يساوى وجوده عدمه ورابعا وهو المنع الموعول عليه اذر بما يمكن اثبات المقدمات
سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاققين على نسبة الزمانين ان يكون
زمان قليل المعاقق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لولم يكن الزمان الازاء المعاققة
واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء
فلا اذ في المعاقق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء
المعاققة التي هي نصف المعاققة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا اعتراض لابن
البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في الاعتبار ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة
القوة المحركة والجسم المحرك يستدعي زمانا محدودا يحزم العقل بذلك وان لم يتصور

قدرا من الزمان بحسب

(معاوقة)

حال المحرك والمحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاقق وقد لا يزداد كما في الخلاء

معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحقت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة
والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء وبتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصة المتحرك
والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق
لاماهية الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان
لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم
باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من
السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتع ان توجد الاعلى حد
من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما الى نهاية
فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ
منها او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا
ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قديكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة
في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكفي في اثبات بطء الاولى ونفي
كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى مالم يبين امكانها فان قيل سلنا انتفاء
البطء لكن لاخفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت
المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يثبت على ثبوت البطء ليقترع
عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر
في الواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة
فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تفرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد
الاعم وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الاعم المعاوقة فاذا كان
الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضاؤه وحينئذ لا يرد
الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لانا في استئدائها
بنفسها شيئا من الزمان ولا النقص باللازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد
الاعم شي من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق
ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان (قال الثاني ٢) الوجه الثاني انه لو وجد
الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بغيره منه دون حيز ترجيح بلا مرجح
لكونه نفي صر فاو بعدا متشابهها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال
بلواد واجب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي
الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز
ان يكون الرجحان باسباب خارجة كراداة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية
لاحاطة بالكل وبعضها للقرب من المحيط او بعد عنه الوجد الثالث انه لو وجد
الخلاء بين الارض والسما لزم في الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي

٢ امتناع حصول
الاجسام فيه اذلا
او لوية لبعض
الجوانب وورد بجواز
استناد الاختصاص
الى اسباب خارجة
الثالث وصول الحجر
المرمى الى السماء لعدم
المساوق وورد بانه
لا يقتضي عدمه مطلقا
الرابع انتفاء ما يشاهد
من ارتفاع اللحم في
المحجمة والماء
في الانبوبة وعدم
زول الماء من ثقبته
الكوز المشدود
الرأس وانكسار
القارورة التي في رأسها
خشبية الى خارج ان
ادخلت والى داخل
ان اخرجت ورد
بجواز ان يكون
لاسباب آخر متى

قد احدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الماء واجيب
بانه مع ابتناؤه على نقي الفاعل المختار انما ينبغي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا
ولا ينبغي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه
لو وجد اخلاء لزم انتفاء امور نشاهد ها ونحكم بو جودها قطعما كارتفاع اللحم
في المحججة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لتلازم اخلاء و كارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وبقاء الماء في الكوز
الذي في اسفله ثقبه ضيقة من غير ان ينزل من الثقبه عند شدرأس الكوز لتلايق حيز
الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء و كانهكار
القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هوا
ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لتلايق حيز الخشبة خاليا وان
ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجتمع الخشبة واجيب بانه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب آخر فان غاية هذه الامور لزومها لا انتفاء الخلاء واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بو جوده على وجود المزوم نعم ربما يغيب غيبا
حدسيا للنظر لكن لا يقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث في الكيف) لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال
عقلي لا يعرف بمحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بمخاصة لازمة
شاملة سوى التركيب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلي من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته
التي هي اجلي فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمه ولا يتوقف تصوره على تصور
غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمه احترازا عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمه واللاقسمه
بالذات والاولية لتلا يخرج عن التعريف العلم بالركب وبالبسيط حيث يقتضى القسمه
واللاقسمه نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعلقه على تعقل شيء آخر
كالعلم والقدرة والاستقامة والانحاء ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف وانما هو
استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها
لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان
شيء مما بعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضى
قسمه ولا نسبة في اجزاء حاملها واحتراز بالقيد الاخير عن الوضع والاول اعنى القارة

آ وهو عرض
لا يقتضى لذاته قسمه
او نسبة وقد زاد اول
قسمه احترازا عن
الوحدة والنقطة
مت

(عن الزمان)

عند الزمان وان يفعل وان يفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان يفعل
 حاصل بالقيود الثاني وعن الزمان بالقيود الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من
 الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورهما تصور امر خارج كالعلم
 والقدرة على مامر (قال وتخصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في
 اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكليات الاستعدادات
 والتحويل في الخصر على الاستقراء وقد بين بصورة التردد بين التفي والاثبات
 ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها
 ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث
 والا فالرابع والمتع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض
 الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن
 مينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة
 وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره
 عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة بجعل
 الجاور حار او السواد يلقي شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم
 يهريك لا الثقل قال الامام وهذا تصریح منه فاخراج الثقل والخفة عن المحسوسات
 مع تصریح به في موضع آخر من الشفاء بانها من الشفاء وذكرك في موضع آخر منه انه
 لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا كتعبيره
 عن الكيفيات المختصة بالكليات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا
 نصيب للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قد تتعلق بالجردات وبهذا اعترض
 على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات
 بل من جعلتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان
 البحث فيه قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثر من الالهى
 وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب
 وهو من الرياضى وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يخص به
 وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحيث يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم
 انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن
 النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصفرة
 الذهب وحلاوة العسل سميت افعاليات لانفعال الخواص عنها اولاولكونها
 مخصوصها او عمومها تابعة للزاج الحاصل من افعال العناصر بموادها فالخصوص
 كافي المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسيط مثل حرارة النار فان الحرارة
 من حيث هي قد تكون تابعة للزاج ولا تفعال المواد وهذا معنى قولهم تخصصها

انواع النوع الاول
 الملوّسات وفيه
 مباحث متن

٨ اطبغوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي ٢٠٢ غنية عن البيان ليقوماهية الا

او نوعها والافالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقها ولا اضافيا وكذا
البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيحي وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال
المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملوثة اى التى لا يخلو عنها شئ من الاجسام
العنصرية ويقع الاحساس بها اولاهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولاخفاء في وجودها فبقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولا في ماهيتها فلا يذكر
في معرض التعريف لها تبيده على بعض مالهها من الخواص لا افادة لتصوراتها
والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها
تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ماقال في الحدود الحرارة كيفية فعلة
محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع التجانسات وتفرق
المختلفات وتحدث بتحليلها الكثيف لتخللا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله
التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيدها للطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا
للجزاء الوجدانية الطبع بمخروج الجسم الغريب عما يتبها ويقابله التخلخل بمعنى
انتفاش الاجزاء بحيث يتخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغبر شيها
لا مجرد افادة اثرها من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلة محركة بمنزلة قولنا جسم
حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل
المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق
والتجبر وغير ذلك وتحتيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولافى الكيف
ثم افضى بذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نار اور بما يلزمه تفريق
المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية من الماء وبتبعا ما يتخالطها من الاجزاء الصغار
المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولاخفاء في ان الالطف اقبل للاصود
لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعا انضم كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى
جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف فر بين من
الاعتدال حدثت من الحرارة اقوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد
جذبه الكثيف الى الانحدار والافان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنور شادر
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسيل كافي الرصاص او تلبين كافي
الحديد وان كان غالبا جدا كافي الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج في تلبينه الى الاستعانة
باعمال آخر وعدم حصول التصعد او التفريق بناء على المانع لاينا في كون خاصتها
التصعيد وتفریق المختلفات وجمع المتشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق
الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة القايسة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى
الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على

قد ينسب على بعض
الخواص فيقال
الحرارة كيفية من
شانها جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات
والبرودة بالعكس
والرطوبة بكيفية
تقتضى سهولة
الاتصاق والانفصال
وسهولة قبول الاشكال
واليبوسة بالعكس
والكثيف ان في
الحرارة تصعبا
والالطف اقبل لذلك
فيحدث في المركب
الذى لم يشتد التحام
بسائطه تفريق
الاجزاء المختلفة
وتبعه جمع المتشاكلات
فى الذى اشتد حركة
دورية كافي الذهب
او تصعبا بالكلية
كافي النور شادر او
سيلا كافي الرصاص
بحسب اختلاف
القوابل متن

٢ لما يحدث حرارة اما
بشرط ملافاة البدن
كالاغذية والادوية
او كالثمومات واما
الحرارة الغريزية
التي بها قوام الحيوة
فقبل نارية وقيل

سواء وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الغريزية ورد بجواز استناد ذلك (ما هوهم)

ما يتوهم لانه لفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة
مخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام
السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة
في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة
كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة وان لم يسم
به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة
الحيوان فاختر الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر
فادت حرارتها للركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند
تفاعل العناصر بين الكثرة المقتضية الى ابطال القوام والعللة القاصرة عن الطبخ
لوجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها
من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب
لجوهر السماء لانه يبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كفياتها
حصل للركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاض عليه
مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية
لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية
وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آتة
طبيعية تدفع ضرر الحار الوارد بمحرك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد
بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريزية تحاول
التفريق والغريزية افادت من التضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريزية تفريق
تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية ويستند اناره المختصة
بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص
(قال وورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان
يبحث بالتصاق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة تقتضي التصاق الجسم ورده ابن
سبنا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشدا التصاقا فيكون العسل
ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها
يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة
الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر
ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان
لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكره والافاض ابن

الى العوارض متى

٢ على اعتبار الالتصاق

انه يوجب كون

العسل ارطب من

الماء فدفع بان المراد

سهولة الالتصاق بل

مع سهولة الانفصال

وعلى اعتبار سهولة

التشكيل انه يوجب

رطوبة النار وكون

اللين هي الرطوبة

واجيب بمنع سهولة

التشكيل في النار

البسيطة وبان اللين

كيفية تقتضي قبول

العزم الى الباطن مع

عسر تفرق الاجزاء

وفي كون اللين

والصلابة من الملوسات

او الاستعدادات تردد

متى

سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال
 على ما يشعر به كلام الواقف ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا
 ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة
 الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون
 اليابس المدقوق جدا كالطعام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويحاج بانه يجوز ان يكون
 ذلك لمخاطبة الاجزاء الهوائية وهذا ما ينتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة
 التصاقه لولا ما منع فرط اللطافة لا على رأى الامام واعتراض على اعتبار سهولة قبول
 الاشكال بوجود منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال
 فيلزم ان يكون اربطها وبطلانه ظاهر واجب بانا لانسه سهولة قبول الاشكال
 الغربية في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخاطبة للهوا فان قيل اذا
 اوقدالتور شهر او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غايه مع ان سهولة
 قبول الاشكال بحالها ابل ازيد فلنا لو اوقد الفستق داخله الهواء ومخاطبة الاجزاء بحالها
 ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا وبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفتد
 استسكان التفتت وحاط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب
 بمعنى ذى البله فان اطلاق الرطوبة على البله شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة
 التي هي من المحسوسات انما هي البله لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب
 بهذا المعنى ولا يحس منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعنى في البيوسة صعوبة
 قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها
 يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام
 غير سيال فينتقل عن وصفه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى مسانعة
 من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وسدة مقاومة نحو اللانفعال
 فيستغيران الرطوبة والبيوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز
 ولا قبوله الى الرطوبة والبيوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كفتان متضادتان
 وهل هما من الملووسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن
 عدم الصلابة عما من شأنه فيبينهما تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البله ٦) قديمد
 من الملووسات البله وهى الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة
 الى باطنها فهى الانقطاع والاطهر ان الجفاف عدم ملكة البله والزوجة وهى
 كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة
 امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى ما يقتضى صعوبة
 التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقه القوام كما فى الماء والهواء وسهولة
 قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القند وسرعة التأثر من الملاقى كما فى الورد

٦ والجفاف والزوجة
 والهشاشة واللطافة
 والكثافة فتسبب الى
 الاربع وفي كون
 الملاسة والخسونة
 من الكيفيات اختلاف
 متن

وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بعمايقها والتخدير وهو تبريد لعضو بحيث
 يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في
 جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يفيد تأثير
 القوى النفسانية واللدع وهي كيفية نفاذه جدا لطيفة تحدث في الانصاف تفرقا كثير
 العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده وبحس بالجملة كالوجع
 الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انها من الكيفيات المموسة وقال
 الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث
 لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها وردبانه يجوز ان يكون
 ذلك مبدأهما لا نفسهما (قال المبحث الثاني ٧) قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة
 للجسم لما يمنع من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات المموسة ولا يقع اشتباه في
 تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا بوجوده حيث لا حركة كما في الحجر
 المسكن في الجو والزيق المنفوخ المسكن تحت الماء و بعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم
 الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم
 مدافعا لما يمنع من الحركة الى جهة ما وسيجي بيان تحققه ومغايرته للطبيعة و يبقى
 الاشتباه في انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل انواعه ٢) اى انواع
 الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد يدعى تضادها مطلقا ان لم يشترط
 بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد
 الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعيف من وجهين احدهما ان
 الاعتماد الطبيعي الذي تصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط
 اعنى الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تبدلان اصلحا
 لو انكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحت فوق بل صار رجلاه الى فوق ورأسه
 الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تبدل كما لو اوجه للشرق اذا واجه المغرب
 صار قدماه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام
 اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون اوعا مختلفة ونا بينهما
 ان حصر الجهات في الست امر عر في اعتبره العوام من حال الانسان في ان له رأسا
 وقداما وظهر او بطن او يدين يميناً وشمالاً والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلاثة
 متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير
 محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا
 بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع
 الاعتماد الذي لا يلحظه التبديل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد
 وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق

٧ من المموسات
 الاعتماد فمين بجمله
 نفس المدافعة المحسوسة
 لما يمنع الحركة الى جهة
 ما لا مبدأها متن
 ستة بحسب الجهات
 الا ان الطبيعي منها
 انما يكون الى فوق
 او تحت لما انهما
 الجهتان الحقيقيتان
 والبواقي اضافية
 تبدل فلا تكون اوعا
 على ان الحصر في
 الست عر في لالحقيقي
 اذ الجهات متكثرة
 جدا كاجزاء الجسم
 او غير المتحصرة اصلا
 كانقساماته فالطبيعي
 من الاعتماد الثقل وهي
 كيفية تقتضى حركة
 الجسم الى حيث ينطبق
 مركزه على مركز
 العالم او الى صوب
 المركز في اكثر المتأفة
 بينه وبين المحيط من
 غير ان يبلغه والخفة
 وهي بالعكس متن

٣ الى الرطوبة واليبوسة اولى كثرة اجزاء الجسم وقتلتها على (٢٠٦) ما قبل لان الزق يسع من الزيت اضعاف

مرکز ثقله اعنى النقطة التي يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض
والمضاف كيفية تقتضى حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لا يبلغ كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة
المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح القمر فلك القمر
كما للنار والمضافة كيفية تقتضى حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء (قال وليسا راجعين ٣) ما ذكر من كون
الثقل والخفة كفيين زائدين على الجسم غير متعلقين بالرطوبة واليبوسة حيث كان
الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائي
الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقل
كالذهب وزمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض
ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على صحةهما قبل ذلك وسببتهما وعموم الحكم
وذهب الاستاد ابواسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة
وانما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقل وقتتها في الخفيف
ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل
والكثرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار او غيرها من الاسباب كسائر الاعراض من
الالوان والطعوم وغيرها وقد يستدل على بطلان الرأين بان الزق الواحد يسع
من الزيت اضعاف ما يسع من الماء فالزيت ثقيل من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة
بالانفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق ماء ثم يفرغ
فيملأ زيتا اذ لو كان اجزاء الزيت اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلا
بقدر زيادة وزن الزيت على وزن الماء وان يحس في زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف
ما يحس به من المملوءة هذا بعد تسامح وجود الخلاء وعدم انحدر الماء بالطبع الى الخيز
الخالي بناء على ارادة القادر اوان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها
لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضي ٢) اختلف اصحابنا
القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد ورمات تعدد
اسماؤها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو وخفة والى السقل ثقلا وليس له
بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فانقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فذهب
جواز ان يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب
بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بحسب اعتماد ابانسية الى جهتين وبعضهم
الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيل الى جهة العلو فانه يحس منه
اعتمادا الى جهة السقل ولو جذب غيره الى جهة السقل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو
ولان كلا من المتجاذبين حبالا على التقاوم والتساوى في القوة يحس من الخيل اعتمادا

ما يسع من الماء مع
زيادته في الرطوبة
وتساويهما في الاجزاء
والا للكان في الماء
فرج خلاه نسبتها الى
الاجزاء نسبة وزن
الزيت الى وزن الماء
متى

٢ تعدد الاعتمادات
حتى زعم ان في الجسم
كيفية واحدة تسمى
بالنسبة الى السقل
ثقلها والى العلو خفة
وبعضهم تضادها
لما انها تجتمع كما في
الحجر المتجاذب علوا
وسفلا والخيال
المتجاذب يمينا وشمالا
والحق ان الطبيعيين
متضادان وان لا تضاد
بين الطبيعي وغيره
كما في الحجر الذي يرفع
واما غير الطبيعي
فقابل المختلفان منه
متضادان لما انه ابدا
القريب للحركة فيلزم
من اجتماع الاعتمادين
المتخالفين اجتماع
المركتين بالذات
الى جهتين وهو محال
ورد بانه ليس تمام
العلة كيف وقد

اجتماعا في الخيل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة وانما هو كالمساكن الذي يمنع عن التحرك متى (الى)

الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
 اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي
 كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرفع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة
 واما غير الطبيعي من الاعتماد فتبيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد بئمة ويسرة لانه
 مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد ان معاً لجاز الحركتان بالذات مع الاستزام وجود
 المؤثر وجود الأثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيود
 بالذات لانه لا يتبع حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما بالذات والاخرى بالعرض
 كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى
 ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وحيث
 لا يرد ما قال الآدمي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار
 لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلاً عن تضاده كالتبيعة توجب الحركة بشرط
 الخروج من الخير الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان
 اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستزامه حصول الجسم في حالة واحدة في
 حيزين ولا كذلك الاعتماد ان والجواب انه ان اريد بالبداء القريب تمام العلة فلان ان
 الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد بالاعم فلان ان يوجب وجود الأثر
 على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجر يانه فيه سببنا لكنه
 معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحمل المتخالف
 بغوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يحدفيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف
 جهته وقد يقال لا بل هو كالكاساكن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلاً (قال
 والمعترلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً ٣) كالاعتماد الثقيل الى السفلى والخفيف
 الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كالاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفلى قسراً
 وكأتمدهما الى باقي الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في
 الهواء اعتماداً صاعداً لازماً لما يشاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق
 خرج الهواء صاعداً ويشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به
 من الثقل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه
 من حيزه بشقل وطأته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل
 وطأته الماء الاستقرار او ثباتا كسائر الأثقال سيما اذا بقي الزق مسدود اوقان ابوهاشم
 ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعوداً لانفصال عن اجزاء الخشبية التي في الماء
 وصعد دون الخشبية اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تحلل اجزائها
 وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال
 سيما وهو هو لم يبق على كيفية المتضبة للانفصال لانكسار سورتها بالامتراج لانا نقول

٣ وغيره مجتلبا ولهم
 اختلاف في ان الاعتماد
 الصاعد للهوا لازم
 او مجتلب وفي ان
 اللازم هل هو باق
 ام لا كالمجتلب وفي انه
 هل يتولد من الاعتماد
 حركة وسكون فتبيل
 لا وقيل بتولد منه
 اشياء من الحركات
 والسكنات وغيرها
 بعضها ذاته بشرط
 او غير شرط
 وبعضها لا ذاته
 متن

٢ الميل ويحملونه طبيعياً وقسروا ونفسانياً لان مبداء ان كان من خارج ٢٠٨٣ فقسري والافان كان مع شعور

ففساني والافطبيعي
و بعضهم يخص
الشعور بالارادي
ويجعل النفساني اعم
منهات اوله ميل النبات
الى التبرز والتزبد ويدل
على زرده في ان الميل
نفس المدافعة او مبداءها
ما قالوا ان الطبيعى
لا يوجد عند كون
الجسم في حيرة والا
لكان مائلا عنه لاليه
وانه لا يجامع القسري
عند اختلاف الجهة
لامتناع المدافعة الى
جهة مع النهي عنها
ويجامع عند اتحادها
كافي الحجر المدفوع
الى السقل ولذا كانت
الحركة اسرع وان
الحركة الصاعدة
للحجر المرمى الى فوق
تشتد ابتداء وتضعف
عند القرب من النهاية
والهابطة بالعكس
لان الميل القسري
كلما ازداد ضعفه
بمصاصات متصل عليه
ازداد الميل الطبيعى
قوة حتى غلب القسري
فرجع المرمى وان
تفاوتت حركة الحجر بن
المختلفين في الصفر

الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء المترج
كافي سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء
الخشبية منعها الانفصال ووجب الاستنباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق
لازما كان او محتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كافي الالوان والطعوم
تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجر هابط واعتمده المحتلب غير باق فكذا
اللازم لاشترآكهما في اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هابطا و بان ما لا يبق
من الاعراض كالاصوات وغيرها لافرق فيهما بين المقدور وغير المقدور فكذا
في الاعتمادات التي محتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص
الاصواف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثاني بانه تمثيل بلاجامع ومنها ما قال
الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدها الحركة فان من قبح بابا اورى
حجرا فاما لم تحرك يده لم تحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه
في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة
فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها
ويسقط وان لم يتحرك العمود وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيحوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متأخرة
عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيرة امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل
الجسمين في حيرة لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجبها لجواز ان يكون
الندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل
الامر كذلك واللازم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد
لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر دون العكس فالاقرب
ان المولد للحركة والسكون قديكون هو الحركة وقديكون الاعتماد فانه يولد اشياء
مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة على ما سبق
من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة
للجسم بشرط حركانه وتوليد عود الجسم الى حيرة الطبيعى بشرط خروجه عنه
وتوليد الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لذاته كتوليد المجاورة المولدة
للتأليف وتوليد تفرق الاتصال المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد ميلا
ويقسمونه الى الطبيعى والقسري والنفساني لان مبداء وما يبعث هو عنه ان كان امرا
خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمى الى فوق والافان كان مع قصد وشعور
ففساني كاعتماد الانسان على غيره والافطبيعى سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كميل الحجر المسكن في الجوا واقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزبد
ومنهم من سمي المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد

والكبر المرمين بقوة واحدة ايس الالكون المقام الذي هو الميل الطبيعى في الكبير اكثر متى (قسمى)

فيسمى الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فر بما
 يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم
 من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ماسياتي في بحث الحركة مع زيادة كلام
 في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة
 المحسوسة او مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا
 على الارض فنهما ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي
 والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب
 بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ بما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط
 او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجمع الميل القسري الى جهتين لان امتناع
 المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالجبر المرحي الى فوق لا يكون فيه
 مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال خلة
 قوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجمعان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان
 به مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلى وطبئه واخرى احدثها فيه القاسر
 على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه
 لهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكرنا في بيان سبب
 ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية
 عند ابتداءه وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعة بالعكس لان ميله القسري
 يزداد ضعفا بمصاكت اتصال عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي
 اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتفاص والطبيعي في الغلبة
 يأخذ حركته في الاشداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجر ين
 للمرين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتهما في السرعة
 والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في
 الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب
 الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر ويزيادة
 المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او ما يقل
 ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك
 الا معرفة حقيقة ماهو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال
 باصدر عنه الحركة والسكون والاولو بالذات دون شعور واردة وقد يقال بما يصدر عنه
 امر لا يتخلف عنه ولا يفتر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفلى وقد
 يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعية
 وشئ من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من

٤ كالألوان والأضواء وقد يصغر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بهما وههنا مباحث من ٢ للون طرفان هما البياض والسواد ٢١٠ المتضادان بينهما وسائط وهي أنواع

الكيفيات المتضادة أو على الحرارة الغريزية أو على النفس النباتية أو نحو ذلك على ما ذكره الأطباء فخص بالركبات (قال النوع الثاني المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة إلى أن المبصر أو لا وبالذات هو الضوء واللون وإن كان الشئ مشروطاً بالأول وقد يصغر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكليات من المقادير والأوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتعذب والتعبر وسائر الأشكال وكما طول والقصر والصفرة والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك وأما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الرجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه (قال البحث الأول ٢) حقايق الألوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا يخفى في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الألوان وأما ما بينهما من الحرارة والصفرة وغير ذلك فمعد الحقة في أنواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وأبست بمتضادة أن اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والاختصاص (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام القوم أن أنواع اللون هي السواد والبياض والحرارة والصفرة وغير ذلك وأنواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك إلا أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت بأفرادها كبياض الثلج مثلاً وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى أن النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلاً والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه أفراد كضوء الشمس مثلاً وإنما يقع الاشتباه من جهة أن الأنواع قد يكون لجملة جملة منها طرائف خاصة واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفریق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد والحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد بخلاف الأضواء فإنه لا ينفرد بجملة جملة منها بعراض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً واللون والضوء قد وقع في مرتبة واحدة من المبصرات إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء بوجه نوعيته لتقارب أنواعه بخلاف اللون وإنما توهم ذلك في جملة جملة من أنواعه كالبياض مثلاً لتقارب أنواع البياض والسواد لتقارب أنواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في أنه ليس نوعاً لما تحته ولا جنساً بل عارضاً ومبني ذلك على ما تقرر

متباينة بل متضادة
ان لم تسترط غاية
الخلاف من
٨ ان النوع ليس هو
البياض مثلاً بل
البياضات التي تحته
مثل بياض الثلج
وبياض العاج ونحو
ذلك وكذا سائر
الألوان بل جميع
المقولات بالتشكيك
حتى ان النوع من
الملموسات هي الحرارة
المخصوصة ومن
المبصرات الضوء
المخصوص لا مطلق
الحرارة والضوء نعم
قد يكون لجملة جملة
من الأنواع عارض
خاص له اسم خاص
كافي الألوان وقد
لا يكون كافي الأضواء
ومبني ذلك على امتناع
التفاوت في الماهية
وذا تباينها لأن ما به
التفاوت ان لم يدخل
فيها فذلك والأفلا
اشترك ونوقض
بالمعارض واجيب بأنه
وان لم يدخل فيه فقد

دخل في ماهية المعروف لا شد وفيه نظرو بالجملة فعدم دخول ما به التفاوت فيما فيه التفاوت امان يمنع (عندهم) التفاوت فيتم النقص أو لا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك والاشتداد وبعضهم إلى إثباته؟

عندهم من ان القول بالتشكيك لا يكون الاعراضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد
في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مافي القمر ضوءا والالم يكن
تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قبلا للشد والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض
وماهية فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ماهوه مفهوم العارض
فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة
في مفهوم البياض لم يكن مافي العاج من معروضاته واللكان مفهوم البياض فيها
على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض
ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت الماهية وذلك انه كاجاز التفاوت في التعارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية
بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض
الافر اد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور
الشمس امر خارجا عن حقيقة النور داخل في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه
المنع انالان ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله
وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس
وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك
في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شي من المقهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقص وان لم يكن مانعا لم يتم
الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان في التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
في الماهية الخطية وانها في الاطول اكل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول
من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد

في الماهية وذاتياتها
حتى جعل الماهية
الخطية في الخط
الاطول اكل وفي
الاقصر انقص من

هو يتة لم يكن بدمن البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به متفاوت الجنس خارجا عنه داخل في ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثاني ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصرفة جدا كافي الثلج فانه لاسبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جديفة شفافة وكذا في زبد الماء والمسخوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكنثافته واندماج اجزائه و باقى الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققاتها ولا حدوثها باسباب آخر على ما قال ابن سينا انه لاشك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كافي البيض المسلوقة فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تحملا وهو ائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكافي الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المراد اسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المراد اسنج في ماء طبخ فيه القلى و يبالغ في تصفيته ثم يخلط المان فينه قد فيه المخمل الشفاف من المراد اسنج و يصير في غاية البياض ثم يحفف وما ذلك يحدث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا مخلا في الخل ولا لتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلى بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكافي الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتحويل مع ان تفرق الاجزاء وادخاله الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم يتكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء و مسخوق البلور والزجاج ونحو ذلك لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب آخر بعدما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لاعلم هل يحصل البياض بسبب اخرام لاول كان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه الخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون هو البياض انه يتكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة وما استدلل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امر ان احدهما اختلاف طرف الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحرة ثم القمعة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للجسام الشفافة كافي الثلج والزبد و مسخوق البلور والزجاج و السواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لاشك في حدوث البياض بما ذكره لكننا ندعى حدوده بغيره كافي البيض المسلوقة وابن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نقي البياض لئانه ينسلخ و يقبل محله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر من

٢ الاصل هو البياض والسواد ٢١٣ وقيل الحرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب تعويلا

على مشاهدة ذلك
في بعض الصور ولا
يخفى انها لا تفيد الحكم
الكلي متن

٦ ذاتي ان كان من ذات
المحل كالشمس ويسمى
ضياء والافرضى كما
للقمر ويسمى نورا
وهو ان حصل من
المضي لذاته فاول
كضوء ما يقابل الشمس
والافئان وثالث وهلم
جرا كضوء وجه
الارض قبل الطلوع
وضوء داخل البيت
من الدار وهكذا الى
ان ينعدم وهو الظلمة
فهى عدم ملكة له
لا كيفية وجودية وال
لكان مانعا للجالس في
الغار من ابصار
الخارج كالعكس
للقطع بعدم الفرق
في الخائل بين ما يحيط
بارائى او بالمرئى
وايست عدما صرفا
لتناسق المجموعية
المستفادة من قوله
تعالى وجعل الظلمات
والنور متن

البياض اليمخالطة الهواء الاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحرة
والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف
بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم
التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو
التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون
هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمين نظرا لجواز ان يقع تركيب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفرد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تسمكا
بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامر بان
يجوز ان يكون الحقيقى مقارفا والتخيلى لازما زال سبب الاول وزوم سبب التخيلى
لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشئ فهو عار عنه ضرورة تنافى
القبول والفعل لانا نجيب منع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم
الاعراض عنها وان اراد بالقبول معنى الامكان بحيث يجمع الفعل معنا الكبرى وهو ظاهر
وقد يقال لو كان القابل للشئ واجب العراء عنه لكان ممنوع الانصاف به وهو باطل
وليس بشئ لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الانصاف مادام قابلا وهو حق
(قال وقيل ٢) القائلون يكون السواد والبياض كقيمتين حقيقتين منهما من زعم انهما
اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما شاهد من ان البياض والسواد وان اختلطا وحدهما
حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوئا كفى الغمامة التى تشرق عليها الشمس والدخان
الذى يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحرة وان اشتدت الغلبة حصلت
الغممة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق
حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثة واذا
انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثة ان خالطها سواد وقليل حرة حصلت
النبالة ثم النبالية ان خالطها حرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم
ان الاصل هو السواد والبياض والحرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم
المشاهدة ولا يخفى انهما انما يفيدان التركيب المخصوص بقيد اللون المخصوص واما
ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المبحث
الثالث الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المسوسات وتعرفه بانه كيفية هى كمال
اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار
بشئ آخر تعرف بالاخفى وكان المراد التنبه على بعض الخواص والضوء ان كان
من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضى فذاتى كالشمس ويسمى

ضياء والاقرضنى كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذى جعل الشمس
 ضياء اى ذات ضياء والقمر نور اى ذا نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة
 المضى لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول
 وان كان من مقابلة المضى لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء
 المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذى فى الدار من مقابلة هواء الدار المضى
 من مقابلة الهواء المقابل للشمس ولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثانى والثالث وهما
 جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضى بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكعبة
 وينعدم وهو الظلمة اعنى عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية
 على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء
 مضى خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق
 فى الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى وبالرئى او متوسطا بينهما ور بما
 يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالرئى شرط لروية وهو منتف فى الغار لكنه
 لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجودية
 بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجهول لا يكون الاموجودا واجيب بالمتع
 فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى فانما المنانق للمجمولية هو العدم
 الصريف (قال ولهم تردد ٨) لاختلاف بين المحققين من الحكماء فى اضافة الهواء
 وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهواء الصريف او ما يخاطبه من الاجزاء
 البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضى فى افق
 المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التى فى
 الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر
 لان الكلام فى الهواء الصريف والاقرض ما ذكره الامام وهو ان اضافة الهواء لو كان
 بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكما كان اكد
 واقلظ فاكثر الامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة
 الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء فى نقصان وحاصله انه يجوز
 ان يضربه الافراط كما يضربه التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء اوجب
 ان يحس به مضيا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئى ورد يمنع الملازمة اذ من
 شرائط روية اللون والالون للهواء الصريف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦)
 اى الضوء الحاصل من الهواء المضى بالمضى بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر
 وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضى بالغير ولاخفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من
 مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل او قافا وما ذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف
 قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب

٥ فى ان المضى فى ما
 يشاهد من الهواء هو
 الهواء الصريف او ما
 يخاطبه من الاجزاء
 مت

٦ من الهواء المقابل
 للمضى بالذات كالشمس
 والنار او بالغير كالقمر
 وتفسيره بالاستفاد من
 المضى بالغير ليس بظن
 لتساوله ما هو من
 مقابلة القمر مت

(كبر)

٤ للضوء تفرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتي شعاعا كالشمس والعرضي بر بقا للمرآة مثن
٣ لما كان حدوث الضوء في المستضي قد يكون من مضي عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضي بالذات نوهما
ان الضوء نفسه يتحرك انحدارا $\frac{215}{3}$ او تابعا او انكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضي ويتصل

بالمستضي وبطله
انه لا يعقل الحركة
بالطبع الى جهات
مختلفة ولا الحركة في
لحظة من فلك الشمس
الى الارض مع خرق
للافلاك ولا كون
ما وراء الجسم المحسوس
اظهره للبصرة السليمة
متى

٢ الضوء مقابر للون
في الحقيقة وشرطه له
في صحة الرؤية اما
الاول فبشهادة الحس
وتضاد الالوان دون
الاضواء وافتراقهما
في الوجود كما في
الاسود اللامضي
والبلور المرئي في الليل
ضوءه دون لونه واما
الثاني فلانه لا يرى في
الظلمة عند تحقق
الشرائط مع القطع
بوجوده وذهب
بعضهم الى ان الضوء
ظهور اللون فالظهور
المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط هو

كبر الكوة وصغرها حتى انه يتقسم الى مالانهاية له انقسام الكوة فبني على ما يراه الحكماء
من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين
حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالانهاية له ولو بالفرض
والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الامتاهيا فعناه بحسب الكمية
الانصالية او الانفصالية لا يحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء
تفرق وتلاؤو على الجسم حتى كأنه شيء يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد
يستره فان كان ذاتيا كالشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كالمرآة سمي بر بقا (قال المبحث
الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضي وتتصل بالمستضي
نسكباناه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبري فظاهرة وانما قيدنا
بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس
الى الارض ويتبع المضي في الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد في السراج
المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقيه الى غيره وكل ذلك حركة
والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم ويدل
على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والاراء بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى
العلو والسفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض
مع خرق الافلاك التي تحته الثالث انه لو كان جسما ولاخفاء في انه محسوس بالبصر لكان
ما ترا الجسم الذي يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوءا اشد استنارا والواقع خلافه
ولو سلم عدم لزوم الاستنار فلاخفاء في انه مرئي حائل في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر
ضوا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم
ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث
يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفاقة
واما هذا النوع من الاجسام فالحاطته بالمرئي شرط للرؤية (قال المبحث الخامس ٢)
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وايس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض
الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما به
فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولا تمسك لهم به ابن سينا الى ان لضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته في الظلمة انما هو لعدمه لالكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان
الباس في الغار يبصر الخارج حول النار وردبانه لانفناء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام ٣

الضوء، لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطة توقف السبق فتمنع اول المعية
 فغير محال على انه قدصرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل
 (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف
 والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتوجع الهواء والقرع
 والقلع كسائر المواد وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض
 لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء
 بسبب توجع المعلول للقرع الذي هو اساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف
 بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرياس بخلاف
 القطن لعدم المقاومة والمراد بالتوجع حالة مشبهة بتوجع الماء تحدث بصدم بعد صدم
 مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التوجع او نفس القرع والقلع على ما توهمه
 بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التوجع والقرع والقلع ليست
 من السموعات قطعاً بل ربما يدرك الاول باللس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه
 لوجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتوجع الى الصماخ
 واستدل على بطلان ذلك بأنه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته ووجهه
 من القرب والبعيد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل
 قطعاً لا ناذاً سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليانا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان
 قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتوجع يجي منها
 ويميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القصارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
 الصوت موجوداً في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي
 على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يدركه اليمين ويجي الصوت
 من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتوجع
 لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشبه القوة
 والضعف بالقرب والبعيد فيميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصورتين
 المتساويين في القرب والبعيد المختلفتين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب
 والبعيد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتوجع الى
 الصماخ فالسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا
 والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت ووجهه من القرب والبعيد فانه لو لم يقع
 الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ
 حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج
 الصماخ اصلاً فيعرف جهته ولا قرب به او بعده كما ان اللبس للملدرك للملوس الا من حيث
 انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن

(القريب)

الضوء مشروط
 بوجود اللون فاشترطه
 بوجود الضوء دور
 وهو ضعيف لانه
 دور معية متن

٩ السموعات وفيه
 بمكان البحث الاول
 الصوت عندنا بمحض
 خلق الله تعالى كسائر
 الحوادث وعند
 الفلاسفة كيفية
 تحدث في الهواء
 بالتوجع المعلول للقرع
 او القلع لانفس التوجع
 او القرع والقلع على
 ما ظن لانها ليست
 سموعة وبدل على
 وجوده في الخارج
 وتعلق الاحساس به
 هناك ايضا ادراك
 جهته والتمييز بين
 قربه وبعده وليس
 ذلك لمجيء الهواء
 القارع من تلك الجهة
 او لقوة القرع القريب
 وضعف البعيد والا
 لما ادرك كونه من
 الجانب المخالف
 للاذن السامعة
 ولما يميز بين القوي
 البعيد والضعيف
 القريب متن

ال قريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعيد دلالة على مطلق بين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلنا علمنا ان المدرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلنا في تلك الجهة مدركا له بل مدركة الصوت الذي في تلك الجهة لان حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى ان تعرف بسمع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما تعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشومات ولما السبب في ذلك فحاصل ما ذكرنا وفيه اننا بعدما ادركنا الصوت عند الصماخ نعلمه باننا قد ادركنا من الذي يصل اليه الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان ابي منه شئ متأديا ادركناه الى حيث ينقطع وينتهي وح يدرك لو ارد وموروده وما بقي منه موجود او جهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعتها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف توجهه حتى لو لم يبق في المسافة اربى انتهى

قال المبدأ لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاس انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هو ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسموع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء ونسكوا ابو جوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بفتح الانبوبة ووصول الهواء الحامل للصوت الى اصمخته

الثالث ان ترى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلا وتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قريبا وبعدا فلو لان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسياسة فبحوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسمع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات بانفرد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم

٣ الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الاخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفأس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وان لم تقم حجة على على القير الا انه او استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المسافة من صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الامس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر

حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل
 بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادر كنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد
 لان الواصل لا يكون الاماقي الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه
 على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كافي للمس بل البعيد ايضا
 كافي الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى
 خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عندما كان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه
 ولذا لا يخالو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبين جدار صلب
 مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي
 هو اضعف واسرع زوالا من الرق على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجب
 بانه اذا لم يكن للمائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع
 الا برى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف وامابقاء الشكل فان ار يديه حقيقة
 التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى
 بقاءه لانه من المعدمات وان ار يديه تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف
 فلا استحالة بل لا استبعاد في بقاءه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية
 المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة
 يسمها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب
 الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعده عنه حديث الصدى
 وهو ان الهواء اذا توج وقاومه جسم امس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك التوج
 الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الخائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت
 هو الصدى وزددوا في ان حدوثه من توج الهواء الاول الراجع على هيئته او من
 توج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف
 ما كان فبقاء الهواء على كفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه
 على هيئته واحداه كيفية فيما يحاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من
 المستبهمات التي تنكاد تطق بالحالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها)
 يتميز عن صوت آخر مماثلة في الخدة والثقل تميزا في السموع والحرف هي تلك الكيفية
 العارضة في عبارة ابن سيناو ذلك الصوت المعروف في عبارة جمع من المحققين وجموع
 العارض والمعرض في عبارة البعض وكأنه شبه بالحق وقيد المماثلة بالخدة والثقل
 اي الزبرية والتمية احتراز اعنيهما فان كلامهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا
 في السموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالخدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالسموع
 احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في السموع
 لانها ليست بسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه اختراز عن مثل

٢ بتماز عايمائله في
 الخدة والثقل تميزا
 في السموع وهو
 الحرف متن

الغنة والنحوحة بقى النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون مابه التميز مسموعا
وفي ان الحدة والنقل من المسموعات بخلاف الغنة والنحوحة والحق ان معنى التميز
في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
باختلافه ويتحد بانحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والنحوحة وغيرها فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كصفات تعرض للاصوات
فتميز بمضاهيها عن البعض في النقل وانخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في النقل
متعلقا بمخدوف اى عن البعض المماثل له في النقل و اراد بانخفة الحدة وتركيب التميز في
المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلا لا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف
بالاخرى وكان المقصود من تدفصيل اللمهية الواضحة عند العقل وتبديده على خصوصياتها

٢ مقصوره هي الحركات
وممدود هي المدات
ومعنى الحركة ههنا
لكيفية الحاصلة من
امالة مخرج الحرف
الى مخرج احدى
المدات فالى الواو
ضممة والى الالف
فتحة والى الياء كسرة
وامتناع الابتداء
بالمصوت لذاته
لالسكونه للقطع
بامكان الابتداء بالساكن
وان لم يجز استعماله
في بعض اللغات
كالوقف على المتحرك
والجمع بين الساكنين
من الصامت للقصور
في الالة وينقسم ايضا
الى آنى كاطاء وزمانى
كالفاء متى

(قال وينقسم الى صامت ومصوت ٢) الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات
بجانسها اعني الالف من الفحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة
الممدودة وهي السمة في العربية بخروف المدلانها كأنها مدات للحركات وما سوى
المصوتة تسمى صامته ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن
قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الامصوتوا اطلاقها على الهززة
بشترك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ماهو من خواص الاجسام
بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحروف الصامتة من امالة مخرجه الى مخرج احدى
المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء
بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك يسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا
اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة بجانسها فلا يتصور الا حيث
يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان
الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين
الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمر واذا كان الصامت الاول
حرف لين والثاني مدغما نحو حويرة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة
وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف
فان ذلك لقصور في الالة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مشروط
بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه
مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اى الحرف باعتبار آخر
الى آنى وزمانى لانه ان امكن تمديده كالفاء فزمانى وان لم يمكن كالطاء فآنى وهو انما
يوجد في اول زمان ارسال النفس كآنى طلع او في آخر زمان حبسه كآنى غلط وما يقع

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع الممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور يختلف لافانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية وذلك لان الصوت الممدود ليس الاشباعا للمقصور فهو مندرج فيه جزء منه متى

٤ المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ ايضا وقد ينحصر الكلام بما يقيد ولو كان مقطعا مثل ق وفي واللفظ بمثابة الف من المقاطع وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع من

في وسط الكلمة مثل بطل بحتميل الامر بن وعروض الا في للصوت يكون بمعنى انه طرف له كانه نقطة الخط ومن الآتي ما يشبه الزمان كالحاء، والحاء، ونحوهما مما لا يمكن تحديده لكن يجتمع عند التلظظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال والى قمتل ٣) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن اوفي وقت آخر او يتلفظ بها عمرو اوزير مشخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن الالفاظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كاليائين الساكنين او المتحركين بالفحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يتدفع ما يقال انه ان ارد بالتماثل الا بحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان ارد الاتحاد في العارض ايضا كانت الياء ان الساكنتان من قبل المختلفة ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشتبهه على بعض المتأخرين معنى القطع مع اشتغاره فيما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به القاربي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل بالفتح او الضمة او الكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لاولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقول ومع للمثله المقطع الممدود في الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المنقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء، واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فحة الهاء وبلا اعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام والف بينهما فحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود جزأ منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا اصامتا مع مصوت ممدود (قال ويتألف من الحروف الكلام ٤) و يفسر بانتظام من الحروف السبعة التيمزة ويحترز بالسبعة عن المكتوبة والتخيلة وبالتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد ينحصر

الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالاته على نسبة بصح السكوت عليها سواء كانت انشائية
 مثل تم وهل زيد قائم وعل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ
 مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل قى وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص
 اللفظ بما تألف من المقاطع فيقبله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ
 او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين ويانا من مقطعين ويزيد من مقطع ولغظورى
 فى امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل
 قى وقوفان كلا منهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل
 قى فن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعنى انت وهذا بخلاف قى وقوفان
 كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفارابى ٣) ان القول من مقولة
 الكيم وان الكيم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد والى غير قار هو القول والحق باه
 ذوجز، يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاول
 مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على
 او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم بما تقدم فاصغر
 ما تتقدر به الالفاظ هى المقاطع البسطية المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها
 ما ذكر فيه المقصور اولاً ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما
 يحتاج الى ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فتعرفه ومنها
 ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا
 انما عرض للقول خاصية الكيم من جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع
 ونحوه لما فيه من الكيم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول
 الطعوم اى بسائطها تسعة حاصله من ضرب احوال ثلثة للقاعل هى الحرارة والبرودة
 والاعتدال بينهما فى احوال ثلث للقابل هى اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان
 اية ما ذكر من التأثيرات وليتها مذكورة فى المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لانحصى
 مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شىء
 من الكيفيات المسماة بها بحيث لا يميز فى الحس وهذه المركبات قد يكون اسماء كالبشاعة
 للمركب من المرارة والتبض كفى الحمص بضم الضاد الاولى وقنحها نوع من الدواء هو
 عصارة شجرة تسمى فيلزهديج وكان عوقه للمركب من المرارة والمالوحة كفى الشيحة وقد لا يكون
 كالملاوة والحرافة فى العسل المطبوخ والمرارة والقاهة فى الهند باو المرارة والحرافة
 والتبض فى الباذنجان والفرق بين التبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان
 والعفص ظاهره وباطنه والقاهة الممدودة فى الطعوم هى مثل مافى اللحم والخبر
 وقد يقال اتفه للماطع له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شىء
 بخلاف الرطوبة الامامية الا بالخلية كالحديد وما قبل ان هذا هو الذى يمد فى الطعوم ببطله

٣ ان اللفظ من قبيل
 الكيم وهو ما يمكن
 ان يقدر جسيمه بجزء
 منه اذ كل لفظ مقدر
 بمقطع مقصورا
 وممدودا او بما تركب
 منها ماورد بانه بالعرض
 كالجسيم متن

٢ وهى الطعوم
 واصولها تسعة لان
 الحار يفعل فى اللطيف
 حرافة وفى الكثيف
 مرارة وفى المعتدل
 مالوحة والبارد فى
 اللطيف جوضة وفى
 الكثيف عفوصة
 وفى المعتدل قبضا
 والمعتدل فى اللطيف
 دسومة وفى الكثيف
 حلاوة وفى المعتدل
 قهارة ثم يتركب منها
 انواع لانحصى متن

ما قالوا ان طعم الهند بامر كب من المرارة والتفاهة لامرارة محضه (قال النوع الخامس المشومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعنى المبصرات والمسوعات والموسات والمذوقات والمشومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها عبرة للاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالبصير والسمع او لما يقضى اليه كالبواقى وعن ههنا يقال ابصرت الورد وجرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحرير لالينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورايحته (قال القسم الثاني ٤) اى من الاقسام الاربعة للكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام الحيوان دون النباتات والجماد فلا يتنع ثبوت بعضها لبعض المجرى من الواجب تعالى وغيره على ان القائين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافعال القائز بينهما قد لا يكون الا بعراض بان تكون الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل ذلك وان كان سبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغير العوارض المشخصة (قال فيها الحيوة ٦) سيجى معنى الحيوة في حق الله تعالى واما حيوة المي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لامن جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار الوازم والاثار فقول هي صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيود الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وبقض عنها سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سيجى تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالاً نوعياً والثانى صنفياً والثالث شخصياً ولهذا زيادة تفصيل وتحتيق يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يلىق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتعابرها بالضرورة وكذا تعابرها القوة الغذائية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لانفسها

٥ وهى الروائح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملازمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك متن

٦ وهى في الشاهد قوة تقتضى الحس والحركة اى تكون مبدأ القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتقبض عنها سائر القوى اى القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتعابرها وذى المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان في العضو المفلوج اول ذابل الحيوان نبارها من غير حس وحركة او اعتدالاً متن

وان الغذائية في النبات والحيوان حقيقة واحدة يلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاسدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لما منع من جهة القائل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى اني زيد ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلان تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسماعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٢) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بما يمكن ان يخالفها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يجزأ والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الایسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق انبائه من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سر بيان الروح في العضو لشدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غاية الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيسام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح تماثل الاجزاء وانحاد حقيقة الحيوة لا يقبل لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفه واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفه وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء

٢ اعتدال المزاج
 ووجود البنية والروح
 الحيواني للقطع بما يمكن
 ان يخالفها الله تعالى في
 الجزء وخالفت
 الفلاسفة والمعتزلة
 تعويلا على ما يشاهد
 من زوالها بانتقاض
 البنية وفقد الاعتدال
 والروح ومناسم
 استدل على عدم
 الاشتراط بانها واشترط
 فاما ان يقوم بالجزءين
 حيوة واحدة فيلزم
 قيام العرض باكثر من
 محل واما ان يقوم بكل
 جزء حيوة وح
 فلا اشتراط من الجانبين
 دور ومن جانب
 واحد ترجيح بلا
 مرجح ورد بانه قائم
 بالمجموع على ما سبق
 واوسلم فدور معية
 واوسلم فعدم المرجح
 ثم غاية عدم الاطلاع
 عليه

مشرطاً بقيام حيوة بالآخر من غير عكس لمرجح بوجود في الخارج وان لم يطاع عليه
لا يقال فحيوة تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير
مشرط لاننا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم
اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية (قال واما الموت ٢) فزوال
الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها بما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم
الحيوة بما من شأنه اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدمه ملكة للحيوة
ككافي العمى الطارى بعد البصر لا كطابق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجين
عند استعداده للحيوة موتاً فعلي هذا يكون الموت عدمياً وقيل هو كيفية تضاد الحيوة
فيكون وجودياً وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله
تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج
احترازاً عن القتل وحل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل
اذ لو اراد به التأثير على ماهو الظاهر لكان ذلك تفسيراً للامانة لا للموت وقد يستدل
على كون الموت وجودياً بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقاً ويحاط بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعاً
ولو سلم فالمراد بخلق الموت احدث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام
ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ومنهات) اي من الكيفيات
النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأى المحتجين
من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورة المنتزعة
او الماصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذى هو المدرك او آتته التى بها الادراك وهذا
معنى ما قال في الاشارات ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك على ان المراد يتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمشائها سواء كان المثال
منتزعاً من امر خارج او محصلاً ابتداءً وسواء كان منطبعاً في ذات المدرك او في آتته
والمراد بالشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام
الادراك الى ما يكون بغير آتة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون
باآتة فيكون في محل الحس ككافي الابصار بمحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في
الجوار كادراك الحس المشترك بمحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد
بما يشاهده مجرد الحضور على ماهو معناها اللغوى لا الابصار وادراك عين الشئ
الخارجى على ماهو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك
العقلى تكراراً بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان
ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسى تكراراً بحسب المعنى
حتى كان هناك حضوراً واحداً عند المدرك والآخر عند الآتة وليس كذلك بل

٢ فزوال الحيوة اي
عدمها عما انصف
بها او كيفية تضادها
وكان هذا مراد من
قال انه فعل من الله
تعالى او من الملك
يقتضى زوال حيوة
الجسم من غير حرج
احترازاً عن القتل
على ان الفعل بمعنى
الآثر اذ التاثير امانة
فعلى الاول معنى خلقه
تقديره وخلق اسبابه
متن

٤ الادراك وبيانه في
مباحث المبحث الاول
لاخفاء انا اذا ادركنا
شئاً كان له تميز وظهور
عند العقل وليس ذلك
بوجوده العيني اذ كثيراً
ما يدرك ولا وجود
او يوجد ولا ادراك
بل بوجوده العقلى
وهو المعنى بالصورة
فحقيقة ادراك الشئ
حضوره عند العقل
متن

الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء
 في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا يزول
 امر كان وما ذلك الا تميرا وظهورا لذلك الشيء عند العقل و ليس ذلك بوجوده
 في الخارج اذ كثيرا ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المدومات بل المتعانت وكثيرا
 ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى
 ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو
 المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو
 ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواء والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول
 ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء جعلنا الادراك مصدرا
 بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك
 دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف
 حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريف الادراك بل تعيينا وتخصيصا
 للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته ٧) اشارة الى ما ذكرنا
 من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما
 ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول تكون حقيقته المتمثلة
 عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون
 صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير مفترقة الى الانتراع
 من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما تحقق له
 ولا حقيقة اصلا كادراك المدومات واعتراض على الاول بوجوده احدها انه يقتضى
 ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان
 كثيرا من الصفات مما لا تطوع على اتيها وما هيها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام
 في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه
 سماويه بقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وانها ان حصول الشيء للشيء وحضوره
 عنده يقتضى تغير الشئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت
 عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا الى نهاية فيلزم علوم غير
 متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة وعن
 الاخيرين بان التغير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار
 وحاصله ان ليس هناك الاشي واحده وذلك المجرى المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه
 من حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث
 يعتبر شهودا يكون علما ومرجهه الى ان وجود الشيء اعنى حصوله وحضوره لا يزيد

٧ كادراك النفس
 ذاتها وصفاتها
 فيكون التغير اعتباريا
 وهو كاف كالمعالج
 يعالج نفسه ومثله
 العلم بالعلم فلا يلزم
 وجود ما لا يتناهى
 واما بصورته المنتزعة
 كافي للماديات او غير
 المنتزعة كافي للمجردات
 والمعسومات متي

٢ وهو من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم ٢٢٦٦ من ادراك المعاني العقلية ايضا كالإيمان

عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضات اللامع وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي بما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساد يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته وما هيته وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت ايها الماهية والحقبة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال نازة من ان المعقول من السماء مساو لما هيته وانارة انه نفس ماهيته افضل من المساو وتجاوب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حاضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض بمحل ولا كذلك حصول الحاضر لما حاضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف زائد وهو معلوم لنا بالوجودان وتحقيق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنهه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغاير الحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يبيدوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي صفاتها وعلى انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذى الصورة واصفاتها اجتماع المثليين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبن التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه

والكفر والجود
والبخل اتصاف النفس
بها وانما الكلام في
عكسه فكيف في مثل
حصول السواد
والبياض للجسم ثم
لا يقدح في ذلك ان
المبصر هو هذا
السواد لا يشبهه
والتعقل هو الانسان
لا صورته وانكم
تجمعون الادراك
لأنس او الجسم المشترك
مع ان الحصول في
الجلدية مثلا وان
ر بما يتحقق للحصول
فيها مع عدم الادراك
لعدم التماسك النفس
ثم الصور العينية
وان كانت من حيث
حصولها في العقل
عرضا لم تناف كون
الماهية المعقولة
جوهر بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج
كانت لاقى موضوع
كأنها يكون جزئيا
لقيامها بالنفس الجزئية
وكليسا من حيث
انسابها الى الافراد

ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل (الادراك) ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نفسه العلم وعرض موجود في الاعيان كسائر

الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان
 نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة
 ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد
 وهذا الصوت والانسان فاقول بانه مثال وشيخ من ذلك الموجود لانفسه يكون
 سفطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن
 حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه اوفى آتته ومنها انكم تجعلون المدرك
 المحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في
 الخيال او غيره من الآلات كالطوبى الجليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول
 لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا تجعل ادراك المحسوسات هو الحصول
 في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع
 اعتراض آخر وهو انه لو كان مجردا لخصور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيافي
 الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة
 العقلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون
 جوهر ابل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم
 بالضرورة وايضا جعلتها كلية مع ان كون العرض القاسم بالنفس الجزئية جزئيا
 ضروري وايضا يجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور
 الفرق بينهما والجواب ان المتمتع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهر ا
 وعرضا او كليسا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية
 عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها
 جوهر ا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لاقى موضوع وانما المستحيل
 كون الشيء جوهر ا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
 كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية
 لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من
 كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول
 الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق
 في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
 كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة
 بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة
 نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ريب في ان العلم عرض موجود في الخارج
 لعنى حصوله في النفس حصولا متصلا موجبا للانصاف كسائر صفات النفس والصورة
 ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا

٤ صفات النفس ومن
 حيث انه زائد عليها
 مفهوم ولا تحقق له الا
 الازهان واما المعلوم
 فهو ماله الصورة
 لانفسها الا ان يستأنف
 لها عقل ويطتها
 احكام هي المعقولات
 الثابتة وبهذا
 الاعتبار يصح جعل
 الكلية من عوارض
 المعلوم حقيقة متى

٩ لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك اوصفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والامتعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ﴿٢٢٨﴾ ولزم القول بالصورة

مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس خاصلا لها حصولا متصلا انصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للوجود العيني الذي ربما يكون من الجوهر فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلحقها احكام وعوارض لا يحاذي بها امر في الخارج هي السمة بالعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن الشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بأنه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا قوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعنى ان من لم يقبل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلاثة امور اول كل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شئين احبب بان التقدير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم برد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والامتعات كالمفروضات التي يبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الامتعات لا يقال غاية ما في الباب اثبات الصورة لذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قبل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى

في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متاصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والخلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض

(الصورة)

او على سبيل التقى بان يحكم

ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكأنه مراد ابن هاشم حيث اثبت علما لانه معلوما له

الهيئات وكون
المدرک جزئياً والتخیل
مجرد عن الاول
والتوهم عن الاولين
والتعمل عن الكل
متن

٢ فان ارادته لا يتخالف
سائر العلوم الا باعتبار
المتعلق والمرتبط
فردود بما نجد من
الفرق بين طائفة العلم
التام بالشئ والاحساس
به وان اراد انها
انواع من العلم فلفظي
مبني على اطلاق العلم
على مطلق الادراك
وهو انما يقال لماعدا
الاحساس وقد ينحصر
بالاخير او بادراك
المرک ويسمى ادراك
الجزئي او البسيط
معرفة او بالتصديق
الجازم المطابق الثابت
ويسمى الخالي عن
الجزم ظنا وعن المطابقة
جهلا مرکبا وعن
الثبات اعتقادا وقد
لا يعتبر فيه المطابقة
ايضا ولكون الشك
تردد في الحكم والوهم
ملاحظة للطرف
المرجوح كان عددهما

الصورة لا لعدم المحض فاما ان تكون في الخارج فلا تكون معدوما والكلام فيه اوفق
الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقبل به
احد فلان ليس في الذهن الامر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها
يحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث
قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تنصف به النفس ومن حيث ذاتها وما هيتهما
العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متصل وهذا
يخالف الموجود فان العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج كما مر وبهذا يندفع
اشكال آخر وهو انه صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج
وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتبارات
وغيرها فمبنى مطابقتها ما ذكرناهذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان
العلم بالمتنوعات ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة
في العقل ولا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع التقيضين بل تصور المستحيل انما يكون
على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والخلوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حل صاحب الموافف كلام
ابن هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شئ والمستحيل
ليس بشئ وحينئذ لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذا لمعنى للمعلوم سوى ما يتعلق به
العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الامدى من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق به العلم
بالاشياء (قال المبحث الثاني ٣) الاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرک على هيئات مخصوصة به محسوسة من الابن والوضع ونحو ذلك والتخیل
ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن في طائفة حضوره وغيبته والتوهم
ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود
في المادة والتعمل ادراك للشئ من حيث هو فقط لامن حيث شئ آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدرکه هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
ثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون المدرک جزئياً والتخیل مجرد عن
الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعمل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة
تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن يدرن الاكتشاف بالعوارض
الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية
كلام عرفته في بحث الماهية (قال وعند الشيخ ابى الحسن الاشعري الاحساس بالشئ
علم به ٢) فالابصار علم بالبصرات والسمع علم بالسموعات وهكذا البواقي ورده

من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بنسأوى الطرفين فهو احد الاقسام السابقة متن

الجمهور باننا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب باننا لانسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اول فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان تكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا يتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك اول نوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف والعادة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلبي وادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي وادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاقد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعلم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعلم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن بالحكمة بامتناع التيقض والظن الصرف يقارن بالحكمة بامكان التيقض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر التيقض بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكيم واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اراد به عسر الزوال فر بما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اراد بامتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادئه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اراد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريق الشك حيثذ ممنوع وان اراد بالزوال بحيث يفترق الى تحصيل واكتساب فلا يقين حيثذ بالحكمة النظرية ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكمة اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة اولا ووقوعها وما ذكر الامام وجع من التأخر بين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فهو محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لاحكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكمة بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا (قال والذهول ٣) يشير الى الفرق

٣ من الصورة
الادراكية ان انتهى
الى زوالها بحيث
يفترق الى اكتساب
فسيان والافسوس
والجهل البسيط
عدم ملكة للعلم
والمركب مضاد له
لصدق الحد وقال
المعتزلة مماثل لان
الاختلاف انما هو
بعارض المطابقة
والامطابقة ولان
العلم ينقلب جهلا مع
بقاء ذاته كما اذا اعتقد
قيامه يد طول نهاره
وقد قعد في البعض
والجواب ان العارض
قد يكون لازما فختلف
الذات باختلافه
وانحسار الذات في
الحالين نفس المتازع
متن

بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة
 بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي
 فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب
 اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بمافي الواقع مع الجهل
 بانه جاهل به بخلاف الاعتقاد الجازم للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل
 اجتماعهما لذاتهما وكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل
 الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض
 اما اولافلانتهما لا يختلفان بالمطابقة الواقع ولا مطابقتهم وذلك خارج لان النسبة
 لا تدخل في حقيقة المنسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا
 فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له
 اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان
 المطابقة والامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم
 الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيهه على المنع اي لان العلم ان الاختلاف
 بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولان العلم ان
 الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فادام زيد في الدار فالتجدد علم وحين
 خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم ٧) اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما
 حادث يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحوادث ثلث الاولى ما يكون بالقوة
 المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة
 كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى
 هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب في كتب النظرى والثانية
 العلم الاجبالي كمن علم مسألة ففعل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من
 غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجالية هي مبدأ تفاصيل المركب والثالثة العلم
 التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه متميزا بعضها عن بعض
 ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك اننا نجد
 حالة اجالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على
 الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة
 العلم الاجبالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية
 يستلزم العلم باجزائها لكن اجالا لا تفصيلا واعتراض الامام بان الحاصل في العلم
 الاجبالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للمضائق المختلفة صورة
 واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون
 صوراً متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلًا وغاية التفرقة ان يقال

٧ ينقسم الى قديم
 وحادث ومراتب
 الحوادث ثلث لانه اما
 بالقوة المحضة وهو
 الاستعداد فللا ضروري
 بالحواس وللنظري
 بالضروري واما
 بالفعل اجباليان يكون
 عنده امر بسيط هو مبدأ
 التفاصيل او تفصيلا
 بان يلاحظ الاجزاء
 مفصلة وذلك كما
 اذا نظر الى الصحيفة
 جملة ثم حرفا حرفا
 فالحاصل في الاجبالي
 صورة واحدة
 تطابق الكل لا كل
 واحد وفي التفصيلي
 صور متعددة فيندفع
 ما قال الامام ان
 الصورة الواحدة
 لا تطابق المختلفات
 والمتعددة يكون
 تفصيلا اللهم الا ان
 يراد بالتفصيل
 حصولها مرتبة
 وبالاجال دفعة
 متن

ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعمل اجالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الافراد وفيهم بعضهم من العلم الاجالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بغيره وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تعابر العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قال المبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافي في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مقترا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدى وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه فيمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا فجزوه القاضى وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكيم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو ومن قال لوسم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلوعن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متى

لا قيل لاختلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى وجوز القاضى عكسه تجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لوسم التجانس فلا شك في اختلاف الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلوعن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور متى

مصطلح الفلاسفة ولا يرى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لا يجعل
 الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاكين ما يجوز على الآخر
 والجمهور على ان الضرورى لا يجوز ان يتقلب نظريا والالزم جواز خلو نفس
 المتخلق عنه مع التوجه والاتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك
 من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد لا يحصل لفقد
 شرط او استعدادا لانهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان
 وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالة سلمنا لكن لاخفاء في ان
 الخلو عن الضرورى انما يمنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف
 وذهب امام الحرمين وهو احد قولى القاضى الى انه لا يجوز في ضرورى هو شرط
 لكمال العقل الذى به يستأصل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظر يا لزم كونه
 شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول الاخر للقاضى هو
 الجواز مطلقا اى في كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون
 ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من
 الضروريات لا جواز انقلاب كل على الافراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا في ان
 العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند اى يتوقف
 على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا
 فف وتمسك الجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم
 بوجودهما لان الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع
 اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد ان لا تصور اجتماعهما ولا يجزم بامتناعه فذكر
 بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره
 وان اريد ان لا تصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق
 قلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمتنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد
 والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل
 الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته
 لا يستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين
 بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغنى عن النظر فيه
 منتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظرى
 فن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى
 لا ينتقرا الى النظر اصلا ولا ينتقرا الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر
 والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضرورى منه ما لا يكون
 حصوله بطريق الاستدلال عليه والمنتازع هو انه هل يجوز ان يتنى على علم حاصل

٧ في جواز استناد
 الضرورى الى
 النظرى يشبه ان يكون
 لفظيا متن

الحادث بتعدد المعلوم
قال الشيخ وكثير من
المعتزلة نعم لان التعلق
داخل فيه وقيل لا
لكونه خارجا كما في
القديم فهو فرع
الخلاف في تفسير العلم
وقيل بتعدد ان كان
المعلوم ان نظرين
ثلا يلزم اجتماع
النظرين في علم ورد
يجوز ان يحصل
بنظر كعلمنا بعلم وهو
ضيق وقال القاضي
والامام بتعدد ان كان
المعلوم ان مما يجوز
انفكاك العلم بهما والا
لزم جواز انفكاك الشيء
عن نفسه ورد بان
قديم تارة بعلم وتارة
بعلمين متى

بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦) اتفق القائلون بان العلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد
منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب
بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير
العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز
ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كاعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء
من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني
اصنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز
الخارجي اصنى عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع دليل
من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد
لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظر بين والا
يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير
المؤدى الى وحدته واجيب بمنع لزوم جواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين
بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة وفي
المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه
يتمتع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن الصلح بالآخر والا يلزم
جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتفرد
جواز انفكاكهما واجيب بانه يمكن في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة
وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاعيان وحينئذ لا انفكاك فان قيل
الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع
بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك
بحاله بان يتعلق بهما علما فان قيل نفرض الكلام في المعلومين بجواز انفكاكهما
في العقل كيف ما علمنا قلنا امكان معلومين بهذه الخبيثة نفس المتنازع وقد
يستدل بانه اوجاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض لجاز كونهما مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استثناء الاشياء عن تعدد الصفات
باستناد اثارها الى صفة واحدة وبجواب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا
متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم
بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به
ضرورة وهو العلم بالعلم به وهكذا الى النهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات

و معلوم واحد
تماثلان وقيل ان
أحمد وقته والا
اختلفا ضرورة
اختلف العلوم
باختلاف الوقت
مت

٣ محل العلم هو القلب
بدليل السمع وان جاز
ان يخافه الله تعالى في
اي جوهر شاء الا ان
الظاهر ان ليس المراد
بالقلب هو ذلك العضو
وعند الفلاسفة هو
النفس الناطقة الا انه
في الجزئيات بتوسط
الآلات وسيجيء
لهذا زيادة بيان
مت

٦ العقل السدى هو
مناط التكليف قال
الشيخ هو العلم ببعض
الضروريات وقيل
القوة التي يحصل عند
ذلك بحيث يتمكن بها
من اكتساب النظريات
وهو معنى الغريزة
التي يتبعها العلم
بالضروريات عند
سلامة الآلات والقوة
التي بها يمر بين
الامور الحسنة
والقبيحة مت

معلومه يعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا معلوم غير متناهية وهو ظاهر
بطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به
بوسم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار
قال ثم عند التردد (لاخفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه
ملافا وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم
زيد وعمر و بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته
الاختلاف واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان تماثلين كما لعلم
بباضين او مختلفين كما لعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثليين لم يجتمعا في محل فاذا اُخذ
متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اُخذ وقت المعلوم او اختلف اما عند
اُخذ فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين
لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الآمدى
ان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كما لعلم بقيام زيد الآن وقيامه
غدا ولا يخفى في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه
مخرج عنه واما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا لعلم بمعيد بوقتين هذا والحق
بالمعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند
اختلاف وقت العلم والظاهر انهما حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام
في انهما حينئذ مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣) قد دلت الأدلة السمعية
في الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتبين هو لذلك عقلا
بجواز ان يخافه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو الخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح
التي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة
بجدة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل
كل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني
مشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس (قال المبحث السابع ٦) لاخلاف في ان مناط
تكليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم
سيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم
ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
التي لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل ولا يعلم وهو باطل ولو كان
العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع
الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او تجرئة
انوار او نحو ذلك مع انه عاقل اتقا واغترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان

كالجوهر مع العرض والعلية مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقر بان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غيرية ببعدها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يعبر بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نور يضيء به طريق يتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير متلبس بغيرها الا انه تفسر معرفتها بكنهه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد صورها وهي تعاريف الشهوة كان مقابلها وهي الكراهية تعاريف الغيرة ولهذا قدر بد الانسان ما لا يشتهي كشراب دواء كرهه ببقعه وقد يشتهي ما لا يكرهه كاكل طعام لذيقه يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثير اما يعتقد النفع او يظنه ولا يكرهه مالم يحدث هذا الميل واجب بان لا يجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خبره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل ببعده فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساوى في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطرفين وانما يستبعد عند فرض التساوى وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس بالمتحضر الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد المتدور به من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المنصبة لاحد طرفي المتدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المتدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون

(الامقدورا)

في الارادة وفيها
بمجان البحث الاول
الاشبهان معناها واضح
عند العقل وتساير
للشهوة ولذا قد يربط
الانسان ما لا يشتهي
وبالعكس وجمهور
المعتزلة على انها
اعتقاد النفع او ميل
ببعده وعندنا ليس
ذلك شرطاً لها فضلا
عن ان يكون نفسها
لما ان الهارب من
السبع يسلك احد
الطريقين من غير
اعتقاد نفع او وجود
ميل ببعده وما ذكره
اصحابنا من انها صفة
بها يرجح الفاعل احد
مقدوريه من الفعل
والترك لا يفيد مغايرتها
للاعتقاد والميل ولا
لزوم كون متعلقها
مقدور اليبطل ما
قبل ان متعلق كل من
الارادة والكراهية
قد يكون ارادة
وكراهية متى

لما زعموا ان الواجب موجب ونفطوا ﴿ ٢٣٧ ﴾ لشناعة نفي الارادة عند زعموا انها نوع من العلم

ففسروها بالعلم بما
هو عند العالم كمال
وخبر او يكون الفاعل
علما بما يفعله اذا كان
ذلك العلم سببا
لصدوره عنه غير
مغلوب ولا مكروه ثم
ذكروا ان لها معنى
اخر اعلم هي حالة
ميلانية توجد
للانسان وغيره متى

٣ ارادة الشيء عند
الشيخ نفس كراهة
ضده والالكان مضادا
لها او مما ينافي مجامعها
او مخالفا فيجاء مع
ضدها الذي هو
ارادة الضد وورد بعد
تسليم لزوم احد
الامور لان المخالفين
قد يكونان متلازمين
او ضد بنوا احد
فلولزم جواز اجتماع
كل مع ضد الاخر لزم
جواز اجتماع المتنافين
وعورض بان قد
يراد الشيء ولا يشعر
بضده ثم على تقدير
الشعور لا دليل على
الاستلزام وان حكمه به
القاضي فضلا عن
الاتحاد متى

الامقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة والكرهه وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدرات
العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق
بالارادة وبالكرهه بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهه ولا يلزم
منه كون الشيء الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهه وكراهه الارادة
لا يوجب ارادة المكروه وكراهه المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاه
الانسان شهوته لشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي فقال اشتهي ان
اشتهي وكذا النفرة لاتعلق بالنفرة (قال والفلاسفة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله
تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار والارادة وعلما ان في نفي الارادة عنه تعالى
شناعة واخافا لفعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي
كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير
من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا
لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم
بذلك فيكون مريدا واعتراض بان الارادة والكرهه لو كانتا نوعين من العلم
لاختصتا بذوى العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق
الحيوان فاجابوا بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل
او الترك وهي منفية عن الواجب (قال المبحث الثاني ٣) ذهب الشيخ الاشعري
وتابعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان امام ثلث لها
او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتعابر ين ان استويا في صفات النفس
اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
والشئبية بخلاف الحدوث والتخبر ونحوه فثلاث كالبياضين والافان تنافيا بانفسهما
فضدان كالسواد والبياض والاقحوان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم
فلانهما لو كانتا ضدتين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا
خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين
كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحلو ومع خلافها الذي هو
الريحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد واجب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التعابر يلزم احد الامور الثلاثة سلمنا لكن لان
جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجاز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
اللزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدتين لامر واحد كالثق للعلم والظن فاجتماع كل مع
ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته
الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم
كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير

الشعور بالصد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون
 الشيء نفس الشيء بشرط واختلاف القائلون بالتفسير في الاستلزام فذهب القاضي
 والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مشعورا
 مكرها بل مراد ازم ارادة الضدين وهو مع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
 متضادتان واجيب بمنع المقدمين لجواز ان لا يتعلق بالصد كراهة ولا ارادة ككثير
 من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على
 السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان
 كراهة الشيء مستلزما لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان
 ان يكون كل منهما مكرها لكونه ضد المراد واما لكونه ضدا لمكروه ولا يحصى
 الا بتغير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد واذ اجاز ذلك فنجوز ارادة
 كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجوز
 ان يكون كل منهما مكرها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى
 لو دفع بانكم تجملون متعلق الارادة مقارنة لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان
 كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الامقدورا
 لم يرد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل
 التخي دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القوة
 يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاوله افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد
 يقال لصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر
 فقوله في آخر اشعار بوجود التغير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي
 التغير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر
 من حيث انه جسم بفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا
 فعند التحقيق التأثر للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق
 وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد
 وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فلما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهي
 الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الانار والافعال هي القوة الحيوانية
 المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور لكن على نهج
 واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لانار وافعال
 مختلفة لا على سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ اثر على
 نهج واحد بدون القصد والشعور وهي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض
 على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادئ القريبة للافعال واما ان لكل منها اول بعضها
 مبادئ من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد ينازع

للقصد اولا وكل منهما
 اما مختلفة الانار اولا
 فالاولى القوة الحيوانية
 والثانية الفلكية
 والثالثة النباتية
 والرابعة العنصرية
 وليس الكلام في
 الصور النوعية
 والنفوس لانها من
 قبيل الجواهر والمعتبر
 في كون القوة قدرة
 اما مقارنة القصد او
 اختلاف الانار ولهذا
 قيل صفة توتر وفق
 الارادة او يكون
 مبدأ لافعال مختلفة
 فالمشتملة عليهما قدرة
 اتفاقا كقوة الحيوانية
 والحالية عنهما ليست
 بشدة اتفاقا كقوى
 العنصرية والمشتملة
 على احدهما فقط
 مختلف فيها كقوى
 الفلكية والنباتية
 والمراد استعداد
 التأثر ليشمل القدرة
 الحادثة على رأينا
 ولهذا قيل صفة بها
 يتمكن من الفعل والترك
 من

(في اثبات)

في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة لمقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسير بمقارنتها للقصد والاختلاف والقوة العنصرية لانكون قدرة بشئ من التفسير بل خلوها عن الامر بن والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر في التفسير بين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشئ فلا تدخل في شئ من التعريفين فلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور عن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيحى لشاء الله تعالى وبهذا يتدفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او بنى قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهه ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعدة والبطش وحركتي الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتأثير والامتناع في ان لا يؤثر بالفعل لما منع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول يقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبيوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد 6) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل بمجرد نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعدة لالعلم بتأني الفعل من بعض الوجودين وتعمده على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الان يقال الفعل يتأني منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويتأني من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأني من المنوع وهو بماله في ذاته وصفاته واتما التعريف في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان التأم كذلك وائس بقادر الان يقال اليوم أفتم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو وانارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قاله القدرة بعض القائلين وان فسر

٦ بها ويكونها صفة
غير المزاج وسلامة
البنية توجد في بعض
الذوات دون البعض
وعلى بعض الافعال
دون البعض متن

القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه الخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتحدد الامثال كالعلم والميل والتمني ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثاني بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان المتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحال عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها لو لم تعلق الاحال الفعل لزم إيجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني باننا لا نشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كما يمان الكافر دون خلق الاجسام

بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فاقا ما يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن العتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من انتميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزبد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فابن الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الرجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت الممكنة والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرآة وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجيح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثاني ٧) اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاءها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمته حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقص بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتحدد الامثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممنوع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من المتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقص بالقدرة القديمة انه ان اراد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه

وعن الثالث يمنع تماثل القدرتين

(معدوما)

معدوما وغير واقع فمنوع لكنه لا ينافي المقدورية فاما كان الحصول من القادر وان
 اريد امتناعه في زمان عدده وكونه عبر واقع فمنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدده
 الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه تمتع مع القعود وبشرطه
 لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتجت المعتزلة
 بوجوده الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحاط وجوده وحدونه لزم محالات (١)
 ايجاد الموجود وتحويل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف لان
 التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطالب حصول الحاصل
 فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة تكليف مالا يطابق
 وهو باطل بالانفاق لان القائل يجوز له قبل وقوعه فضلا عن عومه (٣) كون جميع
 الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل
 المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينافون في كونها صفة زائدة على الذات
 ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة
 بالفعل ايجادها هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا اليجاد واما
 بهذا اليجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به
 ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جازا صدور عن المكلف مقدورا له
 في الجملة كايان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا
 وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو
 او صده متعلق القدرة وههنا قد تعلق القدرة بترك الايمان بخلاف خلق الاجسام
 ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث يمنع الملازمة وانما يتم
 لو كانت القدرة القديمة والحادثة مماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون
 الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي انما هو نفس
 القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادا فلا يلزم من كون تعلق
 القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حل ما قال الامدى ان
 القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال
 الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد
 عليه اعتراض الموافق بان فيه التزام ما التزمه المعلل مع بيان سببه في القدرة القديمة
 فليحيز في الحادثة ايضا بسبب آخر وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه يمكن فيما لا يزال
 في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلولم تمت المقارنة لزم
 كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى
 الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة
 لا بالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان
 ايجادها للمقدور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجادها له فان هذا مقارن بلا نزاع

٢٤٢ ﴿٢٤٢﴾ بمقدورين وان لم يكونا ضد

وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد القدرة وانفقوا على انها تتعلق بالمتنات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البديل وتردد ابوهاشم فجوز نارة تعلق كل من القلبية والعضوية بتعلقاتها دون متعلقات الأخرى ونارة لتعلقها من غير تأثير في متعلقات الأخرى ونارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال بطريق الإيجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعده وتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على

حادثي حق القديم ايضا (قالو يتفرع على كون القدرة مع الفعل ان المنوع ٦) اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدتين او مثلين او مختلفين فان ما مجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما مجده عند صدور الآخر واعتراض باه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قل الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما بمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان المنوع قادر والمنع لا ينفى القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدما كالتفاهة والشرط وقوع المقدور او وجوده باضدله كالتفاهة كالمحرك او مولدا للضد كالتفاهة كالمحرك السفلية المضادة للمركبة العلوية واستدلوا بانا تفرق بالضرورة بين المقيد المنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز و بان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا طأ الى جري العادة بخلق القدرة في القيد بارتفاع القيد بخلاف زمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك وعن الثاني يمنع عدم التغير في الصفة واتفتت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتنات ثلاث لكن على مرور الاوقات اذ يتغير وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البديل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابوهاشم فنارة ان كلامنا القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الأخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتقادات والقائمة بالجوارح على العكس ونارة ان كلامناهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمنع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس ونارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح ونارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله ونارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محلها خاصة والتعلق بجميع افعال محلها والآخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة

احد الوجهين فهي مع الفعل ولا يتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات متن (القوة)

العجز ضد القدرة لعدم ملكة * ٢٤٣ * كما هو رأي ابي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والمنوع مع اشتراكهما

في عدم القدرة وله ان يمنع ذلك في المنوع او يحصل الفرق ان من شأنه القدرة بخلاف الزمن و يتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الوجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لاعتن القدرة و يبطله القطع بان عجز المتحدن انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللفظة من

٦ اذ قد يصدر عن التام بعض الافعال ويمتنع الاكثر من

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبته الى الطرفين لاتكون على السوية

من

القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعها وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلاخفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المختصة لهذا غير الشرائط المختصة لذلك الا ان الشيخ لما نقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى اليجاد فسرنا التأثير والمبدأية بما يعكس الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما ومعها عادة مقارنته وبدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث ٢) المجهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة لا قطع بان في الزمن معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة القدرة وليس في الزمن صفة منصفة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الا شعري من انه انما يتعلق بالوجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فجوز الزمن يكون عن القعود الموجود لاعتن القيام المعدوم ولاخفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يعم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدن لمعارضته القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لاعتن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدما يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لاعتن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالوجود دون المعدوم خلاف العرف واللفظة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال (قال وفي تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لاخفاء في جواز بعض الافعال عن التام وامتناع الاكثر واختلافها فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدوره وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب للمعتزلة في القدرة تفرعات وتفاصيل لان طول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكيرو روية فقير الراشح من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراشح الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبتته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالتجمل اذا حاول الكرم وكالكرم اذا قصد بالعباء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على

٩ الآذة والالم وهما
 يديهان وقد يفسران
 بادراك الملايم والمنافى
 من حيث هما كذلك
 فهما نوعان من
 الادراك اعتبر فيهما
 اضافة يختلف بالقياس
 الى المدرك واصابة
 لذات الملايم والمنافى
 لاصورتها والحق
 انما نجد حالة هي اللذة
 ونعلم ان ثمة ادراكا
 للملايم واما انها نفسه
 او امر حاصل به وهل
 يحصل بغيره ففيه
 تردد وقد يفسر
 بالخروج عن الحالة
 الغير الطبيعية وبطله
 الاتذاذ باصابة مال
 او مطالعة جمال من
 غير طلب وشوق متن

السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في البحر يدان القدرة
 تضاد الخلق لتضاد احكامهما (قال ومنها ٩) اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم
 وتصورهما يديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا لى تعيين المسمى وتلخيصه
 فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو منافى
 والملايم للشيء كماله الخاص اعنى الامر اللايق كالتكيف بالخلاوة للذائفة وتعقل الاشياء
 على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالخبيثة لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه
 فادراكه لامن جهة الملايمة لا يكون لذة كالصفر اوى لا يلتذ بالحلوى والمراد بالادراك
 الوصول الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تحصيل اللذبة غير اللذة ولذا كان
 الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
 هو وكذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو
 كذلك فذكر مع الادراك التيل اعنى الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون
 بمحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بمحصول ذاته واللذة لا تتم بمحصول ما يساوى
 اللذبة بل انما يتم بمحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذبة فقط
 بل هي ادراك حصول اللذبة للتذو ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان
 حصول ما يناسب الشيء و يلبق به من حيث اقتضاه برأه مالم ذلك الشيء من القوة الى
 الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كاليته وخيرته بالقياس الى المدرك
 لاقى نفس الامر لانه قد يمتد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكن فيه وقد
 لا يعتد بهما فيما تحققتا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لم يزيد دون
 عمرو وبالعكس فنكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملايم
 او منافى يختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافى من حيث
 هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الخبيثة يتدفع ما يقال ان المريض قد يلتذ
 بالخلاوة مع انها لا تلايم بل يضره و يتفر عن الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر
 الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غيبتان عن التعريف انا نجد من انفسنا
 حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك
 الملايم ام غيره و بتقدير المسايرة هل هي معلولة له ام لا و بتقدير المعلولية هل يمكن
 حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى ولا هو
 كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع
 ان هناك ادراكا امر غير طبيعى وستنكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة
 عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية و به صرح جالينوس
 في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع
 لدغضة المنى واوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الالم

وحالة غير طبيعية كإفي مصادفة مال ومطالعة جال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل
 ولاعلى الاجمال بان لم يحطر ذلك بباله قط لاجزئيا ولاكليا وكذا في ادراك الذائقة
 الخلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبديل من غير لذة كإفي حصول الصحة على التدريج
 وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق
 الى ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما
 بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الابدراك والادراك الحسى خصوصا
 الحسى لا يحصل الا بالانفعال عن الصندو لذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل
 الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا ألم وبالجملة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبديل
 الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسها ولاخفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها
 بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسى والعقلى حسب الادراك ٣)
 فانه ينقسم اليهما فينحصر فيهما عند ادراك باب البحث اما الحسى فظاهر كتكيف العضو
 الذائقي بالخلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شئ يرجوه الى
 غير ذلك واما العقلى فلان للجوهر العاقل ايضا كالا وهو ان يمثل فيه ما يتقبله من
 الواجب تعالى بقدر الاستطاعة ثم ما يتقبله من صور معلولاته المترتبة اعنى الوجود
 كانه تمثلا مطابقا خاليا عن شوايب الضنون والاهوام بحيث يصير عقلا مستفادا على
 الاطلاق ولاشك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانهم يدرك لهذا الكمال والحصول
 هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هى اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له
 ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية
 اكثر كية واقوى كية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد
 لا يتناهى واما الثانى فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق
 بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة
 لهما وبسبب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقده الكمالات واما ان العالم قد لا يتذ
 بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فامله لانتفاء بعض الشروط والقبود المعتبرة في كون
 الادراك لذة او الما فان قيل الحسى من اللذة والالم ينبغى ان يمد في الكيفيات المحسوسة
 دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التى يلتذ بها او يتألم كاخلاوة
 والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التى هى من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس
 الظاهرة الى ادراكها (قال والحسى من الالم سيمى الحسى بسمى وجعا ٢) لا شك ان لفظ
 اللذة او الالم بحسب اللفظ انما هو الحسى دون العقلى واما بحسب العرف فالظاهر انه
 بحسب الاشتراك المعنوى حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد
 الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل
 بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لانها وانما المنافي هوية الحرارة

٣ والعقلى اقوى
 لان المعقولات اكثر
 وادراك العقلى اكل
 وكلاهما من الكيفيات
 النفسانية لان المحسوس
 فى الحسى هو ما يلتذ
 به او يتألم لانفس اللذة
 والالم متن

٢ وحصر ابن سينا
 سيده في تفرق الاتصال
 وسوء المزاج المختلف
 الحار او البارد لان
 الرطب واليباس
 انفعالان نعم قد يولم
 اليباس بالعرض
 لاستتباعه لشدة
 التقبيض تفرق
 الاتصال بخلاف
 الرطب فان ما يستعقبه
 من التمديد انما هو
 بالمادة بخلاف المتفق
 اعنى ما استقر في جوهر
 العضو وابطل
 المقاومة وصار في حكم
 المزاج الاصلى وذلك
 لان شرط انفصال
 الخاصة عن المحسوس
 المخالفة فى الكيف
 متن

الغريبة وبليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما
الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه بالحسي على ما صرح به
البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما الحسي
يسمى وجعا وانفقت كلمة الاطباء على ان كلاما من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف
يقع سببا للوجع في الجملة وان لاسبب لهواهما اما بحكم الاستقرار واما بالاستدلال وان كان
ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأني الافرغ
على ما يجب فالنتافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج والهيئة
وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلامهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض
وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون
سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس
وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون
سببا بواسطة الى هذا مال الامام الرازي وجع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب
احتجاجات واعتراضات عرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون
واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون
مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانهم ان اريد انهما ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل يجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى
من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال
كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال والافعال لا يكون الاعن
فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصریح ابن سينا في مواضع من كتبه
بل اطباق القوم على انها من الكيفيات المحسوسة بل اوائل المموسات فمعد خروجها
عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المانم ذكر ابن
سينا ان سوء المزاج اليابس قديكون هو لما بالعرض لانه قديتبعه لشدة التقيض تفرق
الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمدد اللازم
لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في رطوبة التي
مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج
المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصل في عدم
الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة
وصار في حكم المزاج الاصل في انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا

المنافات انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب ليحقق ادراك كغيبية منافية لكيفية العضو فيحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها من ذات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها تؤدى الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلابة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذلك الا ليكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المسخيم في الشتاء يشمر بدهن عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذ به ويستمايه ثم اذا استعمل ماء حار اتأذى به ثم بعد ذلك يستلذ به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولاً لا يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمناقته ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غيره مشهور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرة يكون مدركاً ثم يستمر ادراكه مادام مختلفاً (قال واعراض الامام ٢) اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سبباً للوجع فيها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدمياً ولو سلم فللمحالة يلزمه كون هيئة العضو قارة كاله اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجوداً بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوماً ليمتنع كونه علة الوجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المدد الى الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجود لا المؤثر الوجودي ولا امتناع في ان يكون التفرق عدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجود كسوء المزاج ومنها انه لو كان سبباً للوجع لكان الانسان دائماً في الوجود لانه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحمل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحمل انما يكون بالانفصال عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم او لا يحس تالمه سيما وقد صار ما لوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيراً لكن جعلتها كثيرة جداً ولو كان التفرق حين ما كان ما لوفا غيره ولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سبباً بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعاً في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ر بما يحصل سوء المزاج وجوا بهما انا لانعنى يكون تفرق الاتصال سبباً للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجود عنه اصلاً بل نعنى ان القدر المحسوس من التفرق فاذا كان في عضو خاص من النفقات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمراً ما لوفا وبشرط ان يدرك من جهة كونه

٢ الرازي بان التفرق عدمي وبان في دوام الاغتذاء والتحمل تفرقاً كثيراً في الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتأخر عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان المتع سببية المعدوم دون عدمي خصوصاً في المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو خاص مع الشعور والنفات النفس من غير الق واستمراره ولقد ادرك من جهة كونه منافياً فهو مولم ولو بواسطة استنباعه فقد ان هيئة العضو كاله اللايق وحينئذ لا اشكال

٧ الصحة والمرض اما الصحة فعرّفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعني ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها ﴿٢٤٨﴾ لا يهاو رأي البعض من تخصيصها

بالراسخة على ما قال
في الشفاء ملكة في
الجسم الحيواني
تصدر عنه لاجلها
الافعال غير فارقة
وقدم الملكة لانها
اشرف واغلب
والتفق على كونها
صحة وفيما زعم الامام
من شمولها صحة
النبات ذهول عن
معنى الملكة والحالة
واما تخصيصها
بالانسان فبما يقال انها
هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر
عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فبالنظر
الى انها المبحوث عنها
في الطب والمراد
بالصحة والسلامة المعنى
اللفوي بدليل الاستناد
الى الافعال فلا دور
والدلالة بكلمتي عن
ومن على مبدئية كل
من الحال والمحل مبنية
على ان الاول فاعلى
والثاني مادي او الاول
الى والثاني فاعلى و

اما المرض فجملة نارة ملكة او حالة مضادة للصحة ونارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال (المجذب)
الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للإففة في الافعال وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية

٦ النفسانية وقد يذكر
عند تعداد انواعها
ما يدل على ان كليهما
او المرض خاصة من
قبيل المحسوسات
او غير الكيفيات
وهو تسامح بين

الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف
الشفاء تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراضخ وغير الراضخ من مطلق الكيفية
او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره
في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على
النجري الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها
تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر
عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه
للموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى
والموضوع قابل والمعنى كفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة
فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر
لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا تصدر
عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والتارية علة لكون النار
مسخنة فالمراد ان الصحة علة لاصبورة البدن مصدر الفعل السالم وهذا المعنى واضح
في عبارة القانون في التعريف الثاني ووضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح
في التعليل من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام
انما اورد على العبارة الاولى فاذا ذكر في المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها
الافعال عن الموضوع لهما سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ايس على ما ينبغي
واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال عن الموضوع لهما غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة فهو عدم است اعنى من حيث هو سوء مزاج او الم وهذا مشعر بان
بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث
هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما محاز في الاخر
والا فلاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو
العرف الخاض على ما مر او تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العاسمي لان
الشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كلزوجية

والفردية لا بحسب التحقيق بلزوم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهورى قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودى كالصحة ولاخفاً في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلوا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولاشئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية القريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمي حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان يفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى محل بالافعال وليس شئ منها داخلاً تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان يفعل ولم يتعرض للانسداد وكأنه بحمله من الوضع او ان يفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلاً واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضداً لها هذا حاصل تقرير الامام لاما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما عن المحسوسة او الوضع او عدم التركيب فانه اختصار محل او العذر بانه لم يعتديا في المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب امام تدار محل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بياناً للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقياً ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتقسيم باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات (قال ثم المعتبر) قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حانة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعالم والقدرة والحياة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حاله لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فانه جالينوس كاللناقيين والمشايخ والاطفال ومن يصدق بعضها آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان تراعى في حال ماله وسط وماليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر

في المرض ان كان
عدم سلامة جميع
الافعال لم يثبت
الواسطة وان كان
آفة الجميع يثبت متن

منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجار ان لا يكون معتدل المزاج سوى
 التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان
 لا يكون ايس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما ثبوت احدهما دون الآخر او لانهما جعلا
 فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما
 لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شئ
 من الافعال ما أوفى ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع
 الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية
 والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
 العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر
 وعلى هذا يكون الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مشعر
 باننا على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبهه ان يكون النزاع لفظيا فن نفى
 الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد
 وفي الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك
 ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض
 كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر باننا على
 الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا تثبت الحالة الثالثة الا ان يحذوا
 الصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة
 جميع الافعال لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل
 عضو لتخرج صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت لتخرج صحة
 من بعض شتاء و يمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالتها لتخرج صحة المشايخ
 والاطفال والناقهين (قال ومنها الفرحة ٧) قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات
 تحدث فيها لما برسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية
 تبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى اللذ والغم وهو ما يتبعها
 حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
 الى الخارج طلبا للانتقام والفرح وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هر با من
 المؤذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا
 قليلا والهجم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه
 خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فاليهما غلب على الفكر تحركت
 النفس الى جهته فلخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه
 جهاد فكري والمجمل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالركب

٧ والغم والغضب
 والخوف والحزن
 واللهم ونحو ذلك
 ولا يبحث فيهما من

من فرغ وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخضر بباله انه ليس فيه كثير
مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى مالكل من الخواص والوازم والاغاليها
واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامع فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط
القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات
المختصة بالكيمات ٣) هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل بالاستقامة
والانحناء للحط والتعير والتقيب للسطح وكذا الزاوية على ماسياتي اولادكم المنفصل
كالزوجية والفردية لعدد حتى ان اوصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار
ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكيمات الخلقية التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى الشكل
وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حداى نهاية
بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد او حدود اى نهايات كافي نصف الدائرة
والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لاخفاء
في ان جزئه الاخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قبل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون
الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاتنفي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم
الثاني ان الكلام افي الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكيمات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تنهاى مع انهم لم يمتدوا بها ولم يعدوها
من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع للون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض
الخلق لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما تنفقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما نقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعى
والرياضى والالهى والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث عنها في قسم
الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلق وهذا لا يتانى
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقية مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة
(قال وبعضهم ٦) الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من
احاطة الحد والحدود بالجسم لانفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما ينزه
من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح محيطه خط

٣ اعنى التي لا يتصور
عروضها لشئ
الابواسطة الكمية
المتصلة كالاستقامة
والانحناء وكالتعير
والتقيب والزاوية
او المنفصلة كالزوجية
والفردية وقد يعد
منها الخلقية اعنى
مجموع الشكل واللون
باعتبار ان الشكل
يختص بالكم لكونه
هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم
وكذا اللون فمن
يخصه بالسطح واعتد
بهذا المركب خاصة
بما فيه من وحدة
بجسها يتصف
الشخص بالحسن
والقبح متن

٦ على ان الشكل
من الوضع متن

(في وسطه)

في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير
 الثالث بانه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى المشكل واما
 حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتاثير والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح
 المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى
 بعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبل الوضع على ما زعم ثابت بن قره ومال اليه
 الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه
 ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه
 حدا حقيقه واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية
 واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليق لانه بالذات معروض الحدود السطحية كان
 السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليق بالذكر دون الخط والسطح لانه
 الذي يمكن تحياله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة
 المدا والحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح
 والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه
 زدد (قال والزاوية من الكم) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها
 قابلة للقسمه بالذات ففسروها بسطح محيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان
 يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينهي الى نقطة ولاخفاء في ان هذا صادق على
 غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس زاوية فرادهم انها ما يلي تلك
 النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المتحدب الى موضع الانحداب من
 السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب باننا لانم ان قبولها القسمة
 بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعدنا ما ينبغي كونها من الكم
 وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة
 في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة
 او منفرجة وكل منهما تبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلا لقاء الخطين على استقامة
 بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلنأديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن
 زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
 من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة
 بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الاخر لاينا في ذلك وايضا لاشك ان الزاوية
 جنس قريب للثلاثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الاخر يان منه والمحققون
 على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى
 الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها
 سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبني على انهم يريدون بالزاوية

٧ لقبولها القسمة
 ففسرت بسطح احاط
 به خطان يلتقيان
 على نقطة من غير ان
 يتحدوا والمراد انها
 ما يلي تلك النقطة من
 السطح على ما صرح
 به من قال هي
 المتحدب من ذلك
 السطح ورد بان يجوز
 ان يكون قبولها
 القسمة لالذاتها كيف
 وقد اتفق فيها لازم
 الكم وهو عدم
 البطلان بالتضعيف
 ولذا فسرت بهيئة
 احاطة الخطين بالسطح
 عند الملتقى من

٤ وهى استعداد شديد على ان يفعل كالمراضية واللين ويسمى **اللا قوة** او على ان يقاوم ولا يفعل

كالصاحبة والصلابة
و يسمى القوة فالشرك
كيفية بها يترجح القابل
في احد جانبي قبوله
قبل او على ان يفعل
كالصراعة فالشرك
استعداد جسماني
كامل نحو امر من
خارج ورد بوجهين
الاول ان المصارعة
مثلا يتعلق بعلم الصناعة
وقدرة على الافعال
وهما من الكيفيات
النفسانية وصلابة
في الاعضاء وهى
راجعة الى الاول
الثاني ان الحرارة قوة
شديدة على الاحراق
مع انها من المحسوسات
ومباها على كون
الاقسام الاربعة
للكيف متباينة بالذات
متن
٥ وهو الكون في
الخير وسلوكه على
طريقين الاول للتكلمين
وهو بحثان البحث
الاول الكون وجوده
ضروري وانواعه
اربعة لان حصول
الجوهر في الخير ان
اعتبر بالنسبة الى
جوهر اخر فان امكن
تخلل ثاثة بينهما

فافتراق على تفاوت اقسامه في القرب والبعد والافتتاح ومن اسمائه المجاورة والمماسية على الاقرب متن (وان)

اذكل من الجوهرين اجتماع يقوم به ٢٥٥ وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز

فيسكون اوفي آخر
فحركة فالسكون
حصول ثان في حيز
اول والحركة حصول
اول في حيز ثان متن

وان انكر ووجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الافتراق والافتراق واعتبر امكان تحلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق
الجوهر بن تحلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
مسبوقا بمحصله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز
فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان
واولية الحيز في السكون قد لا يكون تقيفا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك
في آن اقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية
الحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا
انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني
على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة
اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه
ثم الاجتماع لا يتصور الاعلى وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة
في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها
المماسية ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ
والمعتدلة من ان المماسية غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقبيها وظاهر
عبارة الواقف يشعربان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قريبا وبعد
متفاوت ومجاورة (قال وقيامه بو احد ٤) قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين
عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فثني ذلك بان لكل من الجوهرين
اجتماعا يقوم به مقابرا بالشخص للاجتماع القائم بالآخر (قال واما الحصول ٦)
لاخفاء في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
فاما ان يكون مسبوقا بمحصله في ذلك الحيز او في حيز اخر ليس بمحاصر لجواز ان
لا يكون مسبوقا بمحصله اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر
في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر افراد اولم يخلق معه جوهر اخر فكونه
في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي
وابوهاشم بانه سكون لكونه مما تلا الحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالافتراق
واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ما قال الاستاذ انه
سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصله اخر في ذلك الحيز وعلى هذا
لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بمحصله في حيز

٦ اول الحدوث فليس
بحركة ولا سكون فلا
حصرو وقال القاضي
وابوهاشم بل سكون
لانه مماثل للحصول
الثاني ويلزم كون
الحركة بمجموع سكنات
لان الكون الاول
ايضا في الحيز الثاني
سكون والترنم ذلك
حتى قيل بان كل حركة
سكون ولا عكس
والتضاد انما هو بين
السكون في الحيز
والحركة منه لا اليه
فانها عينه واعترض
بانه لو صح ذلك لزم
ان يكون في الحيز الثاني
الحصول الثاني حركة
كلاول والقول بان
عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز
معتبر في الحركة لا يدفع
الالزام بين

آخر فحركة والافسكون و يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه
 حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
 فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والافسكون
 او يقال انه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والافسكون فيدخل في السكون
 الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكون المتلاحقة في الاحيان المتلاحقة اعني
 الاكون التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه
 لا يلزم من عدم اعتبار الليث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول
 في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان
 الكون الاول في الحيز الثاني يماثل الكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول
 ويكون هذا الزمان يقول تماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا
 في الحيز الثاني فالترجم القاضى ذلك وذهب الى ان السكون الاول في الحيز
 الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها
 دخول في حيز وايس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قبل الحركة ضد السكون
 فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا
 بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلانفاير فضلا
 عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو يماثل الكون الثاني الذي هو سكون
 بالانفاير واعترض الامدى بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا
 للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسية كيف
 والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان تماثلا
 للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا فائلا به فان اجيب بان عدم المسبوقية
 بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا
 فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول
 الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول تماثل الحصولين وان كون
 الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم
 المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان
 الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءا
 للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايها
 العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم
 ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون
 حينئذ حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قبل هذا واراد على التقدير الآخر
 ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا

ان للمحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستمرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي
الحصول بعد الحصول في حيز ٢٥٧ آخر وان اريد ما هو الممتد من المبدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة

في الاحياز المتتالية
ثم ان جعل السكون
اسما للحصول من غير
اشتراطات فالحركة
سكون او مجموع
سكنات وان اشترط
فلا وحينئذ فالسكون
هو الحصول الثاني
او مجموع الحصولين
فيه تردد ثم الحق ان
حقيقة الكون في
الاربعة واحد وانما
التمايز بالحيثيات حتى
ان الواحد بالشخص
ربما يكون اجتماعا
وافترقا وحركة
وسكونا باعتبارات
مختلفة ومن اطلق
القول بتضاد الاكوان
اراد ان الاكوان
المتبرزة في الوجود
يتمتع اجتماعها لان
الكونين بوجوب
تخصيص الجوهر
بمجر واحد فتماثلان
او بمجرين فيتضادان
ضرورة امتناع
حصول الجوهر في
ان واحد في حيزين
وايا ما كان فلا يجتمعان

الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك
الحيز اول ما يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع
الحصولين في الحيزين على ما يفسح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول
في الحيز الثاني القيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى
الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الامدي
حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز
الثاني جزءا من الحركة كالاول (قال والحقيق ٢) سيجي في طريق الفلاسفة انه
قد يراد بالحركة كون المترك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن
على خلاف ما قبله وما بعده قد يراد بهذا الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى
والتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر
وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز
السابق حروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير
ان يعتبر في سماء اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى
الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا
ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن
الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو
الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين
كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع
الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المبرزة حيثيات وعوارض تختلف
باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص
فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافترقا بالنسبة الى آخر
وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة
وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين
كالفاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان
المتبرزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم
احببوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بمجر واحد فهما متماثلان
فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلاهما يسد مسد الاخر
في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بمجر آخر فيتضادان

(٣٣) (ل)
والا فلا يخفى في اجتماعها كما في الجوهر المحضوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة

ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن واحد في حيزين فان قيل اليس
الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي
مماساته لها فان منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم
التجزى فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من
يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا افاقا لئلا يتضاد الاكوان لا يجعلون المماسه منها
بل امر اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما
انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم
المستقر المتبدل بمحاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالخبر المستقر
على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق
ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول
بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء
عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الخبر فتكون الباطنة
ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخره على الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة
واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه
بان يتحرك البعض عليه آخذا من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف
اخرج المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به
ولا حركة بدون مفارقة الخبر واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني
بانه حصل في حيزه هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى
للمحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها
واجيب بان حيزه البعد المفقور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الخبر
الثاني انما يكون حركة اذا كان يزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات
انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة التمييز بان يزول من محاذاة الى محاذاة فظهر
ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعنى البعد
المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفي
الثاني الى الخلاف في ان الخبر هو البعد المفقور الذى يفارقه المستقر بتحرك الجواهر
المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة
من انه السطح الباطن من الحاوى وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة
على ان يكون مفارقة الخبر وتبدل المحاذيات من جهة التمييز البتة ام يحصل بان يزول
الخبر عنه وعن محاذاته وعلى الاول تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين
مختلفتين وعلى الثاني لا تمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمينه والبعض يسره
على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد غيره التكبير عليه حقا فان العقل

٦ الحق ان الباطن
من اجزاء الجسم
المتحرك متحرك
والمستقر على الارض
او الواقف في الجو
عند تبدل الماء والهواء
عليه ساكن لا طباق
العقل والعرف على
ذلك والخلاف في
الاول عائد الى الخلاف
في حيز الجزء الباطن
وفي الثاني الى الخلاف
في ان الخبر هو البعد
المفقور او الباطن
من الحاوى وان
الحركة هل يحصل
بزوال الخبر عن
التمييز حتى يمكن
اختلاف جهتي
الحركة الواحدة
في حالة واحدة ام
لا بد ان يكون يزوال
التمييز عن حيزه حتى
يتمتع ذلك وليس مراد
المخالف اني اجعل
لفظ الخبر او الحركة
اسما لهذا المعنى بل
ان حقيقة ما وضع
الاسم في الاصل بازائه
هو هذا فلا يكون
زواجا في التسمية متن

وهو بحث المبحث الاول الابن حقيقي ان لم يفضل الخير على الشيء ككون الماء في الكوز والافغير حقيقي ككون
زيد في الدار اوفي البلد اوفي العالم ويكون جنسيا ونوعيا وشخصيا ككون الشيء في المكان اوفي الهواء اوفي
هذه الدار وبقبل التضاد كقولك ٢٥٩ واسفل والاشتداد كالاتم فوقية المبحث الثاني قيل الحركة الخروج

من القوة الى الفعل
على التدرج اويسيرا
يسيرا اولادفعة
ومبناه على ان تصور
هذه المعاني التي
حاصلها الاتصال
الغير القار يدبهي
لا يتوقف على تصور
الزمان الموقوف
على تصور الحركة
ليلزم الدور وقيل
كالم اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة
واريد بالكمال حصول
المالم يكن واحترز
بالاول عن الوصول
فانه يحصل ثانيا
والتوجه اولا ونبه
بقيد القوة على انه
لا يد لمعلق الحركة
من مطلوب يتوجه
اليه وان بقي شيء منه
بالقوة ولقيد الجبسية
على ان كون الحركة
كالا للمحرك انما هو
في الوصول الذي له
بالقوة فخرج كالاته
التي ليست كذلك

جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون
الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان
ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الخير او الحركة انه هذا او ذلك ليس اصطلاحا
منهم على ان يجعله اسما لذلك والاما كان جعله من المسائل العلمية والاستدلال
عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الخير او الحركة وما برادفه
من جميع اللغات بازانها واثبات ذاتيا انها بعد تصورها لا بالحقيقة حتى يحكم بان هذا
في خير وذلك في خير آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن (قال الطريق الثاني للفلاسفة ٣)
والمبحث الاول منه غني عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر
الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدرج اويسيرا اولا دفعة وبنى
ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان
المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى
الحصول دفعة ان يكون في آن وهو ظرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
التعريف دوريا ففسرها بانها كالم اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال
ههنا حصول المالم يكن حاصل ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم
فيكون حصولها كالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما كالا لان فالتوجه مقدم على الوصول فهو كالم اول والوصول كالم
كان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التاودي الى
الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهها اليه ومن
ان يبقى من ذلك التوجه مادام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فتحقيقة
الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدي اليه حاصل بالفضل
فتكون الحركة بالفعل كالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود
الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة
لان جهة انه بالفعل ولان جهة اخرى فان الحركة لا تكون كالا للجسم في جسميته
او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول
في المكان الآخر واحترز بهذا عن كالاته التي ليست كذلك كالم صورة النوعية فانها
كالم اول للمحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لان من حيث هو بالقوة بل من حيث

الاربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى السمي بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لتمييزه ونصوبه عند العقل فلا يضره
كون المعرف اخفي وكون الكمالات اعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا
لان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول متى

كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حين
بعد ما كان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب ٢٦٠ الفرض على قياس المسافة والزمان

وقد يقال الحركة
لما يتوهم من كونه
المتصلة الممتدة بين
المبدأ والمنتهى ولا
وجود لها في الاعيان
لانها قبل الوصول
لم يتم وعنده قد انقضت
واما الاول فوجوده
ضروري وعدم
حصول المنتضى
واللاحق مع انتفاء
الحاضر لانه ان لم ينقسم
لزم الجزء وان انقسم
عاد الكلام لا يقتضى
العدم مطلقا كيف
والمنتضى مافات بعد
الكون واللاحق
ما هو بصدد الكون
متى
٧ لا بد للحركة مامته
وهو المبدأ وما اليه
وهو المنتهى وما فيه
وهو المقولة وما به
وهو المحرك وما له
وهو المتحرك ومن
الزمان وهذا التعلق
بالزمان غير تعلق
الحركة التي منها
الزمان فانها هنالك
بمترلة المتبوع وههنا

هو بالفعل واعترض اولابان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا يانه لا يصدق
على الحركة المستديرة ان لا تنتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا
ليس تعريفا للحركة بقصد بيانها فبغيرها عماعداها او تحصل صورتها عند العقل بل هو
تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اي انه كانت او غير اينية فلا يضره كون آصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اخفى
المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض
فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها بوجه فيكون كمال
اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩)
يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على
معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله
ولابعدوه وهي حالة مستمرة غير مستقرة اى يوجد للمحرك مادام محركا ولا يجمع متقدمه
مع متأخره وبها يحصل الجسم في حين بعد ما كان في حين آخر وحقيقته كون في الوسط
ينقسم الى اكون بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة
والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تجزأ
وثانيا لهما الامر المتصل المعقول للمحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى
لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة تمامها
فاذا انتهت فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان للمحرك نسبة الى المكان
الذى تركه والى المكان الذى ادر كنه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان
الاول ثم ارتسمت قبل زواياها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني وقد اجتمعت
الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انها شئ واحد واما
بالمعنى الاول فوجودها ضرورى يشهد به الحس فان قيل الحكيم بالوجود في الخارج
اما ان يكون على الماضى من الحركة او على الآتى او على الحاضر والكل باطل اما
الماضى والآتى فظاهرا واما الحاضر فلاه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذى لا يجزأ
لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب باننا لانسلم انه لا وجود
للماضى والآتى غاية الامر انه لا وجود لهما في الحس وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضى مافات بعد الوجود والآتى ما يحصل له
الوجود (قال المبحث الثالث ٧) الحركة نقتفر الى ستة امور (١) مامته الحركة وهو
المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة وهو المقولة اى الجنس

بمترلة التابع اما المبدأ والمنتهى فتسببه كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيضاد محلاهما (العالي)
وان نحدد بالذات كفاي الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كفاي الحركة من البياض الى السواد او باعتبار

٤ عارض آخر كما في
الحركة من المركز الى
المحيط متى

العالي الذي ينقل المحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف
آخر (٤) ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك (٥) ماله الحركة اي سببها
المادى وهو المحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا
لزمان و ههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل
منهما ذات و عارض اعنى وصف كونه مبدءا ومنتهى و العارضان قد يعتبر ان بالقياس
الى الحركة وهو قياس تضاييف لان المبدء مبدءا الذى المبدء وبالعكس وكذا المنتهى
وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيضادان اذ لاخفاء في تقابلهما وليس من
عقل لشيء مبدءا عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا
التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما
في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض من مسافتها فهي مبدءا ومنتهى باعتبار
وبحسب آئين او متقابلين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد
وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة
من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني
غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة
اخرى (قال و اما المقولة ٣) اي ما نسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى
الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدرج من نوع منه الى نوع اخر او من
صنف من نوع منه الى صنف آخر واقصر الامام على التغير من صنف من المقولة
الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به
الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي
بحقها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدرج نسبة اجزائه
الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في
غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا يعنى بالحركة
في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدرج من غير تبدل المكان فان قيل كل
جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك
اجزاء بالفعل فتبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم تبوته بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو
السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك
وبالشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا
لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوت الحكم للكل فلا نسلم ان للفلك او الكرة حركة
وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لامعنى لوضع الكل الا الهيئة نسبة اجزائه بعضها

٣ فاربع الاول الابن
وهو ظاهر الثانية
الوضع كما في حركة
الكرة على نفسها بان
تبدل اوضاعها من
غير ان يخرج عن
مكانها فان قيل لكل
جزء حركة ابدية
صرورة تبدل امكنتها
فكذا للكل قلنا لو سلم
ان هناك جزءا بالفعل
فقد لا يكون للكل
حكم كل جزء فان قيل
فعلى هذا لا نسلم حركة
الكل وتبدل وضعه
وانما ذلك للاجزاء
قلنا هو ضرورى متى

الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبديل ذلك على التدرج
 هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة لا يثبتة للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى
 الكل (قال الثالثة الكمية ٨) الحركة في الكمية تقع باعتبار ان احدهما النمو والذبول وتأتيهما
 التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية اما ان يكون من نقصان
 الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية
 الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني
 اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف
 كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتكون في امكان التخلخل والتكاثف بان
 الجسم مركب من الهبولي والصورة والهبولي لا مقدار لها في نفسها وانما هي
 قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار
 الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهبولي
 لانها عندهم محض قابل بتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي
 معيناً من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند
 الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يتدفع ما ذكره الامام
 من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهبولي بل يتأني على رأى من يجعل المقدار زائداً
 على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً او مركباً من الهبولي والصورة لان
 نسبتته الى جميع المقادير على السوية كالهبولي ولانه اذا كان بسيطاً كان الجزء والكل
 متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع
 وانتقال الجزء الى مقدار الكل لتخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير
 الجزء منفصلاً اذ مع كونه جزءاً يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض
 بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم
 استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون
 للقاسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهبولي ان يكون لكل مادة حظ
 من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالتقصود ببيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي
 الامتناع في بعض الصور لمسانع على ان اشترط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى
 مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره
 وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يهظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت
 خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء
 كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بحسين وهو ضروري
 الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعني قد يراد بالتخلخل الانفشاش اي تباعد اجزاء
 الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء

٨ والانتقال فيه اما
 من النقصان الى
 الزيادة لورود مادة
 وهو النمو او بدونه
 وهو التخلخل واما
 بالعكس بانفصال مادة
 وهو الذبول او بدونه
 وهو التكاثف متن

٢ التخلخل والتكاثف
 للانفشاش والاندماج
 وهما مداخله الهواء
 يتباعد الاجزاء ووضده
 وقد يكون ازدياد
 المقدار بورود المادة
 على نسبة طبيعية و
 هو الورم او عليها
 لكن لاني جميع الاقطار
 وهو السمن ويقابله
 الهزال متن

يحيث يخرج ما بينها من الجسم القريب وهما من قبل الوضع لرجوعهما الى هيئة
نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة
ايضية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكمية على طريق النمو وان لم يكن نمو او في الوضع
بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالفلك بحسب الخارج
حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في
الكم في الاعتبارات الاربعه قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال
من النقصان الى الزيادة لورود المادة نحو ليس على اطلاقه و الى هذا يشير قولنا
وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لاعلى تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب
طبيعي لكن لاني جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضفاف مادة
الغذاء الى المتغذى كالمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت
مبين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال
فيكون انتفاضا طبيعيا لكن لاني جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق
الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل
فدخلت فيها واشتهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء عن
اجزاء الاصل هو الذبول و اذا لم يقو الغذاء على تزيق الاجزاء الاصلية والنمو
فيهابال انضم اليها من غير ان تحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا
الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتفاضه الهزال فالخصوص باسم النمو
والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة) يعني من المقولات التي يقع فيها
الحركة الكيف ويسمى استخالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال
الماء من البرودة الى الحرارة شبهة فيثباتا على التدرج وانكر بعضهم ذلك فذهب من زعم
ان في الماء مثلا اجزاء نارية كائنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من
زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا
يطريق الكون والفساد والتكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات
على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار
لو كان ذلك اظهور الاجزاء النارية الكائنة لكثرتها اولى بان يشتعلها ويحس
بها او الواردة لكثرت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب
بعض اجزائه نارا من غير استخالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبيعتها وانطفت ببرد
الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير
نارا الا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار (قال والحق ٧) قد سبق
مشارة الى ان الحركة الوضعية طائفة الى الحركة الايضية فههنا يريد في الحركة في الكمية

٤ الكيف كاستواء
العنب وتسخن الماء
مع الجسم بعدم الكون
فيه او الورود عليه
متن

٧ انهم لما وجدوا
الجسم اقل من كم او
كيف الى آخر لادفعة
نوهوا حركة ولا
حركة في نفس الامر
لان ما بين الطرفين
من الكميات والكيفيات
متمايزة بالفعل لا كاجزاء
المسافة والانتقال
الى كل دفعي كالارض
تصير ماء ثم هواء ثم
نارا وتحقيقه ان الوسط
ان كان واحدا فلا
حركة وان كان كثيرا
كان متاهيا ضرورة
كونه بين حاصرين
فتكون الحركة من
اجزاء لا تقسم وهو
محال لاستلزامه وجود
الجوهر الفرد وكون
البطء لتخلل السكنات
بخلاف الحركة الايضية
فان الوسط فيها واحد
بالفعل يقبل بحسب
الفرض انقسامات
غير متناهية متن

والكيف مع التنبه على منشأ توهمهما وذلك ان نجد الجسم يتنقل على سبيل التدرج
من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى او تماثلها
من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منهما فتوهم ان ذلك حركة
اذلا نعقل من الحركة الانفرد على التدرج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدرج
المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال
ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والنتهى من
مراتب الكميات او الكيفيات تمايزة بالفعل يتنقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة
كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة
جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها وبدل
على نوع الحركة في الامور التمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر
ان الوسط بين المبدأ والنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا
فذلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال
ضروري كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متناهية وهو يستلزم
تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة نقل الكلام
الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون مافرض متاهيا غير متناه هف وتركب الحركة
مما لا يقبل الانقسام باطل لاستزاد وجود الجزء الذي لا يتجزأ وكون البطء لتخل
الساكنات اما الاول فلا نظابق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السراع
اذ تحرك جزأ فالبطى ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع
او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة ساكنات
وسيجى بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي
بين المبدأ والنتهى اعنى امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض
انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية
قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام
قلنا هذا غير مفيد اذ لا تدبر ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل
ان امتناع تركب الحركة مما لا يقسم يقتضى ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على
امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عرضا
بجسم واحد كما في الحركة في الماء او اجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء
لاعلى كم منفصل متناهى الاحاد سواء كان معروضا جوهريا او كما متصلا او كيفا
او غير ذلك وبهذا يدفع ما توهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضا
لما يقبل الانقسام لا الى نهاية ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا يثبت
للحركة في باقى المقولات) يعنى لادليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمبنى والاضافة

والمالك وان يفعل وان يفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدونه على التدرج وذلك لانه او قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في اوازمه ولا يبقى فيكون ذلك انتفاء لاشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يبحج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة وتحققه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى صورة زمانا وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكلياتها وابونها واوضاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير فار تبديل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيه في آن مالى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الاين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه تلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد في آن آخر من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لالحال التجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبديل هوية المحل المتقوم بتبدله وهى الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق وبرد عليه ما سبق مع انالانم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حالة كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون ازمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهى تابعة لمروضها في التبدل والاستقرار وكذا

المالك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان يفعل فالثابت
بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبريد
الى السخن مثلا فان كان التبريد باقيا لم يتوجه الى الصدين اعني البرودة والسخونة
في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد السخن بعد وقوف التبريد و بينهما زمان
سكون لا بحالة فليس هناك انتقال من التبريد الى السخن على الاستمرار وما يقال من ان
الشيء قد يسلم عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينتص قبول الموضوع
لتم ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان فتور القوة او انفساخ العزيمة
او كلال الآلة تكون يسيرا يسيرا او بتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فابوهم
من التعبير التدرجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان يفعل
بناء على تحفته فيما يتم به الانفعال كالتقابل وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة
اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل واتي في القابل بالفظ
امادون او تنبها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها
لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى
ما ذكرنا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
نسبية والانتفض بالابن والوضع بل معناه كونها تابعة لمعرضها في الاحكام
ولهذا قال بن اسيابعد اثبات التضاد في الابن والنتى والوضع وان يفعل وان يفعل
ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض
لها التضاد لان اقل درجات المعارض ان يكون مستقلا بتلك المعارضية واما كون
الاحرضدا للبرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة
لمعرضها ووجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والالكانت مستقلة فيه (قال واما
المحرك ٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك ٢) يريد اقسام الحركة بالذات الى
الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فيقسم الى اربعة عرضية وقسرية و ارادية
وطبيعية وان كانت العرضية لانح عن الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا
لحر كالجسم آخر عرضية والافان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان
كان موجودا فيه نفسه فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطبيعية والمراد
بكون المتحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص كمتعلق
النفوس الانسانية بآدابها والنفوس الفلكية بافلاكها فيم تحرك الحجر هبوطا والانسان
بينة ويسرة والقلاك استدارة فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله
تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد
بالمحرك ما جرت العادة تخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم ببعض الحركات بكونه
اختباريا (قال فحركة النفس ارادية ٦) قد اشكل الامر في بعض الحركات انها

٣ فان كانت الحركة
فيه بالحقيقة فمتحرك
بالذات كحركة السفينة
والافبالعرض كحركة
راكبها من

٢ فان كان خارجا عن
ذات المتحرك فالحركة
قسرية والافان كان
مع قصد وشعور
فارادية والافطبيعية
من

٦ من حيث امكان
تغير جزئياتها عن
اوقاتها وان كانت
طبيعية من حيث
الاحتياج الى مطلقها
وحركة التوطبيعية
وكذا النبض ولا يمد
فيها اختلاف الجهات
عند اختلاف الغايات
وما قيل ان الطبيعية
لا تكون الاعلى نهج
واحد بل صاعدة
اوها بطء فذلك في
البيسائط العنصرية
من

من اي قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما حركة النبض فقد كثرت اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فابنية او وضعية او كية ولكل من الفرق تسكيات مذكورة في المطولات سيما شرح الكليات ونحن نقصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان تتمكن النفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس و ارادى من حيث امكان تغير التنفس الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بان لا ارادة للنام فيلزم ان لا يتنفس ايشى لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملافة عن بعض الاوضاع ويحركها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذها فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب التصدق والارادة ولا بحسب قاسم من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وبمثل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا مساعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعية النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ايس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولان الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ٢) يعني هرب بعضهم عن الاشكال المذكورة بمتع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والاخرى بالقسمة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والافطبية كالحركة الهابطة للسبح النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالشيء الاول وهي التسخيرية كالنبض والعارضه ان كان المحرك كجزء من المحرك فعرضية ارادية او مكانية بالطبع فعرضية طبيعية والافقسرية (قال ثم العلة ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية

٢ من جعل مثل النبض
 قسما آخر سماها
 تسخيرية
 ٦ في الحركة الطبيعية
 ليست هي الجسمية
 المشتركة والاطبية
 المختصة مطلقا بل عند
 زوال حالة ملائمة
 فيحرك طلبها وهي
 مختلفة فلذا يختلف
 جهات الحركة ومعنى
 طلبها التوجه
 الطبيعي اليها
 فلا يستلزم الارادة
 من

وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الخير الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والالزام دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والالزام دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة الملائمة فيحرك الجسم بطبعه طلب تلك الحالة الملائمة ويقف اطعمه عند الوصول اليه ثم لاختفاء في ان الاحوال الملائمة بطبايع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحبال الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار ولما ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة للجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولاخفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في حيزه مثلا قديكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقديكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بحسب واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلال الحركات قديكون بالماهية وقديكون بالعوارض واتحادها قديكون بالشخص وقديكون بالنوع وقديكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تملق بامور ستة فانفقوا على ان تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وامنه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو بتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والنتهي وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المجرى او الزمان لان نوع المعروضات او الاسباب لا يوجب نوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لائر الاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا تصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلاخفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى الحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك متى

تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الابن فكل الحركة الصاعدة
مع الهابطة واما في الكيف فكل الحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم الحمر
ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمر ثم التصفر ثم التبييض وكذا
اذا اختلف ما فيه وان اتمد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكل الحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم
الحمرة ثم السواد معهما على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف
من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالسخن
والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتشبه دون التعليل وكانه ارادته يختلف
النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل التسخن والتسود
او كان الاصل كالسخن والتبريد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته
من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء
وكذا في الكرم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية
تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلماذا يكتبني بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتبني بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة
ضرورية ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والافيجوز ان ينتقل في زمان معين من ابن الى ابن ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح
على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة
المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
فدقيق بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجوازب وحركة الماء في
الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل
انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والتجزى لا يقدح في
وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها
باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع
انصالتها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسافات فان قيل ان اريد الحركة
بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط
اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مقاب للواقع

بذلك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركين قلنا الظاهر هو الاول
 ومعنى كونه وهما انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والاقاباضها
 المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التحدد والانقضاء كالزمان لاعلى الاجتماع
 والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتعد بالشخص مع تعدد الحرك
 كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام
 الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ
 والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان وبصير واحدا بالشخص
 بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول
 المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط
 وضيورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال
 الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في
 الوسط امرا كليا يكون له كثرة عديدة لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عديدة
 حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة
 متصل واحد لاجزاء لها بالفعل بالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لانكون
 الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في
 الكلية امكان فرض الجزئيات لاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا
 الموضوع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة
 الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار
 وحدة مامنه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه
 الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وظاهر ان وحدة ما فيه
 بالشخص تستلزم وحدة مامنه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها بالنوع كما
 في النوع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبييض ونحو ذلك بقي ههنا بحث
 وهو ان تنوع الحركة وما فيه ومامنه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان
 المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا
 الوان العنب واوزاع الفاك واما في الابن فمشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة
 والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف مامنه وما
 اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء
 مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون مامنه وما اليه والحركة على الاستقامة ممتدة وبسرة
 فربما واكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فليعتبر في هذا
 الاتفاق والاختلاف بحال طبائع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الابون انفسها
 وظاهر ان كون الابن الذي للعجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للابن الذي في اعلاه

وكون الايون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذلا تفاوت الا باقرب من المركز
 او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع العروض والعارض وجعل نوعا فثله
 ثابت في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام
 في الايون التي ترتب على استقامة المسافة او انحائها والتي ترتب على الاستقامة بمنة
 ويسرة فان الاختلاف النوعي والانساق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك
 ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
 والمنحنى نوعان من الكم كلاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك
 ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على
 الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط
 فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأة والمنتهية
 وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين
 ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك
 المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهى هما في جهتين حقيقيتين
 لا تبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا
 لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بمنة ويسرة (قال واما
 ان وحدتها الجنسية ٧) ذكر وان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه
 جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والابن والوضع
 اجناس مختلفة وحركة التمر والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف
 وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تناول
 على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال ونحوه الحركة في الكيفية
 المحسوسة ونحوها الحركة في البصيرات ونحوها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس
 ولاخفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما نحت بل يكون مقولية
 الحركة على الاربع بالاشترک اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون
 المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل يمثل ما مر في الوجود كيف والتغير
 التدرجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم
 واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون تسمكا بان الحركة
 كمال اي وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى
 طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاما صدق هو عليه من الافراد
 ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها
 حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود كالعديد يكون لبعض اقسامه تقدم على
 البعض في الوجود لاني العديدة فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير

٧ بوحدة ما فيه حتى
 ان الواقع في كل مقولة
 جنس عال من الحركة
 ثم يتنازل عن ترتيب
 اجناسها فبناه على
 ان مطلق الحركة
 ليس جنسا لما يقع في كل
 مقولة بل انما يقال
 عليها بالتشكيك او
 الاشتراك متى

التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كما شئ قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد
 اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا تغير على التدرج من كيفية الى
 كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه
 انما يثبت اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت
 الحركة جنسا لاقسامها زادت المقولات على العشر لانها لاحتمالها يكون جنسا عاليا
 بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا علية وبجواب بالمتنع لجواز
 ان يكون من مقولة ان يفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي
 ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كانت الحركة الواقعة في الكيم من الكيم وفي الكيف من الكيف
 وفي الابن من الابن وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة
 تحت شئ من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية
 لما يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان
 وجهها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضادها ٢) لاختفاء في ان اختلاف
 احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه
 جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فتديكون متضادا بالعرض فقد
 يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو
 وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس
 او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية النمو الى ذوبه وبالعكس او من انتصابه الى
 انتكاسه وبالعكس ولا تضاد المتحرك لتمامها مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة
 للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المتحرك كما في
 حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا تضاد الزمان لانه ليس فيه
 اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد
 المعارضات ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا
 التمدد والتبسط عند اتحاد الطرفين فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما عنده وما اليه
 وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية
 النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس
 وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية المختصة بالاستدرة وقد يكون بالعرض كما في
 الحركة الصاعدة مع الهابطية بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما في
 غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكرنا ان
 تضاد العارض لا يوجب تضاد المعارض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به
 الحركة تضاد الحركة كما مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرد وعلى اطلاقه لا يوجب
 تضاد المعارض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعارض

٢ فلنضاد ما عنده وما
 اليه بالذات كتبويض
 الاسود وتسود الابيض
 او بالعرض كالصعود
 والهبوط بحسب
 ما عرض لقطبتين من
 الفوقية والجنسية
 وقيل من المبدئية
 والمنتهى ويلزمه
 التضاد بين كل حركة
 وعكسها ولو على
 الاستدارة وقد ذكرنا
 ان لا تضاد بين
 الحركات الوضعية
 حتى الشرقية والغربية
 لان كلا فعمل مثل
 ما تفعله الاخرى لكن
 في النصفين على
 التبادل واعلمه يلزم
 لو ثبت اختلاف
 الماهية وغاية الخالف

او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين
 لانهما اعنى الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد
 من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس يتنهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة
 المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود
 والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحيتين وان كانت احدهما
 فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسياب غير متناهية
 والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج
 الا في ضمن معين وكل معين يوجد فافوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان
 القوس التي تماس بمحذ الفلك المحيط في غاية الخلاف فاخر كة عليها ينبغي ان تكون
 ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين
 ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها
 اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز
 الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعبر في تضاد
 الحركتين تضاد مبدأهما وتضاد منتهيهما جيبا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط
 الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لانحد المنتهى وكذا الصعود والهبوط
 منه الى المحيط والمركز لانحد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء
 باطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر
 لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انها ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة
 النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى
 هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
 من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد
 وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر
 والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد مآمنه وماليه ليس من حيث
 الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو
 والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط
 والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ
 والنتهى من حيث وصف المبدئية والنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس
 الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة
 تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد
 مبدأيهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والنتهى
 لا كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى

للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد
 بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة
 ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الجمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الجمل بحيث
 يكون من الحركتين على الجمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويحقق
 البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة
 على خلاف التوالي لان كلاهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن في النصفين على
 التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة
 والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالي
 يكون مسافته الجوزاء والثور والجمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل
 منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالمهية وغاية الخلاف
 التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرسي
 وما ذكرت من الحركتين بين الجمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل
 على الرسي (قال واما انقسامها ٤) اخفاء في تطابق الحركة و زمان وما يقع فيه التغير
 من المقادير والكيفيات والايون والاضاع فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الآخرا
 ضرورة وامر المبدأ والمنتهى ظاهر وفي المحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم
 ويتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى ويتقدير القوة هل يكون
 بعض اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما التحريك فن حيث انه محل للحركة
 وانقسام المحل موجب لانقسام الجمل كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامها مظهر لكنه خفي
 من جهة الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في التحريك حلول السريران
 كالبيض في الجسم وقد اخص ذلك في الحركة اينية بمزيد خفاء فان اجزاء التحريك
 لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم
 لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير
 التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة
 بانقسام التحريك فلامشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي
 الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثالث والرابع ونحو ذلك
 فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لا بد للحركة من زمان
 ومن امتداد في الايون والمقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة
 وان كان الاسم باطلا فلهذا في الايون وهما المعنى الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضا
 قطع مسافة في زمان فقد قطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة
 اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك نصفه في الحركة يشتد فيقطع
 المسافة الاطول ويسمى سرعة وبضعف فيقطع المسافة الاقصى ويسمى بطئا ولا تقدر

٤ في انقسام الزمان
 وهو ظاهر وما فيه
 فان الحركة الى
 نصف المسافة
 او نصف الكمية
 الحاصلة بانفوا واحد
 الكيفيتين المتوسطتين
 في تسود الابيض
 نصف الحركة الى
 الكل وماله لا زما يقوم
 من الحركة لكل جزء
 من التحريك غير ما يقوم
 بالاخر وهذا في اينية
 انما يصير بالفعل اذا
 عرض للجزء انفصال
 لان الاجزاء سيما
 الباطنة لا تفارق
 ايونها متى
 ٦ من لوازم الحركة
 كيفية قابلة للشدة
 والضعف مختلفة
 بحسب الاضافة
 يسمى باعتبار الشدة
 سرعة وباعتبار
 الضعف بطئا متى

(على)

٢٧٥
المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والمارجية في الكل لا تخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين

كما في حركة الشمس
وما يتخيل من حركة
الظل وفي حركة
طرفي الرسي ونحو
ذلك الثاني ان انتفاء
الحركة مع تحقق
المقتضى وعدم المانع
ضروري البطلان
الثالث ان فضل
سكنات الفرس
الشديد العد وحيث
على حركته كفضل
حركات الفلك الاعظم
عليها فيلزم ان يرى
ساكننا على الدوام
لكون الحركات مغمورة
او في زمان هو اضعاف
الاف زمان الحركة
لا اقل للقطع بان الجسم
حال السكون يرى
ساكننا وان كان
السكون عدم ما ورد
الاول بان تلازم
الحركتين عادي لاعلى
فلا يمتنع الافتراق
والثاني بان الحركات
بمحض خلق الله تعالى
من غير تأثير للقوى
بان امتزجت الحركات
والسكنات بحيث

على التعبير عنهما الا بما يلزم من قطع المسافة الاطول في زمان مساوا والمسافة
المساوية في زمان اقل و قطع المسافة الاقصر في زمان مساوا والمسافة المساوية في زمان
اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع
مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اطول و بطيئة بالنسبة الى عكس ذلك
(قال وسبب البطء ٧) يعني ان المعاوقة التي تكون من نفس التحرك كثقل الجسم يصلح
سبب البطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
لجبل لا الطبيعية لا امتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون
من اتخارج كغلق قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول
الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب
في بطئها نفس الارادة كما في رمي الحجر ونحرك اليدرفق ولاخفاء في سببية هذه
الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو
العلة القريبة للحركة فيضعف المعاول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حيث تدخل
السكنات التي لا تخ الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قوتها
وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لخلل السكنات لا تمتنع
تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والاقصر لان الحركة التي
في المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر
يصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني
تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم ههنا لكن اللازم باطل لتحقيق التلازم مع
تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص
وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرا عليه الضوء الاول اعني
الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتفاص او يزول
الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كأنه يتحرك الى الازدياد وكحركة طوق
الرجي اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركة كتي الشهبين الخارجة والمتوسطة من
الفرجار ذي الشعب الثالث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بان لان
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان تحرك
الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غاية انه يلزم انفكاك الرسي والفرجار
وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع
مرفوعة والامتنع الحركة فاو وقع في انشاء ذلك سكون لزم تخلف المعاول عن
تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل

لا يتغير الحس ازمنهما والحركات لكونها وجودية محددة تيهي السكنات وان كانت متكررة متين

المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكّنات لزم ان لا يقع الاحساس بشئ من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كمدو الفرس و طيران الطائر و مرور السهم و غير ذلك المشوبة بسكّنات هي اضعاف آلفها واللازم ظاهر الانتفا ووجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليته دورة مما ليس له قدر محسوس و بالجملة ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكّنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركته و يكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكّنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدما عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا و يعرف الحس بين الحارين و اجيب بان تتخلل السكّنات بين الحركات و امتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتها بل صارنا بمنزلة شئ واحد لان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكّنات وتغلبها وان كانت السكّنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنتصف قوة الادلة و ضعف الاجوبة (قال ثم كل من السرعة و البطء قابل للشدّة و الضعف ٢) لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء و بطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ و من البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد و الاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان و مسافة اي اعتداد في احدى المقولات الاربعة و كل منهما ينقسم لا الى نهاية و كل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة و بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما الوالم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة و الضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد و ضعفه ظاهر وقد تمسك بان انقسام الزمان و المسافة قد ينتهي الى ما لا تمكن الحركة في اقل منه و ان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض و حينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء و بحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة و تلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يتجاوز عن البطء و اما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى

٤ و هل ينتهي ذلك الى حدام لافيه تردد و ميل الامام الى الاول و ان كان الثاني اشبه باصولهم متن

ماهو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يتمتع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان
 (قال البحث السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين
 مستقيمتين زمانا يسكن فيه التحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او
 انطافا الى صوب آخر ولاخفا، في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف
 دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا
 ولا انعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الابنية التي تفعل نقطا
 هي نقط زوايا الرجوع ولا التي تفعل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتياج
 الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان امان يحصل
 الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان
 الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه بالوصول واللاماسة والباينة
 والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلام من ذلك حركة وهي زمانية لا آية ثم الا ان متغير ان
 ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لم تتالي الاثات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار
 الحركة متأثفا من الاثات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود
 الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع
 ضرورة تغاير الاثين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللا وصول اعني
 نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين
 زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وايس هذا من
 اجتماع التقيضين اعني الوصول واللا وصول في شئ لان معناه ان يصدق على الشئ
 انه واصل وايس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول
 كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحججة بوجه
 آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها حزيلة للتحرك
 من حد ما مقر بقوله الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار
 الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد
 الا في الزمان كالحركة ثم اللا وصول اعني المباشرة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد
 حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه في آن
 واحد ولا استحالة تتالي الاثين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون
 عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل
 علة موجبة للوصول لا معدة يلزم بقاؤه معه ان الان عندكم طرف للزمان بمنزلة
 النقطة للحط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو وهو محض بما يفرض
 للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم
 الا بمجرد الوهم فلانم تغاير آني الميلين لجواز ان يقع في آن واحد بحسب ماله من

٢ زعم بعضهم ان بين
 كل حركتين مستقيمتين
 سكونا لان آن الوصول
 غير آن الرجوع
 ضرورة فلو لم يتخللها
 زمان لزم تتالي الاثين
 المستلزم لوجود الجزء
 وحيث لا حركة بين
 الوصول والرجوع
 تعين السكون والجواب
 بعد تسليم امتناع
 الجزء لا آن بالفعل ما
 لم ينقطع الزمان
 اللهم الا ان يراد به
 زمان لا ينقسم الا بالوهم
 وحيث لا نسلم تغاير
 آني الوصول والرجوع
 ولا استحالة تتالي
 الاثين واما النقض
 بكل حركة مستقيمة
 سيما اذا درنا كره على
 سطح فان آن الوصول
 الى كل نقطة يغاير
 آن الانفصال عنها
 ويلزم تتالي الاثين
 او تخلل زمان السكون
 فقد يرد بان انقسام
 المسافة هنا محض
 توهم متن

ان صعود الحجر بقلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهو بوطد بالعكس
لا متناع الترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل في آن الوصول ولو لم يكن السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه متن ٢ بانه لو لم يكن هذا السكون لزوم منه محالات الاول بقاءه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت بضعف مائة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زما معين لان كل زمان يعرض فاقبل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط للملافة الخردلة الصاعدة نورد الاول بان الطبيعية تدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام

الانقسام الوهمي ولو سلم فلان استخالة تتالي الآتين بهذا المعنى وانما يستحيل لولزم منه وجود الجزء اعنى ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يدلون استخالة تتالي الانات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعنى الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آتية لازمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآتين استلزامه فلنا لانه على تقدير تتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متا لفا من الانات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه نحول السريان وهذا كما ان بوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متا لفا من نقط استلزامه وقد يقال لو صححت المحجة المذكورة لم تتالي الانات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان المتحرك لا يماس المسافة الابتقطة نقطة على التوالي كما اذا ادركت على سطح مستو او ركبتاها على دولا ب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغير آن الا الوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض نوهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فحققت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليها وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجبائي ٩) يعنى انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب اعنى الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعنى الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجرها بطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبة لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعيا وكل منهما ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لاقى زمان بين اتي الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمى عدم الحركة في الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قال احتجاج المانع ٢) اى القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لم ينتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لم يبق بقاءه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الامصادة المخروق وهى متفوية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعية تدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لو لامصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى الى سطح القللك في حيز المنع الثاني انه لو لم يكن اما سكونا طبيعيا وهو

العقل الرابع بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقها مع ان وقوفه مستبعد لا يستحيل متن (ظاهر)

ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسم الى السكون واجيب بان تعادل
 القوتين قاسم الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
 مسكنة للجسم في بعض الاخياز والى احد هذين العنيتين ينظر ما قال الامام ان هذا
 السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لولزم
 لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الآتين امتنع كونه في زمان مالا ان كل زمان
 فرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الاقسام
 الابجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السسكون وبعضه لا الرابع انه
 يستلزم وقوف الجبل الها بطبقاته الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع
 بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملافة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملافة كانت
 حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كافي حركة اليد الى فوق فانه نعلم
 فطما ان الرجوع لم يكن الا بعد الملافة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لاستحيل
 (قال المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة ٧) واحدة كالتحرك في السفينة
 الى الصوب الذي تتحرك اليد السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين والى جهتين
 متقابلتين كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل
 على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدأ وان كان فاما الحركة السفينة فيرى بطيئا
 او الحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطوؤه ووقوفه
 ورجوعه الى جهتين غير متقابلتين كالتحرك شمالا في سفينة تجرى شرقا فيبعد الى
 الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا
 في سفينة تدفع شمالا في ماء يجرى غربا وبحركة الرياح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك
 الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل
 الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الابن فتعني به حفظ النسب الخاصلة للجسم
 الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية
 فتعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكمية من غير
 نموذبول او تمخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير
 تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاف للحركة وقد يراد به عدم
 الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شأنه يخرج عدم
 حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في ان ابتداء الحركة وانتهائها بل في كل آن
 وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال
 الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها
 اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيل فانه ليس بتحرك لعدم تبدل اوضاعه
 بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه

٧ فيبعد عن المبدأ
 بقدرهما والى جهتين
 متقابلتين فيبعد هذين
 فضل احدهما على
 الاخرى ان كان والا
 فيسكن او غير متقابلتين
 فيبعد فيهما بقدر
 الحركتين وقد يكون له
 حركات الى جهات
 فيتوسطها على
 نسبة الحركات متن
 ٢ في الابن حفظ
 النسب وفي غيره
 حفظ النوع فيضاد
 الحركة وقيل عدم
 الحركة عما من شأنه
 فعدم ملكة

٩ منه واليه جميعاً الا اذا خص المقابل بما يطرأ على السكون ٢٨٠ او يطرأ عليه السكون متن

نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاختلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فللقابل له السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فللقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه نعم لو اراد يد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكال الشيء لا يقابله وان الحركة تأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فردود يمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل قطعاً واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم أية حركة افتقت والالكان المتحرك في مكان ساكناً من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي تأتي فيه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة للمكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يترك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٤) لتضادها فيه اذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعياً كسكون الحجر على الارض وقسرياً كسكونه معلقاً في الهواء او ارادياً كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقاً لان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا تطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التمدد في علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثار الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلامنا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علته السكون عند عدم رجوعان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرعى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وبسمى هذه مضافاً حقيقياً والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافاً مشهوراً واما ما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافاً مشهوراً بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللفظ والحكماء تكلموا في هذا الباب اولاً في المضاف المشهورى لان الاطلاع في بادى النظر على

٤ يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة و يكون طبيعياً وقسرياً وارادياً ومستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون تركيب وسكون الانسان في المكان الطبيعي واثار الارادة ترك ازالته متن

٦ في باقي الاعراض النسبية فتعريفها الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافاً حقيقياً والمركب منها ومن معروضها مضافاً مشهوراً ويشملها قولهم مالا تعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول متن

(المركبات)

للمركبات اسهل وفسروا المضاف على مايم الحقيقى والمشهورى بما تكون ماهيته
معقولة بالقياس الى الغير و ارادوا بالغير امر آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول
وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير ان تعقلها لا يتم الابتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على
الآخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كاللزومات البينة للرازم
على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل اللزومات
وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم
من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى للزومات
للوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى
يلزم من تعقل اللزوم تعقله وان لم يكن اللزوم مضافا (قال وهذا ٧)
اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى يحكم باضافة
كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن اب الاب واما اذا لم تعتبر الهيئة لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل
اب ابوانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق
معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف الطرفين فا كان بحيث اذا وضعت ورفعت
غيره بقيت الاضافة واذا رفعت ووضعت غيره لم تبقى الاضافة فهو الذى اليه
الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب
مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البوائى لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس
قد لا يقتصر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يقتصر اما على تساوى
الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه
كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الافتقار انما هو حيث
يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنسبتان ٦)
بمعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة
وقد تكون مخالفة كالأبوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف
والنصف وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لا يقتصر
الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على
الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يقتصر فى ذلك حيث
تبقى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او فى المضاف
كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يقتصر الى حصول صفة فى كل
من الطرفين كعاشق والمعشوقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او فى احدهما كالعالمية
الى العالم بخلاف المعلومية وقد لا يقتصر اصلا كما فى المتباين والمتباينان فان الانصاف

٧ معنى وجوب
الانعكاس والانعكاس
قد لا يقتصر الى اعتبار
حرف كالعظيم
والصغير وقد يقتصر
اما على التساوى
مثل عبد للمولى ومولى
للعبد او لا مثل عالم
بمعلوم ومعلوم لعالم
متن

٦ قد تتوافقان
كالاخوة وقد تختلفان
كالابوة والبنوة
والتعبير عنهما
قد يكون باسم مثل
الاب والابن وقد يقتصر
الى رابطة احدهما
مثل الرأس وذو الرأس
وعروضها قد يقتصر
الى صفة فى الطرفين
كالعاشق والمعشوق
او فى احدهما كالعالم
والمعلوم او لا كاليمين
وايسار متن

بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقة في شيء منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات
محصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما
من القوة والتي بالمحاكاة فالما التي بالزيادة فالما من الكمية كما يعلم واما في القوة مثل القاهر
والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كلاب والابن والقاطع والمنقطع
وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما
محاكات فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا
لا يضبط تقديره وتحديد، هذه عبارته وقد نقلها في المواقف هكذا تكاد الاضافة
تحصر في الاقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع
والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالجواررة والمشابهة (قال

ويعرض ٩) اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كلاب
والكم كالاقبل والكيف كالاخر والابن كالاعلى والتميز كالاقدم والاضافة كالاقترب
والوضع كالاشد انتصبا وبالملك كالاكسب والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسخنا (قال ومحصلها يكون بالاضافة الى المعروض ٣) يريد ان الاضافة ليس لها
وجود مفرد بل وجودها ان يكون امر الاحقا للاشياء وتخصصها بتخصيص هذا
الحق وهذا معنى تنوع الاضافة وتخصصها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية
وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الحقوق والاضافة
كالكيف الموافق فانها هوشية واذ اضافة لا اضافة ولهذا تفوقوا على ان المقولته هي الامر
الذي يعرض له التقيد والحقوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا
للمجموع المركب والالما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة

(قال ويتكافأ الطرفان ٤) يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين
محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فطالقة مثلا الضعف
العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي
هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالتين وكذا اذا كانت في احد الطرفين
موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في
الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر متضابقان مع انهما لا يوجدان
معاقنا التضايق انما هو بين مفهوميهما لاذاتيهما بل بين مفهومى التقدم والتأخر
وهما معاني الذهن وانما الافتراق بين الذاتين واذنا المضافين قد يوجد كل منهما بدون
الاخر كلاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعلم والعمى وقد يتبع
كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها الخاص (قال هذا ٨) يعني ان ما ذكر وان كان مشعرا
بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق
للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت

والاكسب والاقطع
والاشد تسخنا متن
٣ وان كانت المقولة
هي العارض فقط متن
٤ في الحصيل
والاطلاق والوجود
والعدم ذهنا خارجا
وقوة وفعل
والتضايقان من
المتقدم والمتأخرهما
المفهومان وهما معا
في الذهن وانما
الاتفالك بين
المعرضين متن

٨ والجمهور على ان لا
تحقق الاضافة في
الخارج والالزم
التسلسل لان الحلول
في المحل ايضا اضافة
لها حلول والدور
ايضا لان الاتصاف
بالوجود اضافة
يتوقف وجودها
على كون مطلق
الاضافة مماله وجود
وايضالزم عدم تناهي
اوصاف كل عدد
بحسب ماله من الاضافة
الى ما عداه وقد يجاب
بان غاية ذلك امتناع
ان يوجد كل اضافة
وسلب الكل لا يقتضي
سلب الكل ويستدل
بانا نقطع بفوقية السماء ونحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقدم مثله متن (في)

في محل وحلو لها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فيقتل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثانية انها لو كانت موجودة اي منتصفه بالوجود وانصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها و ما لم تنصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثالث الستة ورابع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان المحالات المذكورة انما زمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لاوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الاجباب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا تمتنع وجود بعض انواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة باننا نقطع بفوقية السماء ونحبة الارض وابوة زيد وبنوة عمر وسواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبار اعقليا والجواب ان التقطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعشى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى (قال نم المشهور ٩) غنى عن الشرح ومبناه على ما ذكرنا من ان الاضافات لما كانت طباع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعرضاتها كانت تابعة لها في الاحكام لتلازم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاحر لا يرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعرضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضاييف فيجب ان يوجد في المتضادين شئ ليس بمتضاييف لكن وصف التضاد متضاييف فلم يبق الاموضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضاييف بل على ان المتضاييف لا يتضادان لانبعوا لاستقلالها وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرود حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشئ الذي لا تضاييف فيه هو من ضوع الاحر والابرود اعني الجحيم لاننا نقول التضاد والتضاييف انما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فتكون هي موضوع وصف التضاد او التضاييف لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن

٩ ان الاضافات في جنسيتها ونوعيتها و صنفيتها وشخصيتها و تضادها تابعة لمعرضاتها فلما وافقة في الكيف جنس وفي الكم جنس والموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجار صنف واخوة زيد لعمر وبتشخيص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد واخوة غيره شخص واخوة عمر وله شخص آخر من

مثلا ليس نوعا مخالفا
لموافقة الفرسين
فيه متن

٤ وهو نسبة الشيء
اما الى الزمان او وقوعه
على التدرج كالحركة
وما يتبعها او دفعة
لكن على استمرار
الات كالتكون
والتوسط واما الى
الآن لعدم اتصاله
الاقتراف من الزمان
كالوصول الى
المنتصف والمنتهى
متن

٧ منه وجود الآن
مع انه لا يتصور
الابتنقطاع الزمان
على انه لو وجد فحدث
عدمه لا يكون الا في
آن ويلزم تنالي الاتين
ولا ينع ما يقال انه
في الزمان لكن لا على
التدرج متن

٢ وغير حقيقي الا ان
الحقيقي منه لا يمنع
اشراك الكثير فيه متن
٣ كون الجسم بحيث
يكون لاجزائه نسبة
فيما بينهما والى الامور
الخارجة عنها كحيط
او محيط او غيرهما

تعقل كل منهما بدون الاخر ولو في التضايف (قال وما تقرر ٦) اشارة الى وجه
التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لعروضاتها وقولهم ان نوع
المعروضات لا يوجب نوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في موافقة
الانسانين في البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنها المتى ٤) كان الاين هو النسبة
الى الممكن لا الممكن نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون بوقوع
الشيء فيه وقد تكون بوقوع طرفها الذي هو الاين فان كثير اما يسئل عنه بمعنى قد يقع
في الاين كالوصول الى منتصف المسافة ميلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون
للشيء هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على
التدرج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك
الزمان آن الاو يكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار
الات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الاين الذي هو طرف حصوله كالتكون والى
ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على المسافة فيما بين طرفيها (قال
وهذا نصر بـ ٧) يريد ان ما ذكره من وقوع بعض الاشياء في الاين الذي هو طرف
للزمان بمنزلة النقطة الخط يدل على انه موجود لا متناهي ووقوع الشيء فيما لا وجود له لكن
لا خفاء في انه لا يمتد في اطراف الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان
انما ينقسم بالوهيم والفرض فقط وايضا لو وجد الاين ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء
وحدث عدمه لا يكون الا في آن يلزم تنالي الاتين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع
الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدرج ليصير الاين زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا وذلك لعدم حاصل فيه على ما مر لا بدفع الاشكال لان الكلام في
حدوث عدم وهو آتى وكون هذا الاين مغاير الاين الوجود ضروري (قال ثم المتى
كالاين حقيقي ٢) وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقى
من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين
وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه
بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها باقياس الى الجهات في الموازاة
والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كقيام
فانه هيئة للانسان بحسب اتصائه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق
ورجله من تحت ولهذا يصير الانكسار وضفا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له
الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط
فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما
قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كاشتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام

ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا وقبل التضاد كقيام والانكسار والاشتداد كالاشد اتصاها متن (والانكسار)

والانتكاس وجوديان تعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها له ويسمى الملك والجدة ٨) و يفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصرله اولبعضه فينتقل بانتقاله كالتقصم والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قبضه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حتى المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف كقولنا له ابن اوله جوهر حاصر لملكه كما في له ثوب اولبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للذن شراب يقع عليها لفظه له لا بالتواطىء لكن بالاشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقوله يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقصم والتسلخ والتعل لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزوله (قال ومنها ان يفعل ٢) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير فار كالحال الذي للمسخن مادام يسخن وان يفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن مادام يسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقيود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكيم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار تسمى احراقا ويحرق في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبريد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك وامر ع ووصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجمع من المنحرفين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونها من اذعان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصر بين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وابداع حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحاله الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان يفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان يفعل بالتغيير والتحريك وقال لافرق بين قولنا يفعل وبين قولنا يغير ويحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة في الجوهر التكون والفساد وفي الكيم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الابن الثقل وحقيقة ان يفعل الذي يكون لفاعل والمنفعل حتى ان الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان يفعل بالتحريك

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصرله اولبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالجوهر في اهابه او عرضيا كالانسان في ثيابه ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه من

٢ وان يفعل وهو تأثير شيء في شيء وتأثير شيء عن شيء مادام سالكا على اتصال كالمذى للمسخن والمسخن مادام يسخن ويتسخن لالحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويحرق فيهما التضاد والاشتداد وما قبل ان ثبوتها ذهني والازم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والناظر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل المحال الذي يكون لفاعل والمنفعل حتى ان الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان يفعل بالتحريك

جهور الفلاسفة ان
كان حاله في جوهر
فصورة او محله
فهو يولي او مركبا
منهما فبحسب والافان
تعلق بحسب تدبيرا
وتصرفا فنفس والا
فعقل او يقال ان كان
مقارفا في ذاته وفعله
فعقل اوفى ذاته فقط
ففس وان كان مقارنا
فاما حال او محل
او مركب او يقال ان
كان له ابعاد ثلاثة فبحسب
والا فاما جزء هو به
بالفعل اولوا واما خارج
متعلق به اولا وبعين
التقسيم على ما تقرر
عندهم من نفي الجوهر
الفرد واثبات جوهر
حال به الجسم بالفعل
الى غير ذلك من
القواعد الا ان الوجه
الاخيرا وفي لاشتماله
على ما يوجب تبين
الجسم و الهويولى
فلا يدخل فيها الجسم
الذى هو محل الصورة
التوعبية وعند الافقيين
الجوهر ان كان متغيرا
فجرماني وهو الجسم

هو مصير الجوهر من شى الى شى وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين
على الاتصال فالتكون كابتداء البيت قليلا قليلا وشبثا شبثا وجزأ جزأ على اتصال الى
ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان بفعل هو ان يتقل الفاعل باتصال بالفعل
على النسب التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفصل حتى ما يتفعل فالمتسخن حين ما يتسخن له
نسبة الى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة الى جزء من الحرارة
الى نسبتته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان يتفعل فان كل تغير
وحركة يقابله تغيير ونحر يك كما تتكون للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع
كالبقاء للبقاء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبنى
وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يتسخن لان يبرد وعلى هذا
قياس البواقي وقال ابن سينا انما اورث لفظ ان يتفعل وان يفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان للمحصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من
وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو وكذلك ولفظ ان يتفعل وان يفعل
مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على
رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك
ومقالتين بمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان
الجوهر لما كان عبارة عن التحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولاً
وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم
او هويولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي الجوهر
الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهر بن حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك
من قواعدهم والافعليها اشكالات لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالاً
في جوهر آخر فهي الصورة والافان كان محله ففهي الهويولى والافان كان مركبا
من الحال والمحل فهو الجسم والافان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا
فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مقارفا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة
جوهراً آخر فاما ان يكون مقارفا في فعله ايضاً وهو العقل اولاً وهو النفس وان لم يكن
مقارفاً في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالاً في او محلاً او مركبا منها لان
مالا يكون كذلك كان مقارفاً لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلاً للابعاد
الثلاثة فبحسب والافان كان جزءاً منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فغادة وان لم يكن
جزأً منه فان كان متصرفاً فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر
ان كان مركبا فبحسب وان كان بسيطا فان كان داخل في تقويم المركب فاما دخول
الخشب في وجود الكرسي فغادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخل
فيه بل مقارفاً فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل

الجسم يكون مع الهبولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيحى
 قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لا يكون الا
 بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل على ما قلنا في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتباره
 وحدة للمركب وجود بالعقل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ما هو بالفعل
 بمحصلها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
 بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد الاقسام
 الخمسة اعني الهبولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية و اما النوعية فتحملها
 الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هبولى ومادة قلنا الصورة
 النوعية وان لم تكن داخلية في قوام الجسم المطلق فهي داخلية في انواعه من
 الفلكيات والعنصریات و سيحى ان محلها ايضا هو الهبولى وعند الاقدمين من
 الحكماء الجوهر ان كان متغيرا فجرماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر
 حال هو الصورة و اخر محل هو الهبولى و انما الهبولى اسم للجسم من حيث قبوله
 للاعراض المحصلة للجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن
 متغيرا فروحاني وهو النفس والعقل (قال تبييه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل
 المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهر كالصورة وقد يكون
 عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز
 كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص التام فيكون بين العرض والموضوع مباينة
 كلية و اما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض
 و تقارقهما حيث يكون المحل جوهر او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل
 استناد العرض الى محل بقومه ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به
 عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع
 يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاولى الذي يتصف بها كاستناد السرعة
 الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله
 الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال
 ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه
 قد يوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها
 متفرقة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها مجعولة عليها
 بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد
 الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين
 المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلى بالمعنى الاول دون الثاني ورد
 الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها طابع اذا وجدت في الخارج

٦ المحل اعم من
 الموضوع والحال
 من العرض والموضوع
 مبين للعرض والمحل
 اعم منه من وجه و
 استناد العرض الى
 الموضوع قد يكون
 بوسط فيكون الوسط
 محلا لا موضوعا
 متى

افتقار كليات الجواهر
 الى الموضوع لكونها
 مجعولات ذاتية للشخص
 وصورا قائمة بالنفس
 وردبان معنى الموضوع
 ههنا غير موضوع
 القضية ومعنى
 جوهرية الصور
 انها اذا وجدت في
 الاعيان كانت لاقى
 موضوع واما من
 حيث حلولها في
 النفس الجزئية فهي
 اشخاص اعراض
 لا كليات جواهر
 متى

٣ ففما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم
عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا * ٢٨٨ * لاكل واحد منهما على ما زعم القاضى

كانت لاقى موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهى من
قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لاختفاء ولا
نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما برادفه في سائر اللغات موضوع بارز
معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخلق حقيقته وتكثر
لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته و اختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى
اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو
الجواهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين
فردين كان الجسم هو المجموع لاكل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا به جوهر
مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف
بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى
المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو
المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال في النحو
الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمركب الذى لم يشبه مبنى الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى فلانكرر للوسط فان قيل المراد
بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوى المشعر بالانضمام المقضى للتعدد وهو السبب
عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع
لفظيا قائما الى ان لفظ الجسم بارز اى معنى وضع وصاحب المواقف معنو يا علما
الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف
والانصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس
الاجزاء المجتمعة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى
المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لمسيحي من ان الجزء بمنزلة المادة
والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه
بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه ففساده
اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بحسمية الجوهر بن (قال وعند المعتزلة)
المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق والنزاع لهم في ان
هذا ليس بمحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى
الذى هو كم له للابعاد الثلاثة ليكون هذا عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر
احترزا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كالضار الولود للحفاش
ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يمتثل

تمسكا به الذى قام
به التأليف فيكون
مؤلفا وكل مؤلف
جسم للفرق الظاهر
بين المؤلف من الشئ
ومع الشئ متى
٤ هو الطويل
العريض العميق و
هذا تعريف بالخاصة
اللازمة الشاملة بناء
على ان المراد قبول
تلك الابعاد على
الاطلاق فلا يضر
انتفاؤها بالفعل كما في
الكرة ولا تبدلها مع
بقاء الجسمية كما في
الشمعة على ان ذلك
عندهم قائم الى ترتيب
الاجزاء من غير اثبات
المقادير زائدة على
الجسمية ولهذا جعلوه
خاصة بدون افتقار
الى ذكر الجوهر و
اما قيد العرض والعمق
فاحتراز عن المركب
الذى هو واسطة
بين الجسم والجوهر
الفردي وذلك بان
يكون تركيب اجزائه
على سمت او سمتين

فقط او يكون عددها

(ان)

اقل من اثنى ما يتركب منه الجسم اعنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك متى

ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض او لا عارضه فلا يشمل
 الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه و اعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف
 اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لاخط بالفعل فى الكرة
 ولاسطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهى فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج
 بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزواج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم
 فلان الشئمة المعينة قد يجعل طولها نارة شبرا وعرضها اصابع و نارة ذراعا
 وعرضها اصبعها فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتقال
 الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول
 تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ماذكر من زوال مقدار و حدوث
 آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هى التى تنقل من طول الى عرض ولو
 سلم فالمراد مطلق الابعاد وهى لازمة و انما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير
 نفي المقادير فالطول خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجواهر الطويل فالى حاجة
 الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسم حتى المؤلف من
 جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى
 قلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل
 ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل الاربعة بان يوضع جزآن ويحجب احدهما فى سمت آخر
 جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثالث
 على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاستلزامه الانقسام
 على ماسيجى وبالجملة فالجواهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من اثنى ما يصح
 تركيب الجسم منه او يكون تركيب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط
 وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح ويكون واسطة بين الجسم والجواهر الفرد و يجب
 الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) التعريف السابق هو الذى
 ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجواهر احترازا عن الجسم
 التعليمى وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيخته بالقصود فقالوا
 هو الجواهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم
 قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى
 غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان
 مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى
 منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر بقاطعة فى اى جهة شئنا بحيث
 نحصل اربع قوائم ثم نالنا بقاطعهما بحيث نحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم
 وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا

٢ هو الجوهر الذى
 يمكن ان يفرض فيه
 ابعاد ثلثة وقد يقيد
 بالتقاطع على زوايا
 قوائم وهو للتحقيق
 ودفع الوهم دون
 الاحتراز والمراد
 بالابعاد ههنا الخطوط
 المتوهمة فى داخل
 الجسم لا امتدادات
 حاصلة بالعقل لازمة
 لكافى القليكات او غير
 لازمة بخصوصياتها
 ككافى العنصرىات ولا
 النهايات المنفية عن
 الجسم الغير المتناهى
 والمراد قبول اعيانها
 لاصورها العقلية
 او الوهمية فلا يرد
 النفس ولا الوهم على
 ان الجوهر لا يشمله
 ثم لا خفا فى ان المتصف
 بها هو الجسم
 لا الهوى متى

القيد لتحقيق ان الاعتبار في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد
 كثيرة لاعلى هذا الوجه فاذا ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
 والذي يقبل ابعادا لاعلى هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة
 التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع وادفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل
 للابعاد شاملا للسطح بنا، على تركيبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه
 احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرًا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه
 بل يحملون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى
 الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا
 في معرض الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لان وجه وهذا التمايز اول ما يبنى
 مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار
 ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تبدل كما في الشمعة وقد يزيد
 وقد تنقص بالتخلل والتكاثف ولانه قد يفتك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما
 في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة
 وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف في المجردات
 يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بغيرها من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر
 انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكره ان المراد
 بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما
 في الافلاك او غير لازمة كما في العناصر وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة
 فكلاهم يعيل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو
 حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح
 حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهر هو الجسم الطبيعي وعرضا
 ساريا فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلاثة هي اجزاؤه لابعني الخطوط اذ لو كانت
 فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة
 الجسمية الخاصة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها
 الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك
 فان المجوز عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات
 حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولاخفاء في انها ليست هي التي تقاطع على زوايا
 قائمة والظاهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض
 والعمق وهي ليست بالفعل لافي الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا
 بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال
 الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون

في ان هذا التعريف حد او رسم ٢٩١ وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسالا لكونه مفسرا

بل الموجود لاني موضوع
والوجود زائد بل
من المعقولات الثانية
ولاني موضوع عدمي
ولانه لو كان جنسا
لكان تمايز الجواهر
بفصول وهي اما
جواهر فيتسلسل
او اعراض فيتقوم
الجوهر بالعرض ولا
القابلية وما في معناها
بفصل لكونها من
الاعتبارات التي
لانبوت لها في الاعيان
والاقامات بمحل قابل
ولزم التسلسل فيقاله
ترتب ووجود بالفعل
وهو باطل اتساقا
واجيب بان الموجود
لاني موضوع رسم
الجوهر لاحد وصدق
الجنس على الفصل
عرضي لا يفتقر الى
فصل آخر وليس
الفصل هي القابلية
بل القابل اعني الامر
الذي من شأنه القبول
وكونه في الوجود
نفس ذات الجسم غير
قادر كما في سائر
الفصول متن

بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات من نوع ينك النهايتين
فتدبر يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال
في داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه نقطتين فيبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت
خطين متقابلين فيبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي
عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول
بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها
ورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون
كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما قبل الاشكال بسهولة ولا خفاء
في انه تحقيق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد
الثلاثة المتقاطعة والافضاه ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة
فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
الاعتراضات ان الهيولي جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها غايته ان قبولها للابعاد
يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل
لما تقر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر
القابل هو الهيولي لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولي بقبوله هو الصور لا الاعراض
من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرح جوابه لاحط للهيولي من المقدار وانما
ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق
ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولوزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
وجه (قال وكلامهم متردد ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على
تقدير جنسية الجوهر فاقابل للابعاد اعم منه من وجهه ولا كذلك حال الفصل ولهذا
اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية
وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المقروضة غير معقول واما التمسك بان تركيب
الجسم تمامه من الهيولي والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما
حدا فضيف للمعرفة من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي
الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر به متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه
حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فضلا اما الاول فلوجوه منها ان
الجوهر هو مفسر بالموجود لاني موضوع والوجود زائد على المساهية لاذاتي
لها بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزا للماهية
الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للوجود لا يقال جميع
الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعية
كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها

٢٩٢ * الى الشهرستاني او غير متناهية وهو رأي
٤ الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين او غير متناهية

لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع المتدرجة تحت جنس فذلك الفصول
اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمازها ويلزم التساوي واما ان يكون اعراضا
فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بط لا يستلزمه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع
النوع واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوه ذلك من العبارات
امر لا يحقق له في الخارج والاقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون
الجوهريّة فنقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الترتيب
ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق
سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصر بن همام هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول
بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لاحد للاجناس العالية وعدم جنسية العارض
لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر
لا يستلزم افتقارها الى فصول اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا
لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني
الامر الذي من شأنه القبول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق اي
ادراك الكليات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزاء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو
نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم
امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد
نقل هذه الاجوبة كلاما قليلا الجدوى جدا (المبحث الثاني ٤) ذكر وفي ضبط
مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام
مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما
ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب
جهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع
انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيعر اطيس من ان
الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسيمة الوهيمية دون الفعلية فلذا جعلنا
الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة
من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في
الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افرقت الفلاسفة القائلون
بلاتناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهولي
ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف

بجهور الفلاسفة
واما ان يكون بعضها
بالفعل وبعضها بالقوة
وهو ما ذهب اليه
ذيعر اطيس من ان
اجزاء البسيط اجسام
صغار صلبة قابلة
للقسيمة الوهيمية دون
الفعلية ثم اختلفت
الفلاسفة فذهب
المشايخون منهم الى
ان الجسم يقتدر في
قبول القسيمة الى مادة
يتألف الجسم منها
ومن الصورة الحاملة
فيها وغيرهم الى انه
يقبل الانقسام بنفسه
فهو في نفسه بسيط كما
هو عند المس واما
ما نسب الى البعض من
تألف الجسم من محض
الاعراض فضروري
البطلان والممول عليه
من المذاهب ثلثة الاول
الجسم مركب من اجزاء
لا يتجزأ متناهية الثاني
انه مركب من الهولي
والصورة والثالث
انه بسيط محض وكانه
وقع الاتفاق على ان هناك
هولي يتوارد عليها

الصور والاعراض وانما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة التي تحمل فيها الصورة او الجواهر الفردة التي يقوم بها (من)
التأليف واذا تحققت فاقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهولي والصورة

في احتجاج الفريسيين ٢٩٣ أما المتكلمون فلهم طريقتان أحدهما أثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصوله

وفيه وجوه الاول
انه لو كان القابل للقسم
واحدا لزم قبول
الوحدة الانقسام
ضرورة انقسام المحل
بانقسام المحل الثاني انه
لو كان واحدا لكان
التفريق اعتداما
ضرورة زوال الهوية
الواحدة بمحدوث
الهويتين فيكون شق
البحر بالبرة اعتداله
واحدا للبحرين الثالث
ان مقاطع الاجزاء
من النصف والثلث
والربع وغير ذلك
متمايزة ضرورة ولولا
تمايز الاجزاء لما اختلفت
خواصها وقد يجاب
عن الاول بان الوحدة
اعتبار عقلي لا ينقسم
بانقسام المحل وعن
الثاني بانه ان ارد بالبحر
ذلك الماء مع ماله من
الاتصال فلا خفاء
في اعتداله بعراض
الاتصال وان ارد
الماء بعينه فليس
هناك حدوث
او زوال وعن الثالث
بان اختلاف الخواص
انما لزم بعد فرض
الانقسام متن

من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان
والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة
المتناهية العدد الثاني للشائين من الفلاسفة انه مركب من الهوى والصورة الثالث
لاشتراقين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما
يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله
نعالي وكانه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض
الا انها عند الاشتراقين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهوى
والمقادير من حيث الخلول فيه صوراً وعند الشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال
فيه سمي صورة يتحصل بتركبها جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيتحصل الجسم فالتأليف
عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة
جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهوى (قال المبحث الثالث ٣) للتكلمين
في كون الجسم من اجزاء لا تنجزاً طريقتان أحدهما أثبات ان قبول الانقسام يستلزم
لحصول الاقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفقاً وكل ما هو
كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل
بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى
لهما سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة
فيها سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزء منه وانقسام المحل
يستلزم انقسام المحل ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الآخر واجيب بان
الوحدة من الاعتبار العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تنقسم بانقسام
المحل الثاني انه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعتداله ضرورة
انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق
البحر بالماء ليس اعتداله واحداً للبحرين آخرين واجيب بانه ان ارد بالبحر
ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعتداله عند عروض الانفصال وان ارد
نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال البحر ولا حدوث بحر
وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقياً عنده مجتمعاً
مع فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان
ثبت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو
محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد اعدت الاولى ضرورة ولزم اعتدال
الجسم بمادته وصورته جميعاً وبطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول فلا يحصى الا
بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة

٢ اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها ما يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول
الانقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء اذ لو بقي قبول
الجزء بقي الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل ❖ ٢٩٤ ❖ اعظم من الخردلة لاستواء اجزائها

لكونها غير متناهية
واعترض بان الاستواء
في عدد الاجزاء لاني
مقاديرها واجيب بان
تفاوت المقادير يتفاوت
الاجزاء قطعا وقد
يدعى ان الاستواء في
الاجزاء الممكنة ايضا
محال وكقولهم لولم
ينته انقسام الجسم
الى ما لا امتداد له
اصلا لزم عدم تناهي
امتداده لتألفه من
امتدادات غير متناهية
ومنها ما يبتنى على ان
الحركة حصولات
متعاقبة والزمان آت
متسالية كقولهم
الموجود من الحركة
والزمان هو الحاضر
لان الماضي انما وجد
حين حضر والمستقبل
انما يوجد حين يحضر
والحاضر من غير قار
الذات لا ينقسم فكذا
ما ينطبق هو عليه من
المسافة ومنها ما يبتنى
على ان محال النقطة

الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت
خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثالث وكذا الربع
والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع
وهكذا غيره واجيب بنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام
وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل
عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف
عند فرض الانقسام متميزا بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس
المتازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية كالضوء
والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقال الاتقسامات عندهم غير متناهية وهو
يستلزم لانتهى الانقسام وما لانهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها
لانا نقول انما يمنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كنهه المتصلة او المنفصلة واما فيما هو
متناهي المقدار لکنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمنع لو كانت هناك اقسام
بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية
انه يمكن خروجهما من القوة الى الفعل بل انه من شأنه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي
انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته
لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ان يذمه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى
الاجزاء محال فاعلية الباري تعالى للاشياء على ان ما ذكر لو تم قائما يدل على تناهي
الانقسامات لاعلى حصول الاجزاء بالفعل (قالوا فيهما ٢٩٤) اي الطريق الثاني للمتكلمين
اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً
ولا فرضاً والفرق بينهما ان القطع يفترق الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما
يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اراد به ما يكون
بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية قد يقف اي لا يقدر على
تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف
فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية
وغير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركيب الجسم منها
فلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة
ما يفيد اصل المطلوب وبالجملة فلهي في هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان

جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان (قبول)
جوهر اذ ذلك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لا ينقسم لتلازم انقسام النقطة وكقولهم
اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو ان قام خط على خط كانت المماسية بما لا ينقسم ثم اذا ادير الكرة تمامها

قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء و اذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا ينجز اذ لو كان قابلا للنجزى لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا ينجز لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت القادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزأؤه اكثر لما لا تكون اجزأؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يمتنع على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حينئذ في كل منهما متساوية للتي في الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فن اين يلزم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزوم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يمتنع على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آيات متتالية وهو وجه واحد تقرره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بوجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شئ منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف و اذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي مطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا ينجز اذ لو قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينما وكل ما هو حاضر حينما هو

٤ على السطح ومرا
الخط الى آخر الخط يظهر
عدم انقسام الاجزاء
باسرها و ثبت المطلوب
وكقولهم قد ثبت ان
الراوية الحاصلة من
عمامة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر
ازوايا فلا يقبل
الانقسام فثبت الجزء
متن

غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركيبها من اجزاء
لا تجزأ فكذلك المسافة لا تطابقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار
فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تحال سكون
او لزوم وقوع اى جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر
الذى لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا ينافى عدم
الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك
والحكما لا يثبتون الحاضر من الزمان ويحملون الموجود من الحركة هو التوسط
بين المبدأ والمنهى ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبنى
على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شئ به تماس
الخطوط و تماسها بالعدم الصنف محال ولانها ذات وضع اى يشار اليها اشارة
حسية بانها هنالك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهر اى كما هو رأى
المتكلمين او عرضا وحينئذ يفتر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض
بالعرض او بالواسطة ان جوزناه و ذلك الجوهر يمنع ان يكون منقسما و الا لازم
انقسام النقطة ضرورة انقسام الحمال بانقسام المحل هف فايانا كان يثبت جوهر لا يقبل
الانقسام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى مماسة بجزء
لا يقبل الانقسام والالكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة
كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب
ثم اذا ادركنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تجزأ و به
يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسها مكابرة و مخالفة لقواعد
الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه لقبه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى
الجانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لا تجزأ ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير
منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر مما يمكن من الزوايا بالضرورة لا يقبل الانقسام والاسكان نصفها
اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكما
يزعمون ان انقسام الحمال بانقسام المحل مخصص بما يكون حواره بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه
وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمى الحمال في الجسم الطبيعى بطريق
السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى و تماسهما بجوهر لهما ضرورى
والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعد هه لان معناه صحة فرض
شئ غير شئ وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطبق

على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير
 الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية الخط فلا توجد
 في الكرة بالفعل (قال واحجوا ٩) احج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية
 فبما نقول النظام لوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددا
 كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لانهاى الاجزاء يستلزم امتناع
 وصول التحرك الى غاية مافي المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهم
 جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه
 به يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقرر بان عدم تناهى اجزاء
 المسافة يستلزم عدم تناهى اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهى
 اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطي
 اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فباطي ايضا قطع جزءا اذ لا يقل منه ضرورة
 ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطي دون الواقف مع انه
 كذلك لانه حينئذ يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع
 التحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء
 متناهية وان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلاتناهى الاجزاء في كل
 امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما
 على القول بلاتناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا
 الاذا بين تناهى عدد الامتدادات الرابع اننا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث
 يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار الثلاثة متقاطعا امتداداته على
 الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسمها مع تناهى اجزائه ثم اذا حولنا بيان تناهى اجزاء
 كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان
 نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا
 وانقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى
 غير المتناهى وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يتمتع وجوده على الانفراد
 وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
 في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء
 غير متناهية يلزم في كل جسم ان يكون غير متناهى الحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان
 والمشهور عن القائلين بلاتناهى الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق
 السريع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان يتخذ احد الجزئين في الآخر
 ويلقيه باسره بحيث يصير حيزا هما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء
 فلا يلزم من عدم تناهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متناهى ولان يكون بازاء كل جزء من

٩ الى عنانها الاجزاء
 بانها محصورة بين
 الطرفين وان لانهاى
 يستلزم امتناع ان
 يصل التحرك الى غاية
 ما وان يلحق السريع
 البطي في زمان متناه
 والنقض بالمؤلف من
 ثمانية اجزاء مثلا ثم
 اذا نسب الى الاجسام
 المتناهية المقادير ثبت
 تناهى اجزائها لان
 نسبة الحجم الى الحجم
 نسبة الاجزاء الى
 الاجزاء لانه بحسبها
 والتداخل محال كما
 ان الطفرة خيال
 متن

المسافة جزء من الحركة والزمان يلزم عدم تباينهما وتباينهما القول بالظفرة وهو ان يترك المحرك حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذة وملافة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملافة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الظفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية ابطلانها ان تمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك افرط اختلاط الاجزاء البيض بالاسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فبينى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزا ههما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقى الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماصة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لابالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويداخله بشئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحي ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لالى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاتناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحق السريع البطيء الى الظفرة فاستمر التشنيع بظفرة النظام وتفكك رحي اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقق ذلك على ما خصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والاذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم ولروائح والاصوات والكيفيات للموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلام من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجواد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والمسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة نحلها تلك الاعراض فاقوع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما بينى والاصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا

لهم في نفي الجوهر الفرد طرق ٢٩٩ منها ما ينبت على ان تغاير الجهة والنهيات يستلزم الانقسام في الذات

وهي وجوه الاول
ان مامنه الى جهة
غير مامنه الى جهة
اخرى فينقسم الثاني
اذا انضم جز الى جزء
فاما ان يلاقيه بالاسر
فلا حجم فلا مقدار
اولا بالاسر فيلزم
الانقسام الثالث
اذا تراصف ثلاثة
اجزاء فالوسط ان
منع الطرفين من التلاق
انقسم والا فلا حجم
الرابع انه اذا اشرفت
الشمس على صفحة
من الاجزاء فالوجه
المضيء المقابل غير
الآخر الخامس اذا
وقع جزء على ملتقى
جزئين انقسمت
الثالث وذلك بان يفرض
عليه او يتحرك من
جزء الى اخر فكونه
متحركا كما يكون عند
الملتقى او يفرض خط
من اربعة اجزاء فوق
الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم تحرك
معا على السواء
فالتخاذي يكون على
الملتقى او يفرض خط
من خمسة فوق كل
ميت ملتقاهما

المتن المتخير الذي له الابعاد الثلاثة والنظام يجعله مجموع اون وطعم ورائحة ونحو ذلك
تمامه من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق
الجار في المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد
من الانتهاء الى جوهر يقوم ولهما بان الجواهر تماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون
جواهر ربما لا ينظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا
جسم مؤلف من جواهر تماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن تماثلة لجواهر الاخر
كالخلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير
باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر
فجدل لا يتأتى على مذهب المانين حتى لو قصد الالتزام تم المرام والاقرب منع اختلاف
الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف
انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا يحصى لمن يقول بتجانس
الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلية في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف
ناشئا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا التلخيص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم
بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية
باعتزاز هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك
اختلف ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها
لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المتجمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم
عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه
اراد بالجواهر ما يعبر الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة (قال
وقطع ما لا يتناهي فيما يتناهي ضلال) قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه
انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة
وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة
والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كان لمسافة المعينة تحتمل
عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهم جريا الى ما لا يتناهي وذلك لان كلا من الحركة
والزمان المحدودين ايضا بل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من
بداية الى نهاية فاعتناع كونه غير متناهي العدم معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن
طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكره على ما مر فان قيل
هذا ليس تسمية لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم
لان هذا لما كان فيماله امتداد طولى فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال
الجسم (قال واما الفلاسفة) يريدان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها يرجع

طرف جزء فيتحرك كما حتى التيقا فالثالث يكون على ملتقاهما

الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فبعثت بمنزلة الطرق واشهر
 في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع منها ما يبتنى على ان تعدد جهات الشيء
 ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتغير
 الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتعدد جوانبه واطرافه لان مأمته
 الى اليمين غير مأمته الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه
 على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية
 بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء
 حجم ومقدار فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى
 الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلاثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منهما
 بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذى
 يلاقي احدهما غير الذى يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع
 الجزئين حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع انما فرض
 صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرفت عليها الشمس
 فيالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير الوجه الاخر فينقسم
 الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتي جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما
 الملازمة فلان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون بابعض اى يكون شئ منه مما
 لشيء من هذا وشئ آخر مما لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان عليه
 لاعلى الملتقى واما بيان حقيقة المزوم فهو وجوه (١) ان فرض الجزء على الملتقى وفيه
 مناقشة لانحفي (٢) ان يتحرك من جزء الى جزء فأتصافه بالحركة انما يكون عند كونه
 على الملتقى لاعلى الاول اذ لم تبدأ الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان فرض
 خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم فرض مرور الفوقانى
 والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اى تكون الحركتان
 على حد واحد من السرعة والبطء فيكون ابتداءهما معا فيالضرورة تحاذيان على
 ملتي الثاني والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته (٤) ان
 فرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذنا
 في حركة على السواء الى حد الالتقاء فيالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعنى
 الجزء الثالث فيكون هو ملتقا هما من تحت ولا ينحفي ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز
 وجود الجوهر المفرد على الانفرد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحناء
 الخصوصية المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعترلة من ان الوجود
 المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهوم ونحن نعلم بالجزء مالا ينقسم بالفعل فرجوع
 الى مذهب ذي قراطيس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء

٧ ما يبتنى على ان
 ليس البطء لتحال
 السكنات اما الاستحالة
 في نفسه اول تأديه الى
 ما هو ظاهر الانتفاء
 من تفكك المتصلات
 وانفكك المتلازمات
 وابقرر ذلك في صور
 احدها حركة طرفي
 الرشي الثاني حركة
 الفرجار ذي الشعب
 الثلث الثالث حركة
 عقب الانسان واطرافه
 حين بدور على نفسه
 الرابع حركة المنطقة
 والمدارات التي تقرب
 القطب الخامس
 حركة الشمس وظل
 الشجر السادس حركة
 الدلو المشدود على
 طرف جبل مشدود
 طرفه الاخر في وسط
 البئر قد جعل فيه
 كلاب يمد به الحبل
 فالدلو تقطع مسافة
 البئر حين ما تقطع
 الكلاب نصفها متن

(الذى)

ما يتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه في المركب من الاجزاء
 ويزيلزم تجزئ الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثل متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب
 من جزئين الا بوقوع جزء على ملتي 301 الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لالى نهاية الرابع
 اذا ثبت احد طرفي

الخط المستقيم وادبر
 حتى عاد الى وضعه
 الاول حصلت الدائرة
 ثم اذا ادبر نصفها على
 قطرها التابت حصلت
 الكرة ووجود الجزء
 يتفيهما لانا لو فرضنا
 محيط الدائرة من
 اجزاء لا تجزأ فاما
 ان يكون ظواهر
 الاجزاء كبواطنها
 فيلزم تساوي ظاهرها
 المحيط وباطنها او اكثر
 فيلزم الانقسام اوبين
 الظواهر فرج خلاء
 لا يسع كل منها جزأ
 فيلزم الانقسام او
 يسع فيكون الظاهر
 ضعف الباطن ولان
 المدار الذي يلاصق
 المنطقة اما ان يكون
 بازاء كل جزء منها جزء
 منه فيتساويان او اقل
 فينقسم الجزء الخامس
 مربع وتر القسامة
 المجموع مربعي
 الضلعين المحيطين بها

الذي لا تجزأ ما يتنى على ارتفاعات الحركتين بالسرعة والبطء ايس لتحلل سكنات
 بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما
 لاستلزامه امرا معلوما الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام
 ساخطة فلحظة ثم التثامها وكتخلف المعلوم عن العلة او تحتمقه بدونها حينما فتحنا بيان
 ذلك انا نجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتقاونان في المسافة فيحكم بان الذي قطع
 مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تجزأ فعند
 قطع السريع جزأ اما ان يقطع البطي جزأ فيتساويان او اكثر فابعد او اقل
 فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركته سكنات ولما كان هذا غير متمنع
 عند المتكلمين بل مقررا عرضنا عنه الى ما يكون تحلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم
 الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالخجر او الذي
 لو تفككت اجزائه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته
 عند الاكثربن كالانسان اولذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كافتكك
 ووجود العلة بدون المعلوم في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلوم بدون
 علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون جبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئر عمقها مائة
 ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا وعلى
 طرفه الآخر دلو ثم شد دنا كلابا على طرف جبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه
 في البئر بحيث وقع الكلاب في الجبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جرناه
 الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا
 انتهوا الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة
 الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود
 المعلوم بدون علته التامة (قال ومنها ٢) اي ومن تلك الطرق ما يتنى على اصول
 هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين
 المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولندكر
 عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع
 ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتي الجزئين وقد
 عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل زاوية قائم يمكن تنصيفها فيلزم تجزئ
 الجزء الذي هو الملتقى خط الزاوية الثالث ان كل خط قائم يمكن تنصيفه في المركب
 من اجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقديين ذلك في الهندسة بان يعمل

فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر و اقل من خمسة عشر لكونه جذر ما بين
 السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والالزم كون وتر القائمة
 يساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فاقطر ان

على ذلك الخط مثلت متساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط
 بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه و بين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها
 متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترها و يعمل عليه من الطرف الاخر
 مثلت متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني
 مارا بالخط الذي هو وترهما فينصف الزاوية و بين عمل المثلث المتساوي الاضلاع
 على الخط بان يرسم بعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا الواحدة منهما
 في تقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين
 ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا
 ولكن لاسبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلاما
 الدائرة والكرة يمكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما
 متناهيا ثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول
 فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة
 هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية
 لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادركناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط
 المحيط به واما الكرة فلانا اذا ابتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى
 المحيط في الجهتين و ادركناه نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول
 حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
 السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحيط والسطح المحيط ثم ان كلاما
 الدائرة والكرة يتنافى كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تنجز اما الدائرة
 فلانها لو كانت من اجزاء لا تنجزا فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها
 او لا فعلى الاول اما ان تكون بوطنها اصغر من الظواهر فيقسم الجزء او لا فيساوي
 في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدد وهو باطل بالضرورة وان
 شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب
 المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و بطلانه ضروري
 وللزوم بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوي
 ظاهر المحاط بحكم الضرورة و بحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه
 لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر
 الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى وايضا فاما
 الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء و ان وسعه لزم كون الظاهر
 ضعف الباطن والحس يكذبه و اما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تنجزا فالمدار
 الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء

٧ كان منضم الاجزاء
 كان اربعة اجزاء مثل
 الضلع وهو محال و
 ان كان مع فرج خلاء
 بقدر الجزء كانت
 سبعة اجزاء مثل
 الضلعين وهو ايضا
 محال او اقل فيلزم
 الانقسام متى

كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يواز بهما حتى
 التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر
 هذا فقد انتظم انه كما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم
 حق او كما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا خفاء
 في ان ما ذكره وان حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يقيد امكان المفروض
 فضلا عن تحققه ولو سلم فاما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تجزأ اذ مع
 ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس
 في شكل العروس على ان كل مثل قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة مساو
 لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضرب به في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب
 كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما
 مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر
 لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة
 وعشرون وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطبق السادس
 نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا فحصل زاوية قائمة فوترها يجب
 ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لسابن اقليدس من ان وتر القائمة اقل
 من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعاً من اربعة خطوط مستقيمة
 مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منهما من اربعة اجزاء فقطرة خط
 يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني والثالث من الثالث والرابع
 من الرابع فان كانت متلاقية كان قطر مساوياً للضلع وبطله شكل العروس وان كان
 بينها فرج ولا تكون الاثنان فاما ان يسع كل منهما جزءاً فيكون القطر كاضاعين سبعة
 اجزاء وهو باطل بالشكل الحاربي او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة
 الخطوط ونضاهها على غاية ما يمكن فظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء
 دون البعض (قال ومنها ٦) اي من تلك الطرق ما يدعى على مقدمات هي بصدد المنع
 وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تجزأ لكان الجزء ذاتياله متعلقاً قبل
 تعقله بين الشدوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكر عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك
 انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها
 وما الجزء الحاربي فقد يفتقر الى البيان كالهولي والصورة عندكم وكذا العقلي
 اذا لم تصور الماهية بحقيقتها كجوه رية النفس وبجودها الثاني لو وجد الجزء
 لكان متناهي ضرورة وكان متشكلاً ككرة او مضلعاً لان المحيط به اما حد واحد واكثر
 وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا يد عند انقسام
 الكرات من تحلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكلي الجزء بان

٦ ما يدعى على مقدمات
 لا سبيل الى اثباتها
 وهي وجوه الاول
 لو كان الجسم من الجزء
 لكان ذاتياله فيكون
 بين الشدوت ورد بان
 ذلك في الاجزاء العقلية
 وبعد تعقل الماهية
 الثاني الجزء متناه
 فيكون متشكلاً فان
 كان مضلعاً انقسم وان
 كان كرة فعند الانقسام
 يبقى فرج اقل من
 الجزء ورد بان ذلك
 في الاجسام الكرية
 الثالث اذا صار ظل
 الجسم مثليه كان النصف
 الظل ظل النصف
 ففي المركب من الاجزاء
 الوتر يلزم الانقسام
 ورد بان ذلك فيما له
 نصف متن

ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله
 مثليه في وقت ماوح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله
 اجزاء وتركون شفعاله نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء
 وردبمع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم ابطالوا) يشير الى ابطال
 ماذهب اليه ذمقرطيس وجمع من اقداما من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كالماء
 مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط صفار متشابهة
 الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمه الانفكاكية بل للوهيئة فقط وبهذا وبسميتها
 اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائمين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت
 متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
 من اجتماعها والقسمه الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتعت
 على الجزء نظرا الى ذاته لامتعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات
 لا ينافي امتناعه لعارض تشخص او غيره من صور نوعية او غاية صغر او صلابة
 او عدم آلة قناعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية
 عند الانفصال ومجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة
 عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبني الكلام على
 اعترافهم بكون تلك البسايط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث
 المشرفية هو انه لو ادعى مدع انها متخاففة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية
 لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمه والانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهبولي لكن لاحقا في انه
 احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعي وعلى هذا
 ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمه بانواعها تحدث في المقسوم اثنية تساوي طباع
 كل واحد منها طباع المجموع على القسمه الواردة على الجسم المفرد والافساده واضع
 وفسر الطبايع بمصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما
 فيكون اعم من الطبيعية وفسر انواع القسمه بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب
 الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ماهول للوضع في نفسه كالسواد
 والبياض او غير قارين اي ماهوله بالقياس الى الغير كالتاس والتهاذي وذلك لان الانقسام
 ان تادى الى الافتراق فالاول والافان كان في مجرد الوهم فالثاني ولا فالثالث وبما ذكرنا
 من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والافهون من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي
 بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض
 لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي يتسخن بعضه او وقع الضوء
 على بعضه او لاقى بعضه جسم آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم
 يصير جسمين ثم اذ زال ذلك التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسمها واحدا ولو كان كذلك

٨ كون الجسم من اجزاء
 تجزأ وهما لافعلا
 بانها لما كانت متساوية
 في الطبع بزعمهم جاز
 على كل ما جاز على
 الكل بحسب الذات
 وان امتنع بعارض
 تشخص او غيره متن

نهم على ثبوت الهبولى بانه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا
بالانفصال فله امتداد جوهرى ﴿٣٠٥﴾ يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما في الشمعة وهو المسمى

بالصورة ويمتدح ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا يد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهبولى ونحقيقة ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لاننى يتبدل المقادير ولا تعقل الجسم دونها يسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذى من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد ولا حفاء في انها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الخالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضرورى بين ان نعدم جسم بالكلية وبمحدث جسمان او بالعكس وبين ان

لكانت المسافة تصير اقسامها غير متناهية في الخارج بحسب موافاة التحرك حدودا ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتغير في الخارج بل بالفرض العقلى ولهذا قال في الشفاء ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم تبيض لأكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فاذا ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد الى الافتراق يحتمل على انه الامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحتمل على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم اخرج المشاؤون ٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تنجز ااصلا ولا تنجزا وهما لافلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظر الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات كالشمعة التى يحتمل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا تدرك في بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه نفس الجسم وقبيل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يتم ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهبولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لانعدام بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار بمقد النهاية بمقدار اخر كضلعى الزاوية او غير اضافية ككون الشئ بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط والمتصل بهذا المعنى فصل

متصل الى جسمين او بالعكس (٣٩) كما الجرة يجعل (ل) في الكيزان وعكسه ولا يتمتع توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعدد ما مع بقائها في المايلين وعلى هذا يتدفع ؟

٢ اشكالات الاول ان كون الاتصال جوهر او جزأ من ﴿٣٠٦﴾ الجسم ضروري البطلان بل الاتصال

والانفصال عرضيان
للكم بغير احد نوعيه وهو المقدر عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه
ذوات اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي
وعلى الجسم الطبيعي لانه ذوات اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لاخفاء في ان تلك الهوية
الاتصالية لا يبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هو يتان اخريان مع القطع
بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق
الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان
ويحدث جسم ثالث وبين ان يفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير
جسماً واحداً كما الجرة يعمل في كيران او ما الكيران يعمل في جرة فذلك ان الامر
الباقى في الحالين هو المراد بالهولي وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد
ومتصل ليتنع طريان الكثرة والاتصال عليه مع بقاءه بحاله ولا كثر ومنفصل ليتنع
طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بمحاول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله
وكثره بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهرى
مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك
من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات الفرضية قلنا لا نزاع
في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال وفي كونه مدر كالجس ولو بواحدة
ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو
عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفترق الى جزء آخر يتوارد
عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعنى المقادير فهى التى انكرها
المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عديمة لكونها نهايات
واقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير
دفع لعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهر او جزأ
من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان
على الجسم اذا تحققتهما كانا عاقلين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لان معنى بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذى شأنه الاتصال وامتداد العرضى وكونه ظاهراً الآتية
للجسم موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا
ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قابل بانها عند
الاجتماع تصير جوهر قائماً بنفسه وانما النزاع في كونه واحداً في نفس الامر لان مفصلاً
من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزأ من الجسم لاتمام حقيقته فهذا هو الذى يثبت بالبهرهان
لا يقال فاذا ذكر لا يفيد كونه جزأ لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية
التى يعملونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبول

والانفصال عرضيان
بتعاقبان على الجسم
وبالتحقيق عبارتان
عن وحدته وكثرته
الثانى ان لا معنى
للانفصال الا انعدام
هوية اتصالية الى
هويتين فلا حاجة
الى قابل باق الثالث
او افتقر قبول الانفصال
الى مادة اتسلسلت
المواد الرابع ان الزائل
عند الانفصال ان كان
هو الاتصال الجوهرى
الذاتى فقد انعدم
الجسم فلم يكن قابلاً
او العرضى فلم يفد
المطلوب الخامس
ان الجسم اذا انفصل
الى جسمين فان كانت
مادة هذا مادة ذلك
كان الواحد بالشخص
موجوداً في حينين
موصوفاً بجسميتين
وان كانت غيرا فقد
الاتصال ان كانتا
موجودتين لم يكن
الجسم متصل بالذات
بل من اجراء بالفعل
والا كان الانفصال
اعداً للجسم بالكليته

لا بمجرد الصورة الاتصالية متن

(الانفصال)

الانفصال بان ينعدم ويحدث هو يتان اتصاليان اخر يان كيف وقد جعلتموها
 جوهرًا قابلاً للابعاد ومخيرة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا يغيرها لاننا نقول ضرورة
 التفارقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين و بين زوال الهوية الاتصالية
 الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة
 فاعمة لتناق في جوهرتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به
 لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلاً للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية
 وعبر واعنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به
 فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام
 في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجرهر الذي شأنه الاتصال مقبولاً وانما يظهر
 ذلك في الاتصال العرضي المقابل للاتصال الثاني ان الانفصال انما ينفرد الى محل
 باق لو كان وجودياً وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب
 انه ليس عدم الاتصال مطلقاً بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل
 هو عدم اتصال الى تصالين اى زوال هو بة اتصالية وحدوث هو بتين اتصاليتين
 فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللأتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال
 محوجاً الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها
 الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلاً بذاته كالصورة
 والجسم وايست الهبولي كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلاً في ذاته ينعدم عند ورود
 الانفصال فيقتصر الى امر لا يكون متصلاً في ذاته ولا منفصلاً بل يتوارد عليه الاتصال
 والاتصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة
 والاتصال ومتعدداً منفصلاً بعروض الكثرة والاتصال من غير افتقار الى امر
 اخر الرابع ان كون الاتصال جزءاً من الجسم يتناقى كون الجسم قابلاً للاتصال
 والاتصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم
 بقاءه عند ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال
 جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للاتصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم
 قابلاً لم يكن الاتصال جزءاً وقد قلتم بحقيقة اللزوم وهكذا في الجانب الاخر لا يقال
 الاتصال يطلق بالاشراك او المجاز على امتداد جوهرى هو الجزء وليس بزائل عن
 الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له
 بل كية عارضة لاننا نقول الاتصال الذي يزول بطريقتين الانفصال ان كان هو الاول
 لم يكن القابل للاتصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهبولي

ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه
 فلم يمنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهبولي لا يقال الامتداد العرضي
 من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانها لنقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم
 واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية
 بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل
 يفيد لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخر ان هو المعنى بالهبولي
 ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق
 هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للاتصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع
 اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللا اتصال الذي يقبله
 اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله
 الى المياه جرة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلا نعدم الجزء
 الذي هو الاتصال هذا والاتصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر
 وحدث آخر وان الباقي في الخالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هو يتبدل لجزء منها
 هو الهبولي الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا
 هي مادة ذلك بعينها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص
 في حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرهما وحينئذ اما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين
 عند الاتصال فيشمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول
 الانقسام بل يتألف من اجسام لا تنهاى ضرورية ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير
 موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية
 وهو مع بطلا نه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال والانفصال
 وجوابه ان السادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لو حدة الاتصال
 والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها بمد الوحدة انعدامها وافتقارها الى
 مادة اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بتعدد
 وانما يفرض له ذلك تبعاً للصورة فخطا هذا الاشكال وان اطب فيه الامام الرازى
 راجع الى الثالث وههنا اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا
 الدليل لا يتم في الجسم الذى يمنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام
 الوهمى لا يستدعى قابلا في الخارج وسيجىء جوابه في فروع الهبولي (قال وذهب
 الاشرافيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون وماله من الكشف
 والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل
 واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لان اجزاء لا تنجز ولا من
 الصورة والهبولي بل هو مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه

٩ الى ان الجسم واحد
 في ذاته لا تركيب فيه
 اصلا وانما الهبولي
 اسم له من حيث تبدل
 الهيات عليه وبمحصل
 الانواع منه وزعوا
 ان الاتصال بالمعنى
 الذى يقابل الانفصال
 ويزول بطرياقه عرضي
 ومعنى الامر الذى
 شانه قبول الابعاد
 والامتداد في الجهة
 قائم بنفسه فخير بذاته
 هو الجسم ليس الاوما
 يتوهم من الامتداد
 الباقي عند تبدل ابعاد
 الشمعة انما هو نفس
 المقدار المستحفظ
 بتعاقب الخصوصيات
 وكيف يتصور
 اختلافا طبيعة
 الامتداد بالجوهري
 والعرضية على انه
 لو كان هناك امتدادان
 جوهرى وعرضى
 فاما ان يتفاوتا فيكون
 البعض من احد
 الامتدادين لاقى مادة
 او يستويا فيرتفع
 الامتياز متى

اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولاً و عرضاً وعمقاً
مثلاً المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب
آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان و ينقص العرض او بالعكس وكذا
العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري
بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقادير فلا يمنع قبوله اياه مع بقاء بذاته ومنشأً اللفظ اطلاق
لفظ الاتصال على المعينين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير
لخصوصية التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لافي المقدار المطلق الذي بازاء الجسم
المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع
المختلفة منه يسمى هبولي كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صوراً واعتراضاً
على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهبولي بوجوده الاول انه ان اريد
بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلانسم انه غير الجسم
بالامتداد والاتصال وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلانسم انه جوهر
بل عرض ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهر يتغير مسموعة
والتمسك بان مافي الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع
يبقا الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلانسم ان فيها امتداداً معيناً
ثابتاً لا يتغير اصلاً فان قيل نفي به ذلك الامر الذي لم يعدم عند تبدل الاشكال والمقادير
وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء
المفروضة بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام ان الانسليم
ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطرياقه جوهر وجزء
من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا
عرضاً غاية انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصاليين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن
زواله لالى اتصاليين انعدم الجسم بالكلية واما معنى الامر الذي شأنه الامتداد في
الجهات وصحة فرض الابعاد فلانسم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه
متغير بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل
بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض
افراده او اصنافه جوهر او البعض عرضاً وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض
الجواهر بذلك فلانسم ان في التخيير جوهر غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم
امتدادان احدهما جوهري والاخر عرضي فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر
الذي به التفاضل لافي مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون
الهبولي وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساوا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز

٩ على نفي الهيولى بانها ان لم تحير لم تصلح محلا لاله اختصاص ٣١٠ بالخير وان تحيرت فاما بالاستقلال

فكان مثل الجسمية فلم
يجامعها ولم يكن
بالمحلية اولى ولزيم
استثناء الجسمية عن
المادة وتسلسل المواد
واما بالتبعية فكانت
صفة للجسمية حالة
فيها ويجاب بان عدم
الاستقلال لا يلزم ان
يكون بحلولها بل قد
يكون بالحلول فيها
على ان الاشتراك
في اللازم لا يوجب
التماثل متى
٨ اما القائلون بالجزء
فقد اختلفوا في انه
هل يقبل الحيوة
والاعراض المشروطة
بها وفي انه هل يمكن
وقوع الجزء على متصل
الجزئين وفي انه هل
يمكن جعل الخط
المؤلف من الاجزاء
دائرة وفي انه هل له
شكل واختلف
المثبتون فقيل شبه
الكرة وقيل المثلث
وقيل المربع اى المكعب
ليمكن كونه محفوظا
بجواهره متوائفا
على انه لا حظ له في
الطول والعرض الا
ما نسب الى الصالحى

والاثنية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا
مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضى هو الجوهرى او الجسم ومحل
الجوهرى هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلاضرب (قال وقد يستدل ٩)
اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيرة
اولا وكلاهما محال اما الثانى فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالخير والجهة فيما ليس
بمتحير اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول
فلان تحيرها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي
والجسمية مثابن لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعنى التحير بالذات فيمتنع ان يجتمعا
لاستحالة اجتماع المثابن وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال
واحد وان تختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استثناءها فلا تكون الجسمية
حالة في مادة او افتقارها فيكون للمادة مادة وتسلسل ويلزم على الثانى ان يكون المادة
صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحير ولانه لو جاز
العكس لجاز ان يقال الجسم صفة لكون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيرها بالاستقلال
لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها
شروط لتحيرها ولا نسلم ان كل ما يكون متحيرة مشروطا بشئ كان هو وصفا لذلك الشئ
حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحير بالاستقلال لا يستلزم تماثلها
اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالتماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية
لا في كل لازم لجواز ان يكون طأدا الى العوارض (قال المبحث الرابع في تفاريع المذاهب ٨)
من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد
هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوهره الاشعري
وجعاعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهى مشبهة كون الحيوة مشروطة
بالبنية وقد مررت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين
فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار ومنها
اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه
امام الحرمين وقد سبق بيانها ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل
فانكره الاشعري وابته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدى اتفاق الكل
على نفيه لاقتضاه محيطا ومحاطا فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال
فقال القاضى لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب
وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذى يمكن تركيب الجسم منه
بلا قرح وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له
جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك

وابن الراوندى اما نقل من الاتفاق على ان له حظا من المساحة فبني انها اسم للتحير والجرم الموجب للتكاتف (في)

في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بأنه متناه صرورة فتكون له نهاية ووحيد محيطه
 اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا وبجوابه ان ار يد بكونه متناهما انه لا يمتد
 الى غير نهاية فم ولا يلزم احاطة حده مغاير للمحيط وان ار يد انه يحيطه نهاية وينتهي
 الى جزء لا جزئه وراه فمنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اياه ينتهي ومنها انهم
 اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا
 لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحى من قدماء المعتزلة
 جهالته والمحكى في كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذي لا ينجز اجسم لاطوله
 ولا عرض ولا عمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى اتفاق
 الكل على ان الجزء حطمان المساحة ووجهه على ان له حجما ما على ما في المواقف لا يزال الاشتباه
 وزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لاله امتداد ومقدار ما بحيث
 اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان ار يد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث
 يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة انه
 حطمان المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابوهاشم على ان لا
 حظ له من الطول لان مرجعه الى التأليف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة
 ثم اختلفا فذهب ابو على الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف
 وذهب ابوهاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب
 لتكافئه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف
 بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير ثقل الجبل وفي انه كم
 يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخافه الله تعالى على الافراد وفي انه
 هل يجوز ان تحمله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض
 كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لانبالي ان ينسب كتابنا الى القصور
 بعوزة لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفص ذلك القبار عن الكلام شكر
 ساعيه (قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صفار
 قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرين الى انها كرات
 اسطنتها والتموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل
 على خمسة انواع من الاشكال فلناردو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى
 قواعد مثلثات وللماء دوعشرين قاعدة مثلثات وللنار دواثني عشر قاعدة خمسمات
 وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
 (قال ثم المشهور من الطائفتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا
 والقائلين بانها تنقسم وهما لافعلا انها تماثلة اى جوهرها واحد بالطبع في جميع
 الاجسام فاختلف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلف

ه بانضمام الامثال
 على ان المنقول عن
 الجسائى خلافه
 من

٣ بالاجزاء القابلة
 للانقسام الوهمي
 ذون العقلي وقد
 اختلفوا في اشكالها
 فقيل كرات وقيل
 مكعبات وقيل مثلثات
 وقيل مربعات وقيل
 مختلفات
 من
 ٩ ان طبيعة الاجزاء
 واحدة في جميع
 الاجسام فيكون
 اختلافها بحسب
 الاعراض ويستند
 اختلاف الاعراض
 عندنا الى قدرة المختار
 وعندهم الى اختلاف
 الاشكال فلا حاجة
 الى جعل بعض
 الاعراض داخله
 في حقيقة الجسم
 من

الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف الاشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخل في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيحى ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروع القول بتركيب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاك كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الابعار والمشتخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاك مقترة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية فى الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة الفلكية المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى فى الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس فى نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية نفسها المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفا ولا خلاف فى ان الجسم جنس تحت انواع بل اجناس وانما الكلام فى انه جنس عاك او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك فى اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا يتخلف قلنا فرق بين الجسم الذى يؤخذ امرائهما لا يحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المحصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعنى كونها هذه الجسمية او تلك التخصيص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الخفا بقى بانفصال ممكنة الافتراق فى اللوازم كالحيوانية او عرضا على الجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ما ذكر فى بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاك فلا يجزى فيما لا يقبله كالفلكيا وقد اشير فى الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها فى ذاتها الى المادة فيمتنع اليها حيث كانت يعنى انه ليس علة للاحتياج ليجتنب الاحتياج بما يقبل الانفصال

كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا يتخالف فى اللوازم وتحققه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية يقع على معروضات او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونه امرا محصلا بنفسه اذ لا يختلف الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرات متصل الذات وهذا لا يتناقض كون الجسم جنسا يؤخذ بهما لا يحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك فى ذاته وان

بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولاخفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم الهبولي
 الاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانسكافي
 وان امتنع ذلك الامر زاندا لزم كالصورة الفلكية او غير لازم كفاية الصغر والصلابة
 وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا يقال
 بالاتصال مع الانفصال فلا بد من من قابل باق واعتراض بان الانفصال الوهمي انما يرفع
 الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهبولي في الخارج على ما هو المطلوب
 واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم
 بان فيه شيئا غير شئ وجزأ دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبينة
 على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجى وحاصله ان
 القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت
 المادة في نفس الامر (قال الثاني ٢) من فروع القول بالهبولي انها تمتنع ان توجد مجردة
 عن الصورة لانها حيثئذ اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون
 بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هنالك فان كانت ذات وضع كان جسمها لكونه جوهر
 الشئ مخيرا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد
 جوهر مخير لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة
 الخط او السطح وانما لم يقل كان جسمها او حالا في جسم كالاعراض والصور لان
 الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة
 في الجملة فعند حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحياز اولا تكون في حيز اصلا
 وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا تخصيص
 لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية
 تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة
 النوعية دون سائر المظاهر ثم تعين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية
 ذلك النوع ولا يرد التخص بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخص بهذا الجزء من جزء
 الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضى بهذا الحيز
 كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء
 ثم الارض وسيجي لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بمالها
 من الصورة النوعية على ما فصله في الفرع الخامس فلا يرد التخص به نعم يتوجه ان يقال
 بالاجوز ان تكون للهبولي المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوزاع تعدها
 الاختصاص عند الجسم ببعض الاوزاع والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد
 الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتأتى على اصول القائمين بالهبولي
 (قال الثالث امتناع الصورة بدون الهبولي ٩) ولهم في بيان ذلك وجود

٢ امتناع الهبولي
 بدون الصورة لانها
 ان كانت مشار اليها
 كانت جنسها لامتناع
 الجوهر الفرد والا
 فعند حصول الصورة
 تكون في بعض
 الاحياز ضرورة
 وهو تخصيص بلا
 تخصيص ورد يمنع
 ١ تخصيص التخصص
 في الصورة من
 ٩ لانها الوقات بذاتها
 استقتت عن المحل فلم
 تحمل فيه وادبانه يجوز
 ان لا يكون التجرد ولا
 الحلول لذاتها من

اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها
 فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام
 الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا
 الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني يمنع استلزام قبول الانقسام
 الوهمي الانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة
 للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجي من تنامي الامتدادات ولا نعتي بالشكل
 الاهيئة احاطة نهائية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة
 من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم
 تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فينوقف اختلاف المقادير
 والاشكال على اتصال و انفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة
 محال واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
 بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد
 ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكاك الموجب الى المادة على ما مر كان
 باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في
 استباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناسي
 الابداد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة
 الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول
 بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في اشكال الماء
 نجعله مياها او مجرد الانفعال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني
 الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء في ان هذا مع كونه مخالفا
 لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك لان امكان الانفصال لازم قطعاً فلا معنى لضم
 الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحتمل على هذا المعنى عبارة شرح
 الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لاننا نجعل لزوم المحال
 مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال واما معناها انا
 رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا اللزومين
 فذلك والافلاخفاء في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد
 انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال
 عما من شأنه الاتصال فان هذا هو الموجب الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق والتنبيه
 على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والافلاخفاء لان اتصال الاجسام بعضها
 ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحتمل ما قل في شرح الاشارات
 ان المغابرة بين الاجسام لا تصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها

بعض و ذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انه بنوا
 ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الاجسام
 واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال
 فيما بين كل جسمين حتى الفلك والغنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى
 طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن
 فاعلها في الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقضية للمادة و اجيب عن
 النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها
 الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف
 القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا
 فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالا تقسام
 والكلية بالاتساق من لواحق المادة ونائبتهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل
 لكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءا والكل
 كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا طأد الى الاول الا انه يرد
 عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كشدو بالفلك
 وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية
 تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا
 كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون
 شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولاخفاء في ان الجزئية تمنع ذلك (فال الرابع ٦)
 فثبت امتناع كل من الهبولى والصورة بدون الاخرى فاحتج الى بيان ذلك على
 وجه لا يدور و ذلك ان الهبولى يحتاج في بقائها الى صورة لا يعينها وتبقى محفوظة
 بصور متواردة كالمسقف يبقى بدوام زوال واحدة وتسام اخرى نعم قد يلزم صورة
 واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهبولى المعينة
 التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست
 صورة علة للهبولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها و لكونها مقارنة لما هو متأخر
 عن الهبولى اعنى التامى والتشكل التابعين للمادة و لكونها جائزة ازوال الى صورة
 اخرى مع بقاء الهبولى بعينها ولا يعقل في الشئ المعين ان تكون علة شيئا لا يعينه
 وليست الهبولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان
 الهبولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها
 ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم اليها
 ما يفيد الاولوية لم يكن للهبولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهبولى بالصورة
 وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهبولى من حيث هي

٦ ان التلازم بينهما
 ليس لعلية احدهما
 بل لاحتياج الهبولى
 في بقائها الى صورة
 ما والصورة في
 تشخصها الى هبولى
 بعينها متن

صورة ما وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عند ماسخ
 عليه من الاشكالات عسر جدا والتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مدها ولو
 علمنا فيه خير الاوردناه (قال الخامس ٧) من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات
 صور نوعية هي مبادئ اختلاف الانواع بالانار وبيانه انه لاخفاء في ان الاجسام آثارا
 مختلفة كقبول الانفكك والالتصام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع
 عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بمالهها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة
 والاوزاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا
 يامر مفارق لتساوى نسبتها الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم
 الخلف فتمين ان تكون بامور مخصصة مقارنة ويجب ان تكون صور الاعراض لانها
 نقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان نوع الاجسام ونحصلها موقوف
 على الانصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض و اعترض بان التردد
 المذكور يجرى في اختصاص كل جسم بماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص
 الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق
 المساوفة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان
 تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج
 لجواز ان يستند لكل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة
 ويمتنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادئ موجودة في الاجسام تعيدها عند
 زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلو لان في جسم
 الماء شيئا محفوظ الذات عند ملافة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا
 زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع و ثانيهما ان كيمييات العناصر تنكسر صرافها
 عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجي في بحث المزاج وانت خبير بان هذا
 انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي بحيث ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج
 و الا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض
 يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال امام في موضع
 آخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الابن والكيف وغيرها
 الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لاعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل
 الاعراض والحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب
 الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا لللاحق و يرجع
 اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة
 ان ههنا اثارا صادرة عن الاجسام كالحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها
 الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادئ تلك الآثار

ان اختلاف الاجسام
 في الآثار ليست
 الجسمية المشتركة بل
 لامر مختص غير
 عارض دفعا للتسلسل
 وهو الصورة النوعية
 ونوقض باختلاف
 الصور فان التزم
 بقاءها لا الى نهاية
 او استناد اختلافها
 الى اختلاف
 الاستعدادات التزمنا
 مثله في العواض وقد
 يقال ان مبادئ آثار
 الاجسام امور بها
 بنوعها و تحصلها
 فلا يكون الاجوهر
 مقومة وحاصلة انا
 تقطع باختلاف
 حقيقى الماء والنار مثلا
 مع الاشتراك في المادة
 والصورة الجسمية
 فلا بد من الاختلاف
 يقوم جوهرى تسمية
 الصورة النوعية و
 متناه على امتناع قوم
 الجسم بعرض قائم بجزئه
 او بجوهر غير حال في
 مادته متن

ولاخفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتدوعها
 ونحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادئ فتكون صورها لا اعرضا لا امتناع تقوم
 الجوهر بالعرض وحينئذ يندفع ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى
 القائل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
 دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات
 الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن
 نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد
 من الاختلاف بمقوم جوهرى نسبه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد
 تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة
 الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهر احالا
 في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم
 نفسه ليدفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوم له متقدما
 عليه او يكون جوهر اخر حال في مادته فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما ينسب
 وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الخمول والحق ان اثبات الصور الجوهرية
 سيما النوعية عسير وان الذى يعلم قطعاهوان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك
 في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهر لا يختلف
 بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف
 بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب اعتراج العناصر
 الى ان تنتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور
 العناصر والاخلط والاعضاء واخرها صورة نوعية انسانية طائفة غير النفس الناطقة
 المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية
 فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول
 ايسر بمسئمة لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان
 الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بمجر التسمية ووقع
 في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر
 اى المجردات وكأنه اراد انها غاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقبول تعلق
 النفس به شبهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان
 وجودها دفعي لا كالهوى ومالها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما
 ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى يزل الملكة بالروح
 من امره فيكذبه نصر يحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ
 لوجودها (قال المبحث الخامس) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان

٢ في احكام الاجسام
 فيها انها مماثلة
 لا تختلف الا بالاعراض
 ويجوز على كل ما يجوز
 على الآخر و يبنى
 على ذلك استناد
 اختلاف العوارض
 الى القادر المختار
 وخرق السموات
 وكثير من خوارق
 العادات وذلك
 لكونها من محض
 الجواهر الفردة
 المتماثلة ولاشترائها
 في التحيز وقبول
 الاعراض وانقسام
 الجسم اليها وقد
 يتوهم ان المراد
 بتماثلها الاتحاد في
 المفهوم المشترك بين
 الانواع المختلفة
 كالحيون مثلا فيستدل
 بان حد الجسم على
 اختلاف عباراتهم
 فيه واحد غير مشتمل
 على تنوع واختلاف
 الخواص انما هو
 لاختلاف الانواع
 متن

احكامه فيها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا
 اصل يتبنى عليه كثير من قوادع الا سلام كما ثبت القادر المختار وكثير من احوال
 النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة
 الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على
 النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومعنى هذا
 الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
 لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محض لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام
 بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلية فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية
 في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى
 الفلكي والعنصري بمالهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلبس
 بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولو لا تماثلها في نفسها لما كان كذلك
 والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد تماثلها اتحادها في مفهوم
 الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحتها فتمسك بان الحد الدال على ماهية
 الجسم على اختلاف عباداتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه
 فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
 ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها فيعم الطبيعي والتعليقي
 ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف
 الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والنبوتات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان
 الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بخالفها لخالف خواصها انما يوجب تخالف
 الانواع لا تخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية
 زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعمل بالضرورة ان كتبنا وثبنا وبيانا وبيوتنا
 ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان في العوارض
 والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهد باقية ليرد الاعتراض بان يجوز ان يكون ذلك
 بحدود الامثال كافي الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما
 قال في التجر يدان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وتبين بان غاية امرها التفرق والانقسام
 وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف
 وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم
 السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان
 معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا يتناقض الامتناع
 بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق
 جميعا و يمتنع احدهما او كلاهما لعللة والحاصل ان الحدوث لا يتناقض الابدية كافي النفس

٢ انها باقية بحكم
 الضرورة لا بمجرد
 البقاء في الحس وقابلة
 للفناء لكونها حادثة
 على ما سياتى وبقوله
 تعالى كل شيء هالك
 الا وجهه وهلاك
 البسيط لا يتصور الا
 بنفسه ولا يخفى ان
 الحدوث انما يقتضى
 امكان العدم بالذات
 وهو لا يتناقض امتناعه
 بالغير وهو المتنازع
 فان استروح الى ان
 الحكم هو الامكان
 حتى ثبت ما به الامتناع
 كان ذكر الحدوث
 مستدركا متن

دليل قبول الفناء
فالترزم عدم البقاء
والكرامية ضرورة
البقاء فالترزم امتناع
الفناء وقد عرفت
الجواب مع امكان
الفرق بان الاعراض
مشروطة بالجواهر
المشروطة بها فتدور
بخلاف الجواهر فانه
يجوز ان يبقها الله
تعالى باعراض متعاقبة
بحتاج اليها الجواهر
ويعينها بلا واسطة
او بعدم خلق تلك
الاعراض او العرض
الذي هو الفناء واحدا
او متعددا على
اختلاف المذاهب
وتمسكت الفلاسفة
في امتناع فنائها
باصولهم الفاسدة
من انها مستندة الى
القديم ايجابا ومفتقرة
الى المادة لا تقبل العدم
لا سحالة تسلسل
المواد لا تجرد عن
الصورة لما مرت
٨ لتناهيها وعن حير
بحكم الضرورة لان
خصوصيات ذلك
عندنا بمحض خلق الله

الناطقة على رأى ارسطو والامكان لا يتنافى الابدية ولا الازلية كافي القدماء الزمانية دون
الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بحوقله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل
من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات
وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم
من الجواهر الفردة او الهولوية والصورة لا يتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣)
يعنى ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فنائها لما كان جاريا
في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالترزم انها
لا تبقى زمانين وانما تجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولنا بفناء المزوم لانفائه اللازم
والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالترزم امتناع فنائها قولنا بثبوت اللازم لثبوت
المزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ما ذكره
الفرقان مع امكان النقص عن النقص بانه يجوز ان نفى الاجسام بعد بقاءها بان لا يخلق الله
تعالى فيها الاعراض التي يكون بناء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها
على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال
الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق
لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لفناء كل الاجسام وزعم
بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض
والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والطعم والريحة من الاعراض الاجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم
في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية
اعنى الهولوية والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازلية المستلزمة لابدية
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسبرد عليك شبههم باجوبتها (قال ومنها ان الجسم
لا يخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ماسيجي وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة
احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحير بمعنى فراغ يشغله فضروري وانما يذكر
هو وامثاله من الاحكام الضرورية في الباحث العلية من حيث يفتقر الى تنبيه اوزياده
تحقيق وتفصيل او تعقيب تفرع او يقع فيه خلاف من شذمة ثم استناد خصوصيات
الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجي وذهبت الفلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسم
والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين في حير معين وهو المعنى بالطبيعي
وعلى هذا الابد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلا ماو حير اما ككل جزء من اجزاء
الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كإرادة القادر المختار لا يقال لعل من
الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم

على وزعم الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا ضرورة انه لو خلى وطبعه ليكن على شكل وفي حير

٦ مكانا كان اوفيرة
 ويلزم ان يكون معينا
 لاستحالة الحصول
 في المبهمة ولا يكون الا
 واحدا لكونه مقتضى
 الواحد متن
 ٤ خلو الجسم عن
 العرض وضده وجوز
 بعض الفلاسفة في
 الازل وبعض المعتزلة
 فيما لا يزال مطلقا
 وبعضهم في الاكوان
 وبعضهم في غير الاكوان
 احتج المانعون بانها
 لا تخلو عن الحركة
 والسكون وعن
 الاجتماع والافتراق
 وبانها متمثلة لا تمايز
 ولا تشخص الا
 بالاعراض ووجود
 غير الشخص محال
 والجواب ان هذا
 لا يفيد العموم المتنازع
 الا اذا اعتبر البعض
 بالعرض وهو باطل
 واحتج المجوز بان اول
 الاجسام خال عن
 الاجتماع والافتراق
 والهواء عن اللون
 فان عدم ادراك
 الحسوس بلا مانع دليل
 العدم واداء المانع
 بلا بيان مفض الى
 السفسطة متن

محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا
 وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد
 الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا ولا الفراغ
 الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان
 كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول حيز اما مكان واما وضع ترتيب فان قيل
 الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا
 بالجسمية ولو ازمها بل لابد من خصوصية فينقل الكلام اليها وبتس قلنا قد سبق في
 بحث الصور النوعية ما يزيد هذا الاشكال وانتقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا
 واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسم اما ان يحصل
 فيهما وهو مع بالضرورة اوفي احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا
 بالقسم فعند زوال القاسم اما ان يتوجه اليهما وهو مع اوالى احدهما وفيه ميل
 عن الاخر فيصير المط بالطبع مهر وبالطبع اولا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ
 منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق
 من الاسباب المختصة مانعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع
 الاسباب الخارجية نعم يرد عليه انه يجوز ان يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع
 الترتيب بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب
 المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهولي نظرا الى ان القائلين بالجزء
 يجعلون الاجسام متمثلة لمتختلف الايال عوارض (قال ومنها انه متبع ٤) اعلم ان ظاهر
 مذهبي المنع والتجوز ايساعلى طرفي التقبض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين
 انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس
 الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق
 ان الجوهر لا يتخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد
 وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضدله ولا
 خلاف في امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد
 فيه شئ من الاعراض اما في الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قد بدت
 بذواتها محدثة بصفاتهما واما فيما لا يزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة فرجع الاول
 الى ايجاب كلئى والثانى الى سلب كلئى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب
 ان يوجد في كل جسم شئ من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان
 بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البعدادية ومنهم من خصه
 بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع والافتراق وهم
 البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخفى عن حركة

وجوه الاول انه لو وجد بعد غيره متناه ٣٢١ لا يمكن بالضرورة ان تحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازي له

الى مسامتة ويلزم تعيين نقطة في الوهم لاولية المسامتة ضرورة حدودها مع استحالته في الخط الغير المتناهي لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع مافوقها قبل المسامتة معها الا انها لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لالى نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا سقطت مع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال انما يلزم من لا تناهى البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بمد المسامتة مع نقطة

او سكوت و اجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئي لا الايجاب الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البعدادية القائلين بجواز الخلو بما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون الشخص ضرورة وتخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها مماثلة لتأنيها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في الشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس ما قبل الانصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض نعمين للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما تقابله له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المتقدمين واحتجاج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوده الاول انه لو لم يحز لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو يتناقض الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المح كوجود المزموم بدون اللازم لا يوجب الحجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يحز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يحز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسليم خلوه عن اللون بل غلبته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاحخة واصوات هائلة ولا ندر كها لمانع وقد يجاب بان الشيف ضد اللون لا عدم (قال ومنها انها متناهية الابعاد ٣) جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق بل انزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلاتناهي الابعاد عن حكماء الهند وجع من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين والمشهور من ادلة المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتق وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازية الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهده الحس ومعنى موازية الخطين ان لا يتلاقيا و او فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم يتقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورده عليه فيها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاتناهي البعد لا يلزم

وقف خارج العالم وهكذا الى النهاية (٤١) فيلزم عدم تناهي (ل) الابعاد فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة متى

اول نقطة المسامطة لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامطة مسامطة
لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامطة حصلت بعد
مالم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بموجه الا ان تجعل معارضة في المقدمة
وجوابها النقص بكل قياس استثنائي استثنائي فيه نقبض التالي فانه لو صح
ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة اللازم
وفساده بين والحل بان هذا لا يفتي الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين
مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامطة لما ذكرنا
وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يجحد ان يقال لو وجد بعد مع الفرض المذكور فاما ان ثبت
اول نقطة المسامطة اول ثابت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قبل حدوث
المسامطة لا يقتضى الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فحين ان تلزم البداية بحسب
المسافة اعني اول نقطة المسامطة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان
المحال انما يلزم على تقدير لانهاى البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة
لانهاى البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعم بالضرورة امكان
ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال
ومنها ان الالم استحالة اول نقطة المسامطة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل
لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام
الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجرى مجرى الحسيات لكونها على
طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكارة ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب
هى الوهيمات الصرفة مثل الحكم في العقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل
موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل مقبول لانه لما كانت المسامطة لكل
نقطة بعد المسامطة لما فوقها لزم عدم تناهى الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية
ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المسار بمركزه
الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى مسامته حدثت
زاوية قابله للقسمه ولا محالة يكون الخط الخارج على نصبة مساوية لنقطة فوق
طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من
الوهيمات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه
الخط او ينتهى اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامطة طرف
هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة
(قال الثاني ٧) هذا هو البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم
امكان عدم تناهى المحصور بين حاصرين وهو محال ووجه الزوم على ما نقل عن

٧ ان افترض من نقطة
خطين يزداد البعد
بينهما على نسبة زيادة
امتددهما بحيث توجد
كل زيادة مع المزيد عليه
في بعد فلو امتد الى
غير النهاية يلزم
لضرورة المحافظة
على النسبة وجود بعد
مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية زايد
على البعد الاول بقدره
مع انحصاره بين
الحاجزين والواضح
ان يفرض كون البعد
دائما بقدر الخطين
بان تجعل الزاوية ثابتي
قائمة والثالث متساوي
الاضلاع فيلزم
بالضرورة من عدم
تناهيهما وجود بعد
بينهما غير متناه فان
قبل هذا يتوقف على
ان يكون للامتداد
طرف فيتحقق بعد
هو آخر الابعاد وهو
مصادرة قلنا لا بل
يستلزمه وهو خلف

الفد ماء انا نخرج من نقطة خطين كتنافى مثلث ولاخفاء في انهما كلما يمتد ان يزداد البعد
 بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه
 ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون
 فوقه بعد از يد منه وهو ليس بمح واما المجال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى
 غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين
 خطا ونسمي البعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد بالاصل فلكون تزايد
 الابعاد بحسب تزايد الامتداد لازم من عدم تناهي الامتداد وحوادث زيادات على البعد
 الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على
 الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة
 مع المزد عليه موجودة في بعد لازم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير
 المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزد عليه ولزم كونه غير متناه لان
 زيادة الاجزاء المقسداية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل
 عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا
 عما اذا كانت متناقضة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل
 فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا بظهور واما في صورة التزايد فلاخفاء في ان
 التزايد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام
 عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق
 في بعض تصانيفه البرهان بانافرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا
 الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا وغير
 المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الامكانية لكن لما كان في امكان
 الفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانافرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم
 تساوي الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساق
 المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة
 ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم
 تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق بوجب
 كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره اننا نخرج من مركز
 جسم مستدير كاترس مثلا ستة خطوط قاسمته الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا
 الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين
 متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من
 من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد
 في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل

من الضلعين او اكثر فاعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما
تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد
تمتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين
الذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي
بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالحال انما يلزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم
استحالة لاتناهي الخطين والجواب انه لما لم يلزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم
عدم تناهي قاعدته على تقدير لاتناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلنا
لا علينا لانه لما لم يلزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاضر
بين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي
القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى تلزم المصادرة بل مستلزما له فيلزم الخلف
وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر
من الدليل لكن القاعدة لا تكون الامتتاهية ضرورة انحصارها بين حاصر بن فيلزم
تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضنا هما غير متناهيين
هف واما كون المحال ناشيا من لاتناهي الخطين فلعلم الضرورى بامكان ما عدا
من الامور المذكورة (قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير
متناه ن فرض نقصان ذراع منه ثم تطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء
كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لا متناع تساوي الزائد والناقص بل
الكل والجزء اولا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع
التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقدمر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان
من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان
المسامحة على نفي الجوهر الفردي ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية
ومبنى البرهان السلي على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى يفرض الفراغ
ساقى المثلث لا الى نهاية بل في الترسى لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان
طرق السلي مبنية على طريق الزام القائلين بلاتناهي الابعاد في جميع الجهات
ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل
مثل افتداده الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع لاتساوي ومثل
اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب لمحصل التفضي عن البعض بمراتب الاعداد
وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد
بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف
في السلي فقد سبقت واما في المسامحة فوجهان احدهما برهان التخاص وتقريره انه
لو امكن لاتناهي الابعاد لا يمكن ان يفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازمه

٤ انا ان نقص من
البعد الغير المتناهي
ذراعا تطبق فاما ان
يقع بازاء كل ذراع
ذراع فيتساويان اولا
فيقطعان وقدمر
مثله وهذه الثلاثة هي
الاصول في برهان
التناهي
٢ على نفي الجزء
والثاني على ان يكون
اللاتناهي من جهات
والثالث على مقدمات
واهية
٦ بتصرف في الثلاثة
متن

(مناطع)

مخاضا قلنا مجرد وهم
والثاني ان الواقف
على طرف العالم
اما ان يمكنه مدايد
فتمه بعدا ولا فتمه مانع
قلنا لا يمكن لعدم
الشرط لا لوجود
المانع الثالث ان الجسم
كلي لا ينحصر في
شخص فلان تناهي
افراده الممكنة كسائر
الكليات بل توجد
لعموم الفيض قلنا
الكلية لا تقتضي سوى
امكان كثرة افراده
المفروضة بالنظر الى
مفهومه ولا ينافي
امتناع كلها وبعضها
بسوجب كلزوم
المحالات المذكورة
على ان معنى امکان
افراده الغير المتناهية
ليس اجتماعها في
الوجود على ما هو
المطلوب بل عدم
انتهائها الى حد
لا يمكن بعده وجود
فرد آخر من
٨ فطرف الامتداد
بالنسبة اليه نهاية ومن
حيث كونه منتهي
الاشارة ومقصد
التحرك بالحصول

مقاطع لخط آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط
الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص
احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الابتعطة هي طرف من احد الخطين وقد
فرضناهما غير متناهيين هف وبرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث
ينتهي من المقاطعة الى المسامطة الى الموازية واورد ابو البركات هذا المنع على برهان
المسامطة وتبعه صاحب الاشراف في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك
حركة قطر الكرة وهو متناه وتاثيرهما برهان الموازية وهو ان نفرض قطر الكرة
مسامتا للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلانتهاء المسامطة يلزم في الخط الغير
المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامطة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فللمسامطة بما فوقها
بعد المسامطة بها واما على برهان التطبيق فقل ان نفرض البعد الغير المتناهي اذرا ثم نعتبر
التطبيق بين عدة الاطراف منها وعدة الاحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدأ
للمحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهي الكل
ولانه لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة في الوضع فنطبق بين قبلياتها
وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساوا يلزم وجود زراع له بعدية لاقبلية
لان للمبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية
الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف
وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ماعداه قبلية وبعديية معالزم قبلية بلا بعدية
(قال احيح المخالف بوجوده ٧) فان قيل الاولان لا يقيدان سوى ان وراء العالم امراله
محقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلادلالة على انه غير متناه قلنا يقيدان
بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم بدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة
مثل ان ما يلاقى طرف العالم لا يكون الاخلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين
استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهييا والالكان له طرف فيعود الكلام ويثبت
ان ما وراءه ليس عدما محضا (قال خاتمة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد
لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية
وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد
التحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمنع الحصول فيه
والاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد
فان السواد مقصد التحرك بالحصول فلا يجب بل يتمتع ان يكون موجود الامتناع بحصول
الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما كان معنى التحرك
في جهة كذا التحرك في سمت تأتي اليها وذلك لان كلامن التحرك والحركة منقسم فلا يقع
حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت

الجهة فتكون موجودة ذات وضع لا يقبل الانقسام والا لو وقعت الحركة فيها فتكون الجهة منهاها مت

الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحر كته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل الجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقد لا يقال بل في الجهة لاننا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا بحسالة تكون اما عن جهة او الى جهة و يعود المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كالف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون خطا او سطحا بقى الكلام في ان طرف كل امتداد ومنه ي كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه امر الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنه ي جميع الاشارات حتى لا يكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انها ٣) اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انهاست وسبب الشهرة امر ان احدهما خاصى وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فبحسبهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فبحسبهما القدم والخلف ومن الجنين اللذين عليهما يدافوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقياسة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلى الظهر والبطن والقدم والخلف ما يلى الرأس والذنب وليس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات في الست (قال والطبيعى منها ٧) اي من الجهات جهة العلو وهي ما يلى رأس الانسان بالطبع والسفل ما يلى قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تبدل بتبدل الاوضاع كالتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلى رجلاه تحتها وما يلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجلاه من فوق والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائم على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلها تحت (قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ما سبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضادان لا يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر وكذا القدم والخلف واليمين والشمال والحق ان التضاديف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تهنكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف

٣ غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض او يعتبر مال الانسان من الرأس و القدم والظهر و البطن و اليمين و الاقوى و الاضعف فباي فخصر الجهات في الست متن ٧ العلو و السفل و البواقي و وضعية تبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس متن ٢ فان الارض لاسفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء متن

(امتداداتها)

ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى الملبين خلافاً للتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان
 تلكيات قديمة سوى الحركات والاوزاع الجزئية والعنصرية قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعاً والنوعية
 لها والمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هنالك مادة قديمة على اختلاف ارائهم في انها جسم وهو
 عناصر الاربعه او الارض او النار ﴿٣٢٧﴾ او الماء والهواء والبواقي تتلطف وتكتشف والسماء من دخان يرتفع
 منه اوجوهه وغيرها

او اجسام صفار صلبة
 كرية او مختلفة الاشكال
 او يست بجسم بل نور
 وظلمة او نفس وهيولى
 او وحدات تحيرت
 فصارت نقطاً واجتمعت
 النقط خطاً والخطوط
 سطحاً والسطوح
 جسماً من

٣ الاول ان الاجسام
 لا تخلو عن الحوادث
 لانها لا تخلو عن
 الاعراض قطعاً وهى
 حادثة لما تقرر من
 امتناع بقائها على
 الاطلاق ولانها لا تخلو
 عن الحركة والسكون
 لان الجسم كونا في
 الخير لا محالة فان كان
 مسبوقاً يكون في ذلك
 الخير فسكون والا
 فحركة وكل منهما
 حادث اما الحركة
 فلاقتضائها المسبوقية
 بالغير سبقاً لتجتمع فيه

امتداداتها الفعلية الى السماء فلها فوق فقط (قال ومنها ٤) اى ومن احكام الجسم
 انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها
 وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه
 ذهب ارسطو وشيعته ونعنى بالصفة ما يعبر الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان
 الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل
 الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الالابد الا ان كل
 حركة نفرض من حرركاتها فهى مسبوقه باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع
 والعنصرية قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس
 بمعنى انها لم تزل عنصر اما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية
 لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجي من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها
 دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا
 قدمها انها جسم او يست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعه
 جنتها او واحد منها والبواقي بتلطف او تكتشف والسماء من دخان يرتفع
 من ذلك الجسم اوجوهه غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام
 صفار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات
 وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقبل نفس
 وهيولى تعلقت الاولى بالاخري فحدثت الكائنات وقبل وحدات تحيرت وصارت نقطاً
 واجتمعت النقط فصارت خطاً واجتمعت الخطوط فصارت سطحاً واجتمعت السطوح
 فصارت جسماً وبالجملة فلما قلنا بقديم العالم مذهب مختلفة مفصلة في كتب الامام
 والظاهر انها موز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها
 لصفاتها دون ذواتها فغير معقول (قال لنا وجوه ٣) المشهور في الاستدلال
 على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو عن الحوادث
 فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام
 لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية
 بما تقرر من ان القدم يتا في العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق

قديم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها في معرض الزوال قطعاً وهو يتا في القدم واما السكون فلانه
 محدودى لكونه من الاكوان وجائر الزوال لكون كل جسم قابلاً للحركة بالاتفاق وبديل انها متمثلة بجزء على
 كل بجزء على الاخر وانها اما بساطب يصح لكل من اجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الميز واما مركبات
 يصح لكل جزء من بساطبها ان يماس الآخر وما ذاك الا بالحركة ونوقض اجمالاً بالجسم حال الحدوث وتفصيلاً

امتناع ازالة امتناع
ازلية ماهيتها
الكلية فيجوز ان
يكون كل حركة
مبسوقة بحركة لالى
بداية ويكون الجسم
متحركا ازلا وابتدا
بمعنى انه لا يقدر زمان
الا وفيه شئ من
جزئيات الحركة
وبهذا يقع التقدر في ان
ملا يخلو عن الحوادث
فهو حادث لان ذلك
انما هو على تقدير
تساهى الحوادث
فالمعدة الوثقى في هذا
الباب ان تبين امتناع
تعاقب حوادث
لانهاية لها اجيب
اولا بان حقيقة الحركة
هى التغير من حال الى
حال فالمسبوقة المنافية
للازلية من لوازم
ماهيتها وثانيا بان
الكل لا يوجد الا
في ضمن الجزئى فقدم

ابانا لان سلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا يكون في حيز آخر
ولا كذلك في الازل لان ازيلته يتأني المسبوقة والجواب ان الكلام في الكون المسبوق يكون آخر وليس الاح
تحقق فيها كون لا كون قبله بل معنى الازلية الاستمرار في الازمنة المقدره الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازل

من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا يخلو عن
الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة
او سكون لانه ان كان مسبوقا يكون في غير ذلك الحيز فحركة والافسكون لما سبق
من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما
الحركة فلو جهين احدهما انها تقتضى المسبوقة بالغير لكونها تغييرا من حال الى
حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق
بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقة بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما
ان الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغييرا وتقضيا على التعاقب والزوال
اعنى طر بان العدم يتأني القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاذا جاز عدمه انتفى قدمه
واما السكون فلانه وجودى جائز الزوال ولا شئ من القديم كذلك للمامر وانما قيد
بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو
انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما قام في الموجود اما كون السكون
وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة
اما اولاً فعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل
منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض يحكم المشاهدة جاز على الكل
واما ثالثا فلان الاجسام اما بسايط واما مركبات فالبسايط يجوز على كل من اجزائها
المتشابهة الحصول في حيز الآخر وما ذلك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل
من بسايطها التماسه ان يكون تماستها الذى وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه
المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة
والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم
باطل قطعاً لاقتضاء كل منهما المسبوقة بكون آخر وانا لان سلم ان الكون في حيز ان
لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون
في حيز آخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافى المسبوقة بحسب الزمان واجيب
بان الكلام في الكون المسبوق يكون آخر للقطع بان الكون الذى لا كون قبله

(حادث)

الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول

وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العلم
بين جملة من الآن وجملة من الطوفا كالممر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتغالها على
سابق غير مسبوق تحققتا لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقة والمسبوقة المتضابقتين

حادث قطعاً وفيه المطلوب وعلى هذا فالنقطة لا معنى للكلام ان الكون
 ان لم يكن مسبوقة بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا
 يناقض الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمنية لاحالة قبلها ليكون الكون
 فيه كوناً لاكون قبله بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار
 في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار
 في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم
 في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقه
 بحركة اخرى لالي بداية والفاك منحرك ازلوا وبدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه
 شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على
 الكبرى ايضاً لان سلم ان المايجلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت
 تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
 على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولاً باقامة البرهان على
 امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تناقض
 المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتهما لكونها عبارة
 عن التغير من حال الى حال ومانق الازم مناف للمزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية
 الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها
 ازلياً اذ لا تحقق للكلّي الا في ضمن الجزئي لكن الازم باطل بالاتفاق وثانياً باقامة
 البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضاً بوجهين احدهما
 طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى
 من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل اجالا
 بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل
 والجزء اولا فتقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآتية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه
 وثانيهما طريق التكافؤ وهو ان نفرض سلسلة من الحوادث المعين الذي هو مسبوق
 بحادث وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة العلول الاخير فلضرورة تضاد
 السابقة والمسبوقية وتكافؤ المتضامين في الوجود لزم ان تشمل السلسلة على سابق
 غير مسبوق وهو المنتهي وتقرر آخر ان نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من
 السابقة ثم نطبق بينهما فنقع مسبوقية الاخير بازاء سابقة مافوقه فيلزم الانتهاء
 الى ماله السابقة دون المسبوقية تحقياً للتضاد (قال وقد يذكر ٧) لبيان
 امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث
 مسبوقة بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود
 ضرورة ورد بمنع كناية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع

٧ وجوه اخرى مثل ان
 حدوث كل يستلزم
 حدوث الكل وان
 قبول الزيادة والنقصان
 يستلزم التناهي وان
 عدم تناهي الحركات
 الماضية يستلزم امتناع
 انقضائها وان كل
 جزء من الحركة لزواله
 يجب ان يكون اثر
 المختار دون الموجب
 فيكون حادثة وان
 الحركة ان كانت
 مسبوقه باخرى امتنع
 ازليتها والآن تحقق
 اوليتها وان كلام من
 جزئيات الحركة
 مسبوق بعدم ازل
 فيتقارن عدماها في
 الازل ضرورة ان
 تأخر البعض يناقض
 ازليته فلو وجد حركة
 في الازل لزم اجتماع
 النقيضين والكل
 ضيق متن

بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات
 الفلك من الآن الى مالا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس
 اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما قبل
 الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا يبقى
 منه شيء في مقابلة ما يبقى من الزائد فبتناهي الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث
 لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى يمنع الثانية وانما يصح لولم
 تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان
 تحصل في احدي الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في
 مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها
 لان مالا يتناهى لا ينقض ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
 موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من
 الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو
 حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض
 من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولا شيء
 من الزائل باثر للوجوب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء
 من الحركة اثر للفاعل المختار كانت الحركة اثره لان الموجود لكل جزء من اجزاء
 الشيء موجوده ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب
 القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فضاية الامر لزوم تعاقب حوادث
 غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مثير وطا بانقضاء السابق ومنها ان
 كل حركة تفرض لا تخلو من ان تكون مسبوقة بمرحلة اخرى فلان تكون
 ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق
 حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب
 ورد باننا نختار الاول ولا يفيد الاحداث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما
 النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب
 الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم
 اجتماع تلك العدميات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت
 العدميات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق
 والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعتراض بان
 الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف مجتمع فيها عدمات الحوادث
 حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات
 انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال

انها لو لم تكن متقارنة في حين مالكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما ينتهي عدده فالمدامات لا تتقارن في حين ما لعدم تنهيتها لا لتعاقبها (قال ولو لا القصد ٣) يريد ان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحر كانها بمعنى ان كل حركة مسبوقه باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار اذلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهى في الازل ساكنة يعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها بحركة تصادم فتسكن فتكون الافلاك والعناصر و الاقله تقرير اخصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودى وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعث وهو انه لو كان شئ من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما لزوم فلان حصول الكون للجسم ضرورى فان العقل اذا تصوروه وتصور التحيز جزم ببونته له فان كان شئ من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا يكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثانى واما استحالة الامر بن فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من غير حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جاز الزوال ولا شئ من جاز الزوال بقديم لان مابقت قدمه امتنع عدده وينعكس الى ان ماجاز عدده انتفى قدمه والثانى لما مر من طريق التطبيق وطريق تضادى السابقة والمسبقية وغير ذلك (قال الثانى ان الجسم محل للمواد ٢) اى متصف بها بحكم المشاهدة ولا شئ من القديم كذلك لما سيجى في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالنوع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يقد المط اعنى حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا توجد كلية وتبين بان الافلاك والعناصر كلها تنصف بالحركات والاوزاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوثها سبب حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لانخفاء في ان الجسم بل كل يمكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجى انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك لاحال عدده وبهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض وبشكل صفاته القديمة ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يثبت على المغالطة المشهورة وهى ان تأثير المؤثر في الشئ حال وجوده يحصل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مختار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة

٣ الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع سكونها اذ لا تم عروض الحركة لها او بالعكس لكنى ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضرورى فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر من ٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجى من امتناع انصاف القديم بالحادث من ٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجى من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر من

٩ الرابع ان الجسم ممكن لتركبه و كثرته فيحتاج الى موجد و الايجاد حالة البقاء فحصيل الحاصل و حالة الفناء او الحدوث مستلزم للسط وقد عرفت ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناد الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز ﴿ ٣٣٢ ﴾ مخصوص السادس ان الجسم لو كان قد

الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء و برد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة (قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زايد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وحينئذ اما ان يكون قد مه قديما فيقل الكلام الى قدم القدم و يتسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم و ضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسل و ايضا قدم القدم عينه و ايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا محدوثا اما حادث فيتسل او قديم فيكون الجسم الموصوفة به اولى بالقدم (قال تمسك القائلون ٣) بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم و ايجاده اياه اما ان يكون حاصل في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب و تقريره من وجهين احدهما انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه وجود العالم لزم وجوده في الازل و المقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر و اما حقيقة المقدم لانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصل في الازل بل كان بعضه حادثا يتسل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصل في الازل اولا و يتسل و الجواب النقص اجالا و تفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجر ياته فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات و الاوضاع الفلكية و الاتصالات الكوكبية و وجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لاني بداية على سبيل التجدد و الانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شأن العلة و المعلولات ليلزم التسلسل المح فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادئ المترتبة دون المعدات المتصرفة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق و التضائف تناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجمعة او متصرفة كما سبق آنفا و لو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اولها كتصورات او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بما دة و مدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك و اتم تفصيلا فهو انا لانسل انه لو كان جميع ما لا

فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم و ضعفه ظاهر و المعلول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام و ما يقوم بها من الاعراض فلا بد في اثبات حدوث العالم من ثبوت المجردات او اثبات حدوثها متن

٣ بدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم ان كان حاصل في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة و الانقل الكلام الى ذلك الحوادث فيتسلسل و الجواب النقص بالحادث اليومي وليس الفرق بانه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا الى نهاية دفعا له

على ان الكلام في العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات و بالجملة (ب) حوادث متعاقبة لامر مجرد و قد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف و المنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر و يكون تعاقب الارادة ايضا مجرد الارادة و وجوب العالم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع بل بحقيقته متن

ان كلاما من الممكن العالم وصحة تأثير ٣٣٣ الواجب فيه اذلى والازم الانقلاب فلوا لم يكن وجوده اذليا

لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطايا مبنى على عدم التفرقة بين اذلية الامكان وامكان اذلية وقد سبق مثله آنفا متى

٧ ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هي لازمة للمادة لما هي فيكون قدما والجواب منع المقدمات متى

٣ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بين التقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده

بدمته في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم اذليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لانسل بطلان الخلف في العلة المشتبهة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل ترجح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالة منوعة كما في اكل الجايح احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لانزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قدما وان كان حادثا كان ذلك الترجيح ترجحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجحا به فان تعلق الارادة بما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انما يجعل شرط الحوادث تعلق الارادة وتلزم فيه الخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لما كان امكان العالم اذليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وابعاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا اذليا لكن المقدم حق اذ لو كان في الازل متمنا بمصير ممكنا فيما لا يزال لزم انقلاب الملح فكذا التالى وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير حقيقة في الازل ولا يوجد الاثرا فيما لا يزال كان ذلك تراكبا للجود مدة لا تنهاى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده يمكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحوادث بشرط الحدوث يمكن اذلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركيب الجسم من الهوى والصورة وكون الهوى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما (قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قدما كان الجسم قدما اما اللزوم فظاهرا واما حقيقة اللزوم ولانه لو كان الزمان حادثا اى مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان يمكن والممكن يقتضى لا سحفا فية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع مجامع المتأخر وعدم الشئ لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدم الحركة انما لانسل انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يتسلسل التقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على القد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك

ممنوع ولو سلم فالقصد منع انحصر اقسام السبق متى

ان مسبوقة العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمي تقدر به الامور نسبة الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا الاعتبار و بهذا يظهر الجواب * ٣٣٤ * عما قيل ان لم يتقدم وجود العالم

على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لايتناهى القدر وجود قبلات وبعديات متصرفة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم متن

٤ والكلام مرتب على اربعة اقسام لان الجسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبايع مركب والافسيط والبسيط اما فللكي او عنصرى والمركب اما معترج او لا وقد رسم البسيط بان الذى يكون جزؤه المقدارى كالكل فى الاسم والحد والمركب بخلافه متن

٣ من تفسيرى كل قد يعتبر حسيا وقد يعتبر حقيقيا فبالاعتبارين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا والفاك

حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الاسم للزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما فى نفس اجزاء الزمان فلا بل غاية لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولوسلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم و لو سلم فالقصد منع انحصار السبق فى الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم فى زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك فى موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) يريد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المحداث وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امر موجودا من جملة العالم يتصف بالتقدم او الحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق عدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كافي سائر الحوادث و بهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود البارى اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لافعلى الاول يلزم منه قدم الزمان لان معنى لايتناهى القدر وجود قبلات وبعديات متصرفة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقادارا لها وعلى الثانى يلزم حدوث البارى او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه فى وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه فى الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص احوال البسايط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احتراز عن الجزء العقلى كالجنس والفصل او العيني كالهوى والصورة فانه لا يكون مثل الكل فى الاسم والحد لافى البسيط ولا فى المركب (قال والمأخوذ فى كل ٣) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والاخر عدمه فلان يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين اعنى التألف من الاجسام المختلفة الطبايع ونسأوى الجزء والكل فى الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة فى الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف منها اجساما يسأوى جزؤه الكل حقيقة ما يسأوى به حسا والمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يسأوى حقيقة ما لا يسأوى حسا فلأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى وللبيسط عدمى ومن

بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط حسيا متن (المأخذ)

لأخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة
جزئه الكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا باى تفسير فسر و باى اعتبار
الخذ والماء لعدم تألفه منها والمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك
لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على
التفسير الاول بالاعتبار بن مركبا على التفسير الثاني بالاعتبار بن والذهب لتألفه
من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ومساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير
الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير
الثاني بالعكس (قال وليعلم ٨) يريد أن أكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من
هذا الفصل حكاية عن الفلستة غير مسلمة عند المتكلمين لا يتسائلها على اصول ثبت
فسادها مثل كون الصانع موجبا لاختيارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او
لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهولوى والصورة
(قال القسم الاول في البساط الفلكية ٦) جعل اول المباحث في اثبات فلان محيط
يجمع مساواة من الاجسام يسمى بمحدد الجهات وتقرر البرهان انه قد سبق ان الجهات
موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل
منها جهتان معينتان لا تقبلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم
ان يكون جسمها واحدا كرا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل
بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فواجوب كونه ذاوضع واما الوحدة فلانه
لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لافان احاط كان هو
المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون
متاخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح محدد لها وايضا كل منهما انما
بمحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما بمحدد الجهتين
التقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل
منهما غاية البعد من الآخر فتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول
واما وجوب كونه كرا فلانه بسيط يمنع زواله عن مقتضى طبيعته اعني الاستدارة
ذلو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته اذ لو كان لزم جواز الحركة المستقيمة على
اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الامن جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او
معه فلا تكون محددة به وجه اللزوم اما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما
في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه
جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف
الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيحوز ان يلاقى ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك

٦ وفيه مباحث المبحث
الاول في اثبات المحدد
قد سبق ان من الجهات
ما هو حقيقي يتوجه
اليه بعض الاجسام
بالطبع وهو العلو
والسفل فلا بد من
تحديد بهما بمحسوس
واحد كرا محيط بالكل
يحدد بمحيطه القرب
و بمر كره البعد اما
الوحدة فلانه لو تعدد
فع احاطة البعض
بالبعض يتعين المحيط
للتحديد وبدونها
كان كل في جهة من
الآخر فلا تكون
الجهة به قبله او معه
على ان المحدد بكل
منهما يكون هو
القرب منه لا البعد
واما الكرية فلا متنازع
تركبه اوز واله عن
الاستدارة لاقتضاها
جواز الحركة المستقيمة
التي لا تكون الامن
جهة الى جهة فيناق
كون الجهة به
متن

٦ ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ﴿٣٣٦﴾ ممنوع وان حر كته سيعا على الجسم المستدير

بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة
الاجزاء لاعلى نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة
المحدد ليس بتام (قال لانا قبل ٦) اشارة الى رد وجهين آخرين استدلت بهما
على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحد به الا جهه القرب لان البعد
منه غير محدد او رد بالمتع فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا يشتمل
على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في القرب
من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية
وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حر كته خصوصاً على الجسم المستدير وقوع الخلاء
اذ لا مالى لفرج الزوايا وردبانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويحرك على
قطره الاطول او عدسيا ويحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة
المحدد واحدة لما سيجي فيكون محدبه مستديرا كقوه قلنا فيكون ذلك استدلالا
برأسه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح يحيط به وقوسان
متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي ما هما اعظم وكل منهما اذا ادبر
على نفسه حصل مجسمة واما كون المحدد يحيط بذوات الجهات فلان غير المحيط انما
يتحد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هف (قال ثم معنى محدد به ٣)
جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه
ذو وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة
ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما تبين به وضع الجهة وظاهر
ان تبين الوضع لا يكون الا بتدبير الوضع وتبين السفل بوسط الارض ايس من حيث
انه نقطة من الارض لا يكون الارض دخل في التحديد فيتعهد المحدد بل من حيث انه مركز
لحيط فلك الافلاك ومحدد به ضرورة ان المحيط يتبين مركزه والمركز لا يتبين بحيطه
لجواز ان يحيط به دوائر غير متماثلة فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك
دون الارض ودون كليهما فان قبل سلنا ان المحدد يكون واحدا لمحيطا بتدبير الجهة لكن
من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك
القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محيطا للقمر
بل اطبا قههم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع
انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر بما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محيطا
للقمر لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي
طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس
لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه

يستلزم وقوع
الخلاء فانه لو فرض
مقعر المحدد مستديرا
ومحدبه بيضيا يتحرك
على قطره الاطول
او عدسيا يتحرك
على قطره الاقصر
لم يلزم الخلاء واما
الاحاطة فلان غير
المحيط لا يحدد سوى
القرب وهو ظاهر
متن
٣ الجهات تعيين
اوضا عنها به والا
فالقاع لا يلزم ان يكون
جسما والقابل ايس
الا واحدا لان العلو
نقطة من الفلك
والسفل من الارض
لكن من حيث انها
مركز للمحيط ومحددة
به المحيط بتعيين مركزه
ولا عكس ولهذا
لم يكن للارض دخل
في التحديد وانما تبين
المحيط بالكل لان المحيط
قديم الاشارة منه فلا
يكون هو المنتهى
وعلى هذا يكون
المحدد بالحقيقة هو
محدد المحيط ويكون
مقعره تحت كافي سائر

الا فلك بحسب الاجزاء المقروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كالفوق لذاته متن (الطبيعي)

الطبيعي لاجهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لاجهته بان يصل الى الجسم
المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطاب للارض الاترى ان النار
لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لامن فوق ولهذا اتفقوا على ان
فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب
جهة الفوق يجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعدا اتفاق على
ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت
كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدد فوق وما يلي مركزه تحت
كالمعر فيجوز به بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محده اذ اليه الانتهاء فتكون
الاشارة من مقعره الى محده من تحت ومنه بعضهم زعموا منه ان المحدد هو نفسه فيكون
كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز
حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال ثبته ٢) لاختفاء في ان اثبات المحدد
مبنى على امتناع الخلاء والالجاز ان انتهى اليه الامتدادات وتبين به اوضاع الجهات
وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حرركاتها الى الطبيعة والا لما كان
من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضى صوب
المركز ويحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا
ان الخلاء ممكن وان الاجسام مماثلة بجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات
مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اثبات المحدد بالتفسير
المذكور ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كالم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات
بلونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان
السموات لا تقبل الخرق والالئام ولا الكون والفساد والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والالوان والطعوم والروائح والالين والخشونة والملاسة والخفة والثقيل
الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكره في المحدد خاصة
دون سائر الافلاك فان تمسكوا به علم بالصدانها تحرك على الاستدارة فيكون فيها
مبدأ ميل مستدير فلا تحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع
القطاع الاستدارة وحدث الاستقامة لم يعلم بالرصد و دليل سرمدية الحركات لم يتم
كيف وقد جعلوها ارا دية لازامية بمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء
التألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دوراتها
يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة
موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناصة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتخير
النفوس البشرية (قال البحث الثاني ٧) قد انجز الكلام ههنا الى ذكر جل من علم
الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كياتها وكيفياتها

٢ لما كان عندنا الخلاء
ممكنوا الاجسام مماثلة
والحرركات مستندة الى
قدرة المختار لم يتم
ما ذكره ولم تمتنع
الحركة المستقيمة على
السموات ولم يثبت
ما فرعوا على ذلك من
انها لا تقبل الخرق
والالئام ولا الكون
والفساد والالئام
الفعلية والانعالية
ونحو ذلك وزعم بعض
القدماء انها في غاية
الصلابة واليبس
والملاسة ولها في
تمامها نغمات يسمعونها
اصحاب الرياضة متن

٧ اذ زعموا ان المحدد
تاسع الافلاك بمعنى
قياس الدليل على
وجود التسعة وان
جوز بعضهم ردها
الى الثمانية بل التسعة
متن

واوضاعها وحركانها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينفع به في الشرعيات كتعدد
 المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه
 مما يعين على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى من يدخيرة بالغ حكمة
 الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبيه لفساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم
 ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه بسمونه المجسطي فلا بأس
 ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف
 فيتجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الخاكي بالحكي ويتخذ ذلك مغفرا
 على التصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر
 الكواكب متحركة بالحرارة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق
 متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني
 الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة
 مختلفة غير متساوية بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة
 في الافلاك كالكليتان في الميانهنوا على ذلك ان الافلاك الكليبة الشاهمة للارض
 الكائنة على مركزها تسعة اثنان الحركتين الاولين وسبعة لحركات السبعة السبيارة
 لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة
 فلاقطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المكوكة
 كثيرة بحيثها ببعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا
 في السمويات فضلا لاجابة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تستند الحركة
 الاولى الى مجموعها لالى فلك خاص وذلك بان تتصل بهانفس واحدة تحركها الحركة
 اليومية قال صاحب الحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج
 على محذب فلك زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى
 بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دوائر البروج متحركة
 بالسر بعدون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه
 لا كوكب عليه وانه يحركه ٨) انما جعل ذلك من قبل زعمهم لان الذاهين الى ان
 الكواكب ساوية في الافلاك كالكليتان في المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢)
 لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم
 الدوائر الخائفة من حركة الكرة على نفسها وقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة
 الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم
 وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي (قال ويتم دوره
 في قراب من اليوم بليلة ٣) انما قال في قراب لانها تنقص من اليوم بيلته بقدر
 الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق (قال ويحرك الكل ٣) يعني ان التاسع

٨ من المشرق الى
 المغرب على منطقة
 متن

٢ وقطبين بسميان
 قطبي العالم متن

٣ لانها كالجزء مند
 متن

٤ يحرك من المغرب
 الى المشرق على منطقة
 وقطبين غير منطقة
 التاسع وقطبية ويتم
 دوره ستة وثلاثين الف
 سنة او في ثلث
 وعشرين الف سنة

وسبعمائة وستين سنة او في
 خمسة وعشرين الف
 سنة ومائتي سنة على
 اختلاف الآراء ثم تحته
 فلك زحل ثم المشتري
 ثم المريخ ثم الشمس ثم
 زهرة ثم عطارد ثم القمر
 استحسانا فيما بين الشمس
 والسفليين متن

(يحرك)

بحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط
 بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافني الحركة الوضعية تحرك
 المحاط بحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من المثل على
 ما سيجي ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال وبهتة فلك الثوابت ٤) سمي بذلك
 لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميها نوابت اما لبطء
 حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على
 ونبرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على
 منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحواوي والمحوى اذا كانت
 على مناطق واقطاب باعابها لا تنحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة
 هي مركبة من مجموعها ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السرعة على البطيئة
 لان اختلاف الجهتان والام يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآت
 القياس ان الثوابت لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرها واختلفا
 في مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة
 فتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة
 درجة فتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة وبعضهم وجدوها
 تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة وما في سنة
 ووافقهم رصد مر افقة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآت او لاسباب لا يطلع
 عليها الا خالق السموات (قال واستدل لا من الكسف ٣) يعني انه وجدوا القمر
 يكسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون على عمره فيحكموا بان فلكه تحت الكل
 وهكذا الحكمة في البواقى الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء
 من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسنانا
 لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النبر الاعظم في الوسط من السيارات
 بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبة اخر وزعم بعضهم انه رأى
 زهرة كسامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري
 والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكواكب
 الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناظر
 فان وجوده بدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت
 فعمل انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات
 الشعبين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس
 دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة
 الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام

٣ في البواقى والكواكب
 السبعة تسمى السيارة
 والشمس والقمر يسمى
 النبرين والبواقى النخيرة
 متن

٦ لكون مناطقة البروج متى ٨ فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المسائل ثم في ضمن المائل و
من المائل الغير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه ٣٤٠ عن مركزها يسمى في عطارد

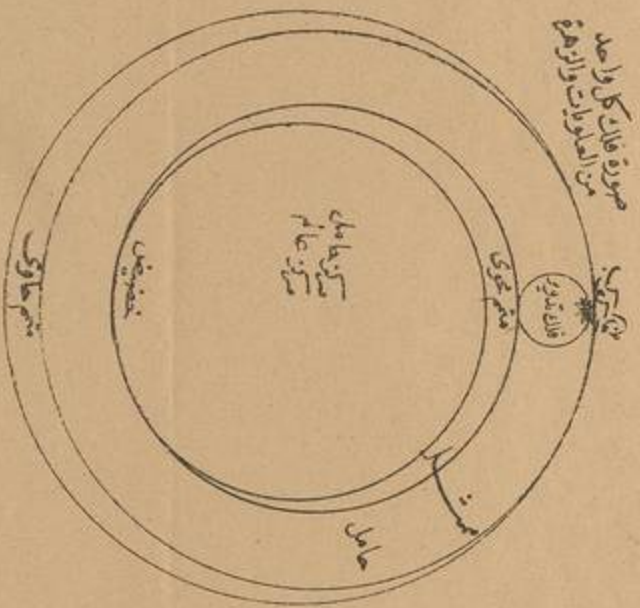
على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل
من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها (قال وافلاكها
الكلية مائلات ٦) يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى بمثل ذلك الكوكب
بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا له بالمرکز والمنطقة والقطين (قال وفي جوف
ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك الكلية
وقدارشدهم الى ذلك ما دركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات
فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهرى لكون المحرك للجوزهرى وستعرفهما
ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون
منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلاناً يتلا بتغير فالجوزهرى بما سمى بمقعر ممثل عطارد
وبمقعره محذب المائل المماس بمقعره لمحذب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز
والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ضمن فلك
موافق المركز بما سمى بمقعره محذب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه
من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي
اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة جنى الفضل من موافق المركز بعد
انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم غليظي الوسط بقدر
ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الغلط الى ان ينعدم عند
نقطتي التماس المقابلتين لغايبتي الغلط وهذان الجسمان جسمان باتممين ويكون ذلك
التدرج من الغلط الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الخاوى منهما يكون
عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة الخاوى عند الحضيض وغلظه عند
الاوج وقد يكون الخارج المركز في ضمن خارج مركز آخر كافي عطارد ومنها التدوير
والتدوير كرة في ضمن الخارج المركز بما سمى سطحها محذب الخارج بنقطة يسمى الذروة
ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركزها محذب بمثل تماميها
على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعر بل اعتبرهما صميين فقوله ثم في ضمن المائل اشارة
الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل وفي البواقي مائلها وان
الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ضمن التدوير لجملة مركز التدوير وان خارج المركز
لعطارد يسمى مدبر الادارة مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي يفصل عن المدبر
انفصال المدبر عن المائل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركزا ووجان
وحضيضان واربع متمات والمائل في المجبرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير
اذ انقصر هذا فنقول للشمس ممثل في ضمن خارج مركز في ضمن الشمس والقمر ممثل في جوفه

وفي باقي المجبرة حاملا
بمماس محذب محذب
المائل او المائل بنقطة
تسمى الاوج ومقعره
مقعره بنقطة تسمى
الحضيض ويبقى
الفضل جسمين
مستديرين على مركز
العالم جسمين باتممين
يتدرج كل منهما من
غلاظ بقدر ما بين
المركزين الى رقة
ينتهي عند نقطتي
التماس على التبادل
بمعنى ان رقة الخاوى
منهما عند الاوج
وغلظه عند الحضيض
والخاوى بالعكس وفي
ضمن المدبر فلك آخر
خارج المركز يسمى
الحامل يفصل عن
المدبر كالمدبر عن المائل
فيكون العطارد
اوجان وحضيضان
واربع متمات والمائل
في المجبرة اسم للحامل
ثم في كل ضمن كل حامل
كرة تسمى فلك التدوير
احد طرفي قطرها

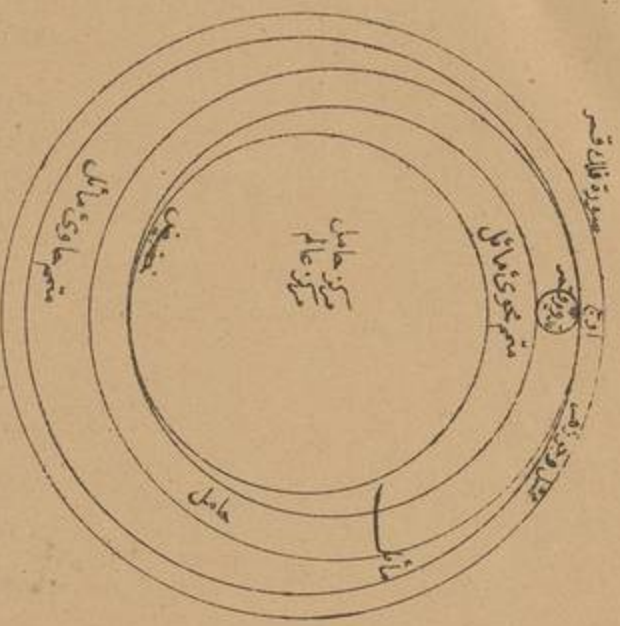
(مائل)
بمماس محذب الحامل والاخر
مقعره والكوكب مفرق فيه بمماس سطحه وشمس في الخارج المركز كالتدوير في الحامل

و
م
كل
ك
ق
ظ
ن
م
ون
ار
ك
ك
ه
م
د
ع
ك
ون
ع
و
رو
ها
ش
وان
ك
الم
جان
د
وف
ائل

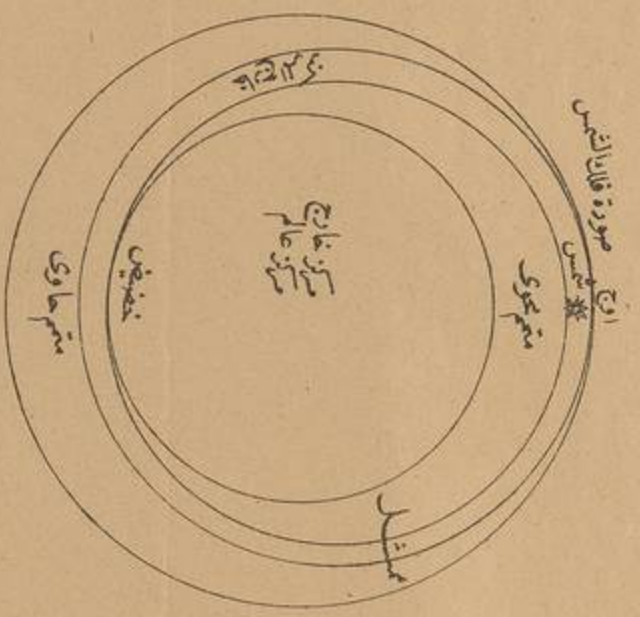
صورة فلك كل واحد من العلويات والارض



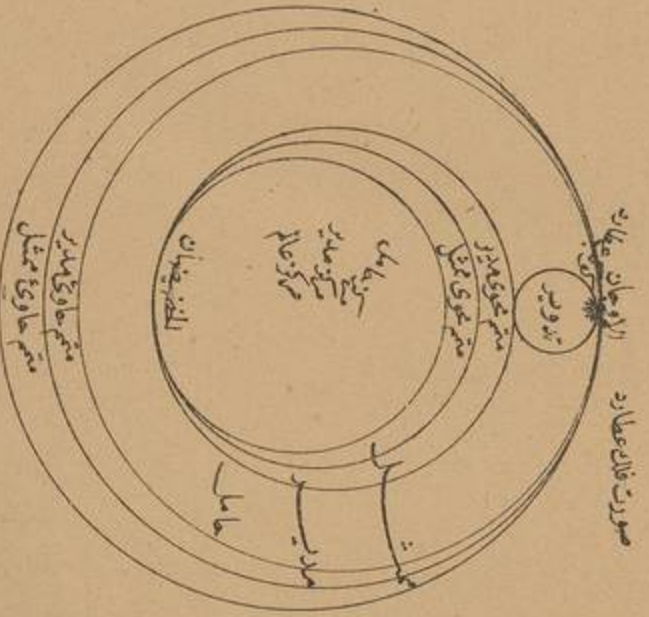
صورة فلك قمر



صورة فلك الشمس



الارض حارة عطارد



مائل
مر
الباق
(فان
نوه
مدل
ويست
نوه
كعب
بقا
وسا
فما
كل
النف
ريه
نظا
الجن
الى
حر
والا
والقا
والد
الفس
تسم
الض
خلا
المر
وتفا
وتج
تج
اصف

ت دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على ابعاد ستواها مارة احداها تقاطع المعدل ومنطقة
بروج ثم فرضوها قاطعة للعالم ﴿٣٤١﴾ فانقسم الفلك الاعظم وسائر المثلثات ايضا اثني عشر قسما سماواكل

قسم برجا وجعلوا
كل برج ثلثين درجة
وكل درجة ستين دقيقة
وكل دقيقة ستين ثانية
وهكذا وسماواقطة
التقاطع التي تجاوزها
الشمس الى شمال المعدل
اعتدال اربيعا والى
جنوبه اعتدال اخرين
ومنصف ما بين نقطتي
التقاطع في الشمال انقلابا
صيفيا وفي الجنوب
انقلابا شتويا وزمان
قطع الشمس من البروج
الشمالية الحمل والثور
والجوزاء ربيعيا
والسرطان والاسد
والسنبله صيفيا ومن
الجنوب الميزان
والعقور والقوس خريفيا
والجدى والدلو
والحوت شتاء متن
اعني بحركة من
المغرب الى المشرق
اما اجالا فالشمس في
ثلثمائة ووجهة وستين
يوما وربع يوم وهي
السنة الشمسية والقمر
في ثلثمائة واربعه

مائل في ثمنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد ومثل في ثمنه خارج
مركز يسمى مدبرا في ثمنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة
الباقية ممثل في ثمنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكواكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين
نوهوا دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع
معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم فتقع على زاوية بعد ما بين المنطقتين
ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية
فوهو ما على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى
كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم نوهوا اربع دوائر تمر بالنقط الاربعة
مقابلاتها من الربعين الباقين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم
وسائر الافلاك المثلثة اثني عشر قسما سماواكل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين
قسما سماواكل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سماواكل قسم دقيقة وهكذا جعلوا
كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ثلاثة ارباعا مابعد وسماواكل من نقطتي تقاطع المنطقتين
النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني مايلي القطب الشمالي اعتدالا
ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدال اخرين وسماواكل نقطة تقاطع
منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال
الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة
حركتها منه الى الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبله
والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقور
والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدى
والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من صورة نوهت من كواكب وقعت عند
القسمه بمخاض الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن اثر وابقاء الاسماء
يسمرا الامر في ضبط الحركات (قال وكل من السياره تقطع هذه البروج على التوالي ٨)
اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه
خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا وتعني بالحركة اجالا الحركة
المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك
وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة
وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة في ثلثمائة

خمس وستين يوما وربع يوم وخمس وثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة سنة والمرج في سنتين الاشهر
اصغارا والزهرة في حدود سنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متن

٦ فحركة اليوم ببلته الى خلاف التوالى اعنى من المشرق الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابها تسع وخمسون دقيقة ﴿ ٣٤٢ ﴾ وثمانى ثوان وعشرون ثالثة

واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهى السنة القمرية وزحل فى ثلثين سنة والمشتري فى اثنتى عشرة سنة والريخ فى سنتين الاشهر اونصفا وكل من الزهرة وعطارد فى سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات قال واما تفصيلا ٦٦ اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالى او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالى حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر فى اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهى فى اليوم ببلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان فى نقل صاحب المواقف سهو قلم لا بد من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل فى الميزان والحل المقابلة وانما هى المقارنة وجعل المدير اسما للمحرك مركز التدوير وانما هو اسم للمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس فى الصباح والمساء فى الميزان اعظم منه فى الحيل والامر بالعكس ومنها حركة تمثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبها كل يوم ثلث دقائق واثنتى عشرة ثانية وبها يحرك جميع افلاك القمر فينقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويحرك بها انفراج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى بمجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فنها حركات الافلاك المائلة سوى ممثل القمر ونظيرها فى الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها بحر كنه واختار الآخرون كونها حركات المثلثات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريكهاوى للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهى فى كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللريخ احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس وربع وعشرون درجة ونصف للقمر اربع وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر فى مراكز نداء والكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكواكب ومنها

ولمثلها على منطقة البروج وقطبها ثلث دقائق وكسر ولما ثله على غير المنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقائق والى التوالى لمثلثات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحر كنه وخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة وللزحل دقيقتان وللريخ احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس وللعطارد درجة ونصف للقمر اربع وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتدوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها وتدوير الزهرة سبع وثلاثون دقيقة ولعطارد ثلثة احزاء وست دقائق وللقمر ثلثة عشر

جزأ واربعة دقائق وهذه فى تدوير التحيرة للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفى تدوير (حركة) القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحامل والمائل فلا يحالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالى

ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط والمخيرة بحسب المائل اعني الحامل عنها وبحسب التدوير عن
المائل وكل الميادين يسمى بالعرض متن ٦ والمائل بالجوزهرين والتي نجوا زها الكواكب الى الشمال
رأس والاخرى بالذنب فظهر ٣٤٣ ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسايط الحركات

ومبناه على اعتقاد
الاتظام في السموات
مع مشاهدة الكثير
من الاختلافات مثل
السرعة والبطء
بعدا توسط الرجعة
والوقوف بعد
الاستقامة ولا شك ان
من الخارج المركز
الذي يترك الشمس
مثلا حركة متشابهة
حول مركزه القوس
التي تكون في النصف
الاولي من المائل
اعظم من التي تكون
في النصف الخفيضي
وانها لا تقطع كل
نصف الا بقطع
ما فيه من الخارج
فيكون زمان قطع
النصف الاولي
اكثر فترى الحركة
ابطأ فلهذا كانت
مدة الرجوع والصف
اكثر مدة من
الخريف والشتاء
وان الكواكب اذا
كان من التدوير في

حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المخيرة على غير منطقة حاملها
والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم
تدوير العلوية اعني زحل والمشتري والريخ فضل حركة الشمس على حركة
حواملها وتدوير الزهرة سبعة وثلاثون دقيقة وتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست
دقائق وتدوير القمر ثلثة عشر جزءاً واربعة دقائق ولا محالة يكون النصف الاسفل
من تدوير المخيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي (قال ويقع للقمر ٣)
يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة
البروج الا بحسب المائل ولما كانت حركة تدوير المخيرة على غير مناطق حواملها
المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب
التدوير عن منطقة المائل وكل من الميادين يسمى عرض الكواكب وحقيقته قوس من
الدائرة المارة بقطبي البروج ورأس الخط المار بمركز الكواكب الخارج من مركز
العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول
وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين
الكواكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج
عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والمائل بالجوزهرين يعني
بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المخيرة لما عرفت من انها
ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك المائلة وسماوا
من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكواكب الى شمال منطقة البروج بالرأس
والتي يقابلها بالذنب تشبيهاً المشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل
بثنتين وجعل الاخذ في الشمال رأسالاه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل
السكان اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية
واخر لحركة الثوابت وتأملوا في احوال السبعة السيارة واختلافاتها فتحكموا
بان للشمس ممثلاً وخارج مركز وتدوير القمر ممثلاً وممثلاً وخارج مركز وتدوير
ولكل من العلوية والزهرة ممثلاً وخارج مركز وتدوير عطارد ممثلاً ومدبراً
وخارج مركز وتدوير المريخ ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك
الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبني ذلك على انهم اعتقدوا
في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض لها وقوف اور جوع او سرعة

نصف الذي يوافق حر كته حركة الحامل يرى سريعاً واذا كان له في النصف الاخر فان كانت
حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئاً وان انتهت الى التساوي وذلك في المخيرة لا غير يرى واقفاً
وان زادت يرى راجعياً متن

او بطء او انحراف عن سنتها فحين ادركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا
الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة
متساوية على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقر به تكون
حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة
وفي القطعة التي هي اقرب سرية لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب
يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين
ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط
من الجانبين انقسم المثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين
اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي من المثل واصغرهما ما يكون في النصف
الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا يقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان
قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين
من الخارج المركز فترى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع
وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحركت في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا
كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلامنا من المدينين
زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف
الذي يوافق حركته حركة حاملة اعني النصف الاعلى في المحيرة والنصف الاسفل
في القمر ترى حركته سرية لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف
الذي يخالف حركته حركة حاملة اعني اسفل المحيرة واعلى القمر فان كانت حركته
اقل من حركة حاملة يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على
حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما
يكون في المحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التدوير والحامل ترى
الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى جزأ و يرد التدوير الى خلاف التوالى
جزأ فيرى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على
حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرد جزئين مثلا (قال
وامثال هذه البيانات ٨) فديتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على
الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالبرص من الاختلافات اللازمة على تقدير
ثبوتها اثبات للمزوم بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليس
بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب
اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات
بثبوتها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك

٨ ليست استدلالا
بوجود اللازم
على المزوم كما هو
الظاهر بل محسنا
من

من اختلاف التشكلات نور القمر ﴿٣٤٥﴾ على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس انه في نفسه مظلم يستضيء

بالشمس فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم الينا وهو المحاق واذا انحرف الينا من جهة المضي قدرا ما يرى فهو الهلال ثم يزيد الى ان يبلغ الاستقبال فيصير وجهه المضي كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان الى المحاق من

مصرحون به في امر الكسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الخدس به كاللجوة ومحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير والخارج المركز وان حركات اوجات المثلثات بانفسها او بانفلك الثامن (قال كياخذ سوا ٩) اورد ههنا من الخدسات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضي من جرمه الكرى اكثر من النصف قليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة من العظمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن مما يلي البصر حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وتقا طعان في سائر الاوضاع اما في التربعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى بالهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثني عشرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧) اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستتارة والاطارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكونان لاجتماع على احدى العقدتين الرأس والذنب او غيرهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي ولكنه حالة تعرض للشمس لان ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جازان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لاخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع لقطر بين فيابين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عند الاستقبال ٣) اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او يقربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطره مخروط ظل الارض المنحجب بالارض عن نور الشمس فيصير ظل الارض المنحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلى

٨ عند الاجتماع على عقدة الرأس والذنب او بقى بها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر التدوير يرى جرمه المظلم كله او بعضه على وجه الشمس وهو الكسوف من

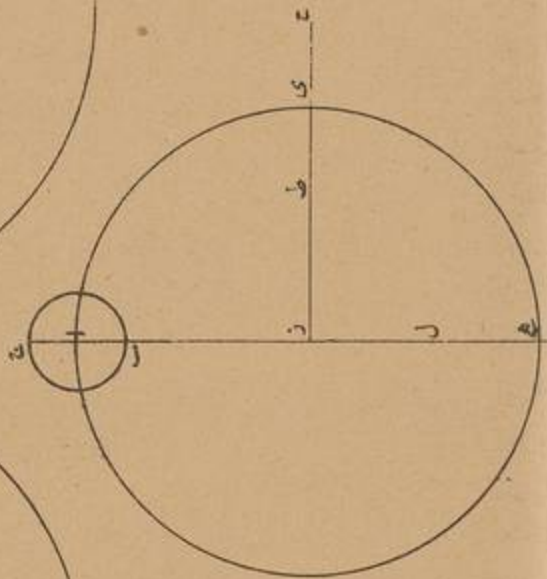
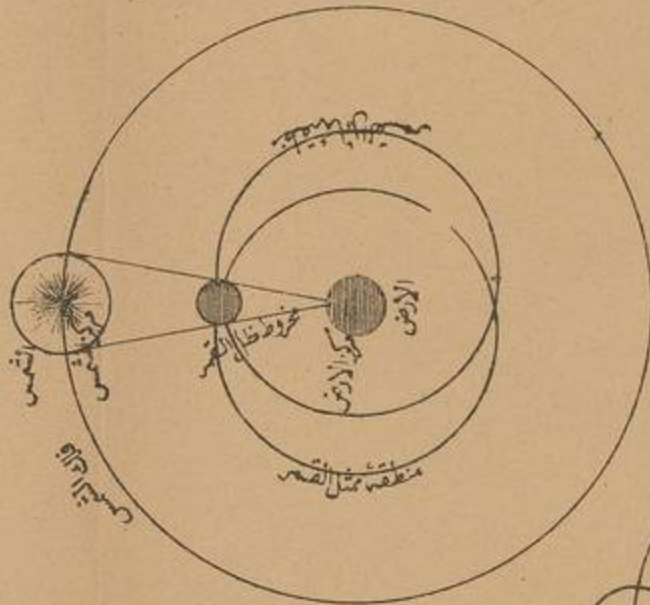
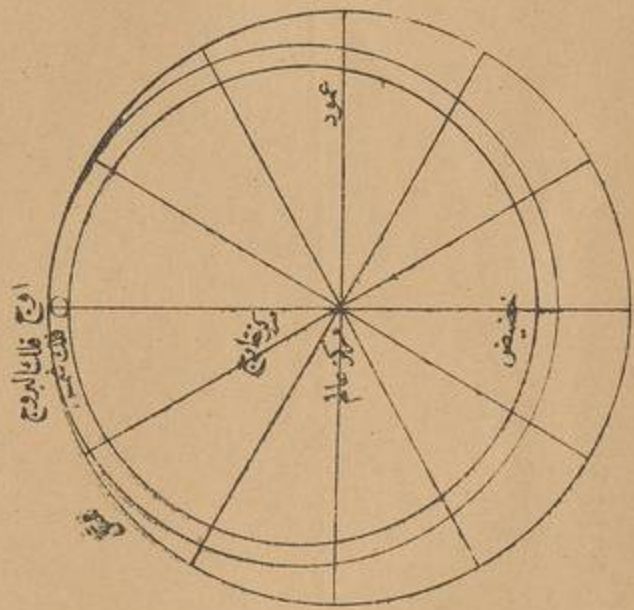
٣ عليها او يقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطره مخروط ظل الارض المنحجب بالارض عن نور الشمس فيصير كلة او بعضه على

٩ اختلافات آخر تقتضى زيادة افلاك نجومروا في كفياتها وكمياتها ٣٤٦٦ و اوضاعها وحر كاتها وذلك ان كواكب

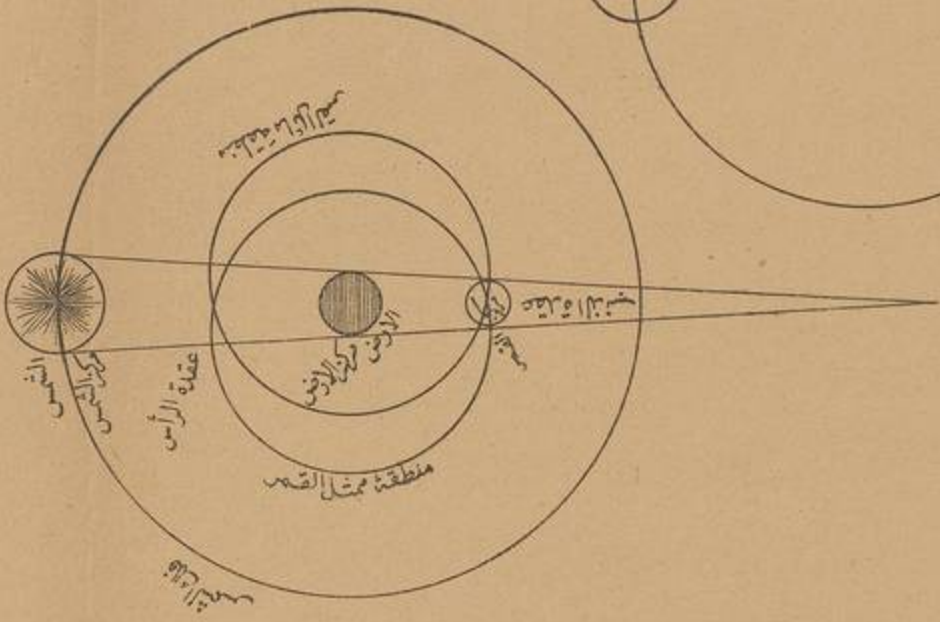
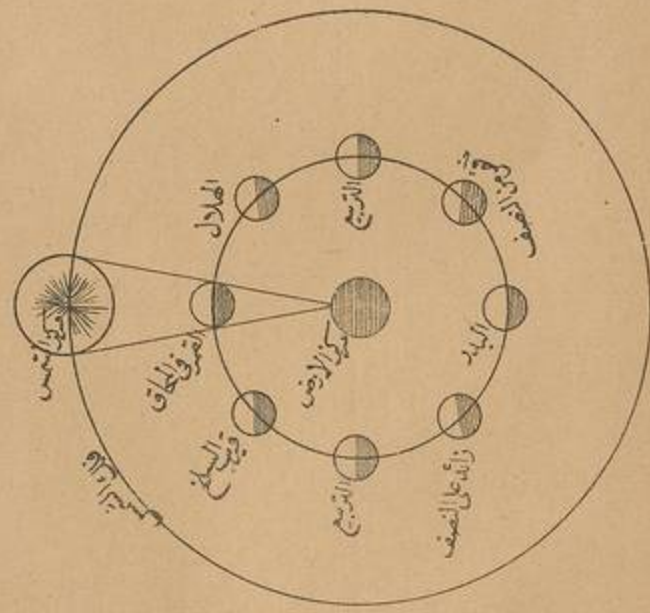
مركز التدوير محركا
بحركة الحامل يقتضى
ان يكون تشابه حركته
وتساوي ابعاده
ومحاذاة القطر المار
بالذروة والحضيض
كلها بالاضافة الى
مركز الحامل وقد وجد
في القمر تشابه الحركة
حول مركز العالم
ومحاذاة القطر بالنقطة
من جانب الحضيض
بعد ما مركز العالم
كبعد ما بين المركزين
وفي المتخيرة تشابه
الحركة حول نقطة
على منتصف ما بين
مركز العالم ومركز
المدبر في عطار د
والحامل في البواقى
وايضاً في المائل عن
المائل شبه في نصف
جنوبي في آخر فلزم
ان يكون مركز
التدوير كذلك لكنهم
وجدوه ابد الزهرة
شماليا واطار د
جنوبيا متن

كلا او بعضا وذلك هو الانحسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطفة
البروج اقل من نصف القطر ين فياس مخروط الظل فلا ينحسف (قال هذا واكبر
وجدوا ٩) يعنى انه وان ثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحر كات لكنهم
وجدوا في القمر والخمسة المتخيرة اختلافات اخر تورت اشكالات على ما اثبتوا لها
من الافلاك والحر كات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض
السفليين ففهم من تحر ومنهم من تصدى حل البعض مع الاعتراف بانحال فيه
وادعى صاحب النخبة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز
كرة كمنقطة (ا) التي هي مركز كرة (ب) على محيط دائرة كدائرة (اء) وكانت
تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ز) في ازمئة متساوية واما
متساوية كز و ايا (اء زه) و يتبع ذلك تساوى قسى المحيط في تلك الازمئة
كقسى (اءه) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ز)
ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط (ز ا زه) اذ كل منها نصف قطر
دائرة (اءه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة ايدا محاذيا
لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (هـ) كان القطر مثل (حط) واذا
صار الى (هـ) كان مثل (كل) في مركز التدوير اذا كان محر كا على محيط حمله الخارج
المركز كما قدره لزم ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنهما بالارصاد
المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احدان
الزوايا المتساوية في الازمئة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة
والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على مارع في المواقف سهوا بعد
عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة تنوسط
مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فانجمه الاشكالان ووجد في عطار د تشابه
الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدبر وفي الزهرة
والعابرة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فالجمه على كل اشكال واما
محاذاة القطر في المتخيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنهما لما كانت للنقطة التي بحسبها
تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كافي القمر ووجه اشكال عرض
السفليين ان تقاطع منطقتى المائل والمائل تقتضى ان يكون احد نصفيه شماليا من المائل
والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم
وجدوه للزهرة دائما اعلى العقدة واما في الشمال ولعطار د دائما اعلى العقدة واما
في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز
تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف
مائله الشمالي جنوبيا والجنوبى شماليا فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ايدا وعطار د

(بالعكس)



٢٤٦



٥٠
المكس
هذه د
في طول
نظام
عظيمة
نظاما
الركن
نظام
الارض
سما
الطبقة
عالم
نقطتين
القرب
أفق ال
عظيمة
الصفحة
كل دار
على
العدل
الشمس
نظام
الاستواء
نظام
الاعتدال
سما
بين ال
إرباط
كانت
من ال
من د

وهو الكل موضع من الارض دائرة ٢٤٧ على الفلك فاصلة بين الظاهر منه والخفي سموها دائرة

الافق وقطبها
سمت الرأس والقدم
فان كانا قطبي العالم
انطبق الافق على
المعدل والاكوان
مقاطعا له اما على
زوايا قوائم ويسمى
الافق الاستواء وغير
قوائم ويسمى الافق
المائل واخرى مارة
تسمى الرأس والقدم
وقطبي العالم سموها
دائرة نصف النها
و قطبها نقطتا
المشرق والمغرب
متن

٣ فاقسمت بالاولى
ويسمى خط الاستواء
الى جنوبي وشمالى
وبالثانية الى ظاهر
و خفي والمكشوف
احد الربعين الشماليين
ويسمى المعمورة
وبالثالثة الى شرقي
وغربي متن

٧ وما بين سمت الرأس
البلد ومعدل النهار
عرض البلد ومن
معدل النهار ما بين
نصف نهار البلد

مكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكره (قال المبحث الرابع ٦)
منه دوائر تو هوها بملاحظة السقيات ينفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد
في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فنتها دائرة الافق وهى الفاصلة بين
ظاهر من الفلك والخفي منه فان عتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة
عظيمة اولى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان
وقطبها سمت الرأس وسمت القدم اعنى طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص
مركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي
قدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في ذلك الشمس وما دونها اذ ليس
للارض باقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض
سمى مقتطرات الارتفاع ونحتها مقتطرات الانحطاط فان كان قطبها الافق قطبي العالم
انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور حوياً وذلك حيث يكون احد قطبي
عالم على سمت الرأس وان كانا غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على
نقطتين تسمى احدها نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة
المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغرب وتقاطعها ان كان على زوايا قوائم سمي الافق
افق الاستواء والافاق المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهى
عظيمة تمر بقطبي الافق اعنى سمت الرأس والقدم ولقطبي العالم سميت بذلك لان النهار
ينصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف اذ قد يصدق على
كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الرأس والقدم اعنى حيث تنطبق دائرة الافق
على معدل النهار وهذه الدائرة قطبها نقطتا المشرق والمغرب وهى تنصف
المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع
الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك
اذا وصلت اليها تحت الارض (قال و تو هوها في سطح كل من معدل النهار وافق
الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض ٣) فان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم
فلا محالة يحدث على بسط الارض ثلث دوائر احدها تسمى خط الاستواء وخط
الاعتدال وهو الفاصل بين النصف بالجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية
تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل
بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبها تين الدائرتين تصير الارض
ارباطاً والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان
كان اكثره خراباً والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي
من الارض والغربي منها (قال وسموا من دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس
من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعنى سمت الرأس ولا

ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطاع موازية
 لمعدل النهار ممتدة من
 المشرق الى المغرب
 سموها الاقاليم السبعة
 متن
 ٦ يكون دور الفلك
 دوليا والليل والنهار
 متساويان ابدوا وسامت
 الشمس رؤسهم في
 الاعتدالين وهو
 صيف وبيعد في
 الانقلابين وهو شتاء
 فيكون الفصول ثمانية
 وفي عرض تسعين
 يكون رحويا ونصف
 الفلك ظاهرا ابد
 والنصف خفيا والسنة
 يوما وليلة وفي الافاق
 الماثة يكون الدور
 نجسا ثلثا والقسمي
 الظاهرة من المدارات
 الشمالية اعظم اذا كان
 العرض شماليا فيكون
 النهار اطول اذا كان
 الشمس في البروج
 الشماليين وبالعكس في
 الجنوبية وبحسب
 تفاوت العروض
 يكون فواصل القسي
 وتفاوت الليل والنهار
 متن

محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب في افق الاستواء
 لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على
 معدل النهار ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في
 الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا
 اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقياس
 من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين
 نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب
 لكونه اقرب نهايتي العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند
 بطليموس الجزاير الخالدات الواقعة في البحر بينهما عشر درجات وهي قريبة
 من مائتين وعشرين فرسخا (قال و قسموا المعمورة ٨) لما لم يكن على خط الاستواء
 وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالى القطبين عمارة اصلا
 لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض
 عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر
 سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد
 فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف
 ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من
 الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شي بانصاف الدقوق ولا
 محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقاليم الاول حيث العرض انا عشر
 درجة وثلاثا درجة والثاني حيث العرض عشرون واربعة وخمس والثالث حيث العرض
 سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض ثلث وثلثون ونصف وثمان والخامس
 حيث العرض ثمان وثلثون والسادس حيث العرض ثلث واربعون واربعة وثمان
 والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض ثلثون وثلث وثمان
 من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر الساع منتهى العمارة (قال في خط الاستواء ٦)
 اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والى التي لها عرض اما البقاع
 التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دوليا لان
 سطوح جميع المدارات اليومية بقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما يقطع سطح
 الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف
 جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للحقي اعني قوس
 الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت
 الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي

(من المغرب)

من المغرب الى المشرق ابداً فتديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع
 واذا انتقلت بالليل الى النصف الخبيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتعيدها
 الحركة الاولى ابداً فتفاوت الحركتان في نصف مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس
 ونسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال
 رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم
 غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدي
 ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتان آن
 وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية
 كل منها شهراً ونصفاً تقريباً واما في عرض تسعين اعنى حيث يكون قطب العالم
 على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحوياً ليكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى
 في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب
 ولا نصف النهار ايضاً بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات
 غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدى الظهور اعنى الذي يكون من معدل
 النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في
 النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهاراً ومادامت في النصف الخفي منه يكون
 ليلاً فتكون السنة كلها يوماً وليلاً ولا تفاضل الا من جهة بطء حركة الشمس وسرعتها
 واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حائلياً ليل المعدل
 عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت
 بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض
 ولا يقاطعه اعنى الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو
 اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب
 الخفي واما التي يقاطعهما الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض
 الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج
 الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي ليكون
 القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت
 في البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض
 الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقاطعهما الافق
 في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
 فمتدكون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول
 في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد
 اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهارا اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر

٢ لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة ما فيها من المجايب على القدرة الباقية والحكمة الباهرة اظهر الان ان ابتداء ذلك على نفي القادر المختار وفي استناد الحوادث الى ما يتعاقب 350 من الحركات والاوضاع تعطيلاً للصادق

والمدارات التي تليده وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى الرأس المنقلب الذي يلي لقطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساوياً بالليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان ليل اول الجدى وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريدان اكثر ما ذكرنا من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر يمكن شهبه الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا للمختار وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فرعا هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الاحداث ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم اننا شاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدوا المشتري ابيض والرياح احمر وانهم يجعلون زحل بارداً يابساً والرياح حاراً يابساً وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة مخيلة في الجولا محققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما شاهد في المخيرة ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضاءة ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الانوار سبباً في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلاً اورد عليهم تعيين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطباً وبعضها لكونه محلاً لارتكاز الكواكب او التدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلة لا يتأني اختلاف الانوار لجواز ان يكون عائداً الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجباً كما هو مذهبهم فسببته الى الكل على السواء فلا يتأني هذا الاختلاف وان كان مختاراً كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي القادر المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستنداً الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما ثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازالة ابدان من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سيأتي مع انقاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثاني في البساطب العنصرية ٩)

تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما شاهد من اختلاف الالوان الى ان الزرقة مخيلة في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكودة زحل وبياض المشتري ووجرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبائع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الانوار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا في اختلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركز الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائداً الى الاسباب الفاعلية ولا يتأني ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبتته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازالة ابدان يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات

الجزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي من ٩ وفيه مباحث البحث الاول لما وجدوا الاجسام العنصرية (المعول) لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد او اجتماع الثلاثة ذهبوا الى ان العناصر اربعة

المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهوا والماء والارض لان الشواهد
 الحسية والتجريبية والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دللت على ان الاجسام
 العنصرية بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
 ولم يوجد في البسايط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين
 الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات
 الاربعة في كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة
 والرطوبة يذ هو الهوا وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو
 الارض ومبني ما ذكره في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربعة كما يقال العنصر
 اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما
 خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب
 المتزجات من اطياف او كثيف فالاطيف اما يمحى بمحرق ما لا يقيد وهو النار او لا وهو
 الهوا والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال
 وجمع وتفريق الاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما
 اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقرار ولابن سينا في ذلك
 كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جعل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق
 ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حارل ما لا يمكنه الوفاء به نعم
 الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه
 الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام
 اخر ولا مهيأة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطفسات هي هذه الاربعة (قال ولم يقو
 الاشتباه ٧) يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا
 والباقى بالاستحالة قيل النار وقيل الهوا وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم
 من جعله اثنين قيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهوا والارض ومنهم
 من جعله ثلاثة قيل النار والهوا والارض وانما الماء هوا متكاثف وقيل الهوا والماء
 والارض وانما النار هوا شديد الحرارة ولم يذكر والهذه الاقوال شبيهة تعارض
 الاستقرار الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو
 الاشتباه الا في امور ثلاثة الاول وجود كرة النار فله لاسبيل الى اثباتها والاستدلال
 بشبه زعماء منهم انها دخان غليظ يشتمل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز
 ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل
 والنيران هوا اشتدت حرارته لاعتصرا برأسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول
 التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجريد والمشاهدة ولا مجال لهما
 في النار الصرفة المحيطة بالهوا على زعمهم واما المخاوطنة التي على وجه الارض فظاهر

٤ بحسب الازدواجات
 الممكنة حار يابس هو
 النار وحار رطب هو
 الهوا وبارد رطب
 هو الماء وبارد يابس
 هو الارض وبنوا
 طرق الحصر على
 هذه الكيفيات الاربعة
 ولو ازمها مثل الخفة
 والثقل على الاطلاق
 او الاضافة ومثل
 الاجتماع والافتراق
 بسهولة او عسر
 والتعويل على
 الاستقرار متن

٧ الا في وجود كرة
 النار ثم في يبوستها
 وفي حرارة الهوا
 والاستدلال بالاثار
 ضعيف لامكان اسباب
 اخر وبان النار لو كانت
 حارة رطبة لكانت هوا
 والهوا بارد رطبا
 لكان ماء اضعف
 لامكان الاشتراك في
 اللوازم سيما المختلفة
 بالشددة والضعف
 متن

تحلل الهواء وافاضة
حرارة من السماء تكون
النبات وصار مادة
لتكون الحيوان وانه
اذا وضع مركب في
القرع والانبيق
تصاعد منه جز هو ان
وتقطر ماء وبقى
ارضى ولا بد من
النسارى التعيين على
تحدث الصورة
الحافظة للتركيب
الحاصل بالاسباب
المتنضية وضعفه
ظاهر متن
٢ كل من الاربعة
ينقلب الى المتجاور بخلع
صورة ولبس اخرى
ويسمى الكون والفساد
فيمابين النار والهواء
ظاهر وفيما بين الهواء
والماء كما في غليان الماء
وحصول القطرات
على الاناء المكسب
على الجمد وفيما بين الماء
والارض كما في تسيل
الاحجار بالجليد
وانعقاد مياه بعض
العيون احجار فهذه
ستة انواع واذا اعتبر
فيما بين غير المتجاورين
حصلت اربعة

انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية
الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية
المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما تقضى البلة والاجزاء المائية
وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابس في نفسه كما في الهواء الصريف الثالث حرارة
الهواء الصريف فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصريف عن انعكاس الاشعة
الآرى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زههريرا وما يقال ان ذلك
بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة فغير
مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب
فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في الوازم سيما الوازم المختلفة
بالشدة والضعف المختص بكل من اللزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد
اللزومات في الماهية (قال ثم جعلوا ٤) يعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر
اركان جميع المركبات العنصرية اعنى السماء بالمولد اعنى المعادن والنبات والحيوان
يعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الأربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب
فلانا نأشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخالل الهواء وفيضان حرارة من الشمس
حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات
والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كاتراب
بل الرطوبة او بلاهواء مختل او حرارة طبخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا
في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء
هوائية وتقطر اجزاء مائية وبقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية
تفقد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حاصلة من حفظ
الاجزاء المتجمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال
اذر بما لا يكتفى تلك الاسباب لكونها على التقضى والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان
الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للمتجاور والاجتماع بين الجزء
النارى وغيره من سبب يستدبره ثمما يتم التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع من تفريق
الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم بدانه لم لا يجوز ان يكون الطبخ
والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء نارى
وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم
ما ذكر فيما شاهد بتركيبه وتحليله فلا بد على ان جميع المركبات كذلك (قال المبحث
الثانى ٢) زعموا ان هبولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات
الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة ففندبتدل الاسباب
الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى

بجعلها هواً يتسخن
بحركة الفلك
فحركة بالتعبية
لما يشاهد من حركات
الشهب وذوات
الاذناب على نهج
حركة الفلك ولا
كذلك حال الهواة
مع النار لسهولة
انفصاله برطوبته
ولعدم بقاء اجزائه
على اوضاعها
وقد ينجح بان لكل
جزء منها جزءاً من
الفلك بمنزلة المكان
الطبيعي ويعترض
بان ذلك مع تشابه
اجزائها وكذا
اجزاء الفلك غير
معقول والهواة
صحيح الاستدارة
محمده لا مقصر له
اربع طبقات الدخانية
وتحتها الصرفة
ثم الزهريرية
الشديدة البرودة
بمجاورة الابخرة
ثم المتسخنة بانعكاس
الاشعة والماء طبقة
واحدة والارض
ثلاث طبقات المنكشفة

وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل
وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواج
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور
واسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض
او بواسطتين فيقع ازدواج واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين
من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة
والتي توسط اربعة وبواسطين اثنتان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من
الاربعة في الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشياء
الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز
ان يكون للرشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قل ابو البركات ان في الهواء المظيف
بالاناء اجزاء لطيفة مائة لكنها اصغرهما وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت
فزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول باله لولا كان للرشح لكان الماء الحار اولي بذلك لكونه
لطف ولما كان النداء في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوه في الاناء المملو بالجمد
دون المكروب عليه والثاني باله لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء
الحار الصيفي بل لا بد من ان يتبخر وبتصعد ولو سلم فينبغي ان ينفذ وينتص بالنزول
فلا تعود قطرات الاناء بعد ازلتها ولو ادعى انها زلت من مسافة ابعدم من ان تكون
في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف
يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار شديدة الاحالة
لما جاورها الى جوهرها قوة كيفية الحرارة النارية وشدها كانت لها طبقة واحدة
وهي صحيحة الاستدارة بمحدها ومقرها لبقائها على مقتضى طبيعتها الا عند من
يجعل النار عبارة عن هواً مسخن بحركة الفلك فلا محالة ترتقي في الموضع القريب
من القطب لبطء الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقر النار صحيح
الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن
قد تحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلو بما يشاهد من حركات الشهب وذوات
الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تحرك بحركة الفلك وانما لم تحرك الهواء
لما للنار لانه لوطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم
جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان
الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعاً فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك لتشابه
الاجزاء وكذا النار الملائية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل

جزء من الفلك كحال مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع
 واما الهواء فمخدبه صحيح الاستدارة على الرأى الاصح للملاصقية مقر النار لاقترانه
 لما يرى من امر المياه والجبال والوها دوله اربع طبقات احديةها الدخانية المجاورة
 للنار بخالطها اجزاء من النار وبتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون مركبة
 من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع
 اليها البخار وذلك لان الدخان لمخاطته الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من
 حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة
 حد المخاطة الابخرية الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة
 من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من
 مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها
 لنفوذ انار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعدوثة والملوحة
 والصفاء والكدورة لاخلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلته وكثرة واما الارض
 فثلاث طبقات احديها الغيرية التي انكشفت بعضها عن الماء وتجمعت بحر الشمس
 والكواكب وبقى بعضها تحت الماء والثانية الطينية المترجعة من الماء والتراب
 والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب
 المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقاءه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل
 الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وفسرها
 بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولادرى كيف خفي
 عليه ان ماتحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان
 الزمهرير لا يكون هواء صرفا (قال وهي ٢) اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة
 مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال
 والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كرتها معناه انه ليست لتضاريس الارض
 من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما
 ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض
 شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها
 اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط
 الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب (قال
 والذي تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ٣) لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل
 مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف
 الربع المسكون قبل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكولها احرق لقرب الشمس
 منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية وواجبها

٢ مع الماء بمنزلة كرة
 واحدة وليست
 الارض على حقيقة
 الاستدارة لما فيها
 من التضاريس الا
 ان ذلك بالقاسر
 ولم تعد الى الكرية
 لما في طبيعتهما اليوسنة
 وما يقال ان ذلك
 لا يقدح في كرتها
 معناه في كرتها
 بحسب المس والالا
 فالكرية لا تقبل
 الشدة والضعف
 من

٣ ولم يذكرها
 لانكشاف البعض
 شيئا يعول عليه
 سوى العناية الالهية
 فان اراد وتاظهرها
 فقد اهدوا والكنههم
 يفسرونها بالعلم
 بالنظام على الوجه
 الاكل من

في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعاً من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحدم الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف ولاخفاء في ان شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر وتكون العمارة دائماً حيث اوج الشمس لتلايجمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وفر بها من الارض فتبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق والالبعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتيجيج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فتخدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكساف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الازلية فان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقراً للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتمدين حيث جعلوا الصانع عالماً بالجزئيات فاعللاً بالاختيار لاموجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكث وهو لا يوجب العلم بالجزئى من حيث هو جزئى ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة في كرية الكل ٩) قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء مركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لان المركز والاليه ولاعليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمى بدلة مذكوزة في كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعى بما يفيد اليية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعى للبيسط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو مايلي مركز محدد الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعى لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الميلىن فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالمركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لا يفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيحوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه اولم يكن كرى سا تراً بتقيبه لاسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهور الجبل كله دفعة للسائر في البحر وايس كذلك لانه يظهر له رأس الجبل اولاً ثم ما تحته قليلاً قليلاً ويحقق ذلك بان توجد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط

٩ بساطنها وفي كون الارض في الوسط نقلها المطلق وفي سكنها انها في حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر في البحر على الجبال قبل حضيضها تها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبير بحسب البقاع وعلى كرية الكواكب طلوع الكواكب وغروبها وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وانه يحدث والافعد تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط من

بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغرا بعده عن السماء
 وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض
 بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع
 الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحدا وعلى تقعر لكان الطلوع
 على الغربيين قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها ليس
 كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية
 من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تنفق في آن واحد لا بحالة وهي مختلفة
 بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للغربيين بعد مضي ساعتين كانت للمشرقيين بعد مضي
 ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة و بين مسكنيهما
 المتفق العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديد ولو كان الامتداد العرضي اعني
 ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر
 على حاله بالنسبة الى السائر كما ساروا على تقعر لا تنقص ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط
 الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب
 الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي
 للواغين في الشمال وبالعكس للواغين في الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديد
 في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتركب
 الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديد دون الاستقامة او التقعر واذا ثبت استدارة
 القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود
 الامور المذكورة على التهجج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط
 وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا
 بين انتفاء سبب آخر ولو سلمنا ذلك لا يفيد الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون
 الحقيقة ولا يخص الابالرجوع الى ان ذلك تحدس كما في استثناء القمر بالشمس (قال
 القسم الثالث ٢) بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية
 شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لامزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك لكونه
 اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتضاره على عنصرين
 او ثلاثة وجعله ثلثة انواع لان حدوده اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه
 الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان
 وكلاهما بالحرارة فانها تخلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن الياس
 اجزاء ارضية تخلطها اجزاء نارية وقلما تنبع عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد
 يلطف بتخليل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزهريرية فيتكاثف
 فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فيجمد السحاب
 او ذنبا او حية او حيوانا له قرون فيدور يدور ان الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو المريقي متى (قبل)

قد يلطف فيصير هواء
 وقد يبلغ الطبقة
 الزهريرية فيتكاثف
 فيجتمع سحابا ويتقاطر
 مطرا وربما يصيبه
 برد قبل تشكل قطرات
 فينزل ثلجا او بعده
 فيبرد او قد لا يبلغ فيصير
 ضبابا ان كثرت وزل
 صقيعا او طلالا ان قل
 وتكاثف برد الليل
 وربما ينجم البخار
 الكثير سحابا مطرا
 يتكاثفه بالبرد وان
 يتصعد الى الزهريرية
 لما منع وقد يتصاعد مع
 البخار دخان فيجتسب
 في السحاب فيبرد
 بعنف الى فوق ان يثقل
 على حرارته والى تحت
 ان اصابه برد فيحدث
 من تخرجه ومصا كته
 اياه صوت هو الرعد
 ونارية لطيفة هي
 البرق او كشيبة هي
 الصاعقة وقد يشعل
 الدخان الغليظ
 بالوصول الى كرة النار
 فيرى كأنه كوكب
 انقض وهو الشهاب
 وقد يدوم احتراقه
 فيقع على صورة ذو اذنة
 او ذنبا او حية او حيوانا له قرون فيدور يدور ان الفلك وقد ينزل اشتعاله الى الارض وهو المريقي متى (قبل)

قبل تشككه بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشككه بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان
 كان من سحب بعيد لذوبان الذوايا بالحركة والاحتكاك والاكبر غير مستدير في الغالب
 وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التخليل في الصيفي والجمود في الشتوي
 وقد لا يبلغ البحار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت ضبابيا وان قل وتكاثف
 يبرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والافضل ان نسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر
 وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير بتكاثف بالبرد من غير ان تصعد الى الزمهريرية
 لما منع مثل هبوب الرياح المائعة للابحرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب
 وقوف جبال قدام الرياح ومثل نقل الجزء المتقدم وبطاء حركته وقد يكون مع البخار
 المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحبابا واحتبس الدخان
 فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه
 يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزقه ومصا كته صوت هو الرعد ونارية
 لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة
 النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطقي الى سراج مشتعل فيسرى فيه
 الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغظه لا يشتعل
 بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة او ذنب اوحية او حيوان له قرون
 وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدور ان الفلك اياها وربما يظهر فيه علامات
 هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذ لم ينقطع اتصال الدخان من الارض
 ونزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق (قال وقد
 تكاثف الادخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة
 قد تكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فتتوج
 الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها
 التابعة بحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف
 من انها تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها اثر حركته والافلايتصور ان ينقطع
 الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها
 حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون توج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع
 ما يجاوره وهكذا الى ان يفترو بالجلمة فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوابع
 والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقى الريحين
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينقل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها
 في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها لاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين
 دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتضعف الاجزاء الارضية بينهما فتتهدم ملتوية
 والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار

٢ المتصاعدة بالبرد
 فتزل بطبعها وبرد
 حركة الفلك اياها
 عند وصولها الى كرة
 النار فتتوج الهواء
 وهو الريح وقد يثقل
 ريحان من جهتين
 فيستديران فتحدث
 الزوابع واما ما في
 الرياح من اختلاف
 الاحوال واشتداد
 الاهوال بحيث يقطع
 الاشجار ويختطف
 السفن من البحار مع
 ان رجوع الدخان
 ينبغي ان يكون على
 استقامة كالبخار فلم
 يتكلموا عليه بشيء
 يعول عليه ولم يتشرفوا
 من مرسل الرياح
 بنفحات الرجوع من

وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص اقاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجود الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكره لو ثبت بيان الاسباب المادية (قال وقد يحول ٩) يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسيبها احاطة اجزاء رشيبة صقيلة كانها حرا اما رشيبة بغير رقيق لطيف لا يستمر وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا يشاهده ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شبهه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صفيرة لا تؤدى شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لتكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستبدل بتحررها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ربح تأتي الجهة من تلك ويبطلانها بطن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان با لصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما حالة الشمس وتسمى بالظفاوة فنسادة جدا لان الشمس في الاكثر تحال السحب الرقيقة واما قوس قزح فسيبها انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال ابلور الذي وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فمبطل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حرة في سواد وهو الارجواني وبتولد بينهما كراتي من اشراق الحرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضى ان يتدرج من نصوص الحرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراتي انما هو من الاصغر والاسود فليس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد

٩ اليسة بين القمر والبصر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء تتفق اجزاء اوضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدى كل جزء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة وناقصة وتسمى الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الظفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبا الاعلى احر ناصع والاسفل ارجواني والوسط كراتي ويسمى قوس قزح متن

مثل ذلك للقمر في ليلة رشيبة ٣٥٩ الجوالا انه كان اصغر كثيف الالوان قر يبا من تمام دائرة متى

٣ قد يصادف المر العظيم طبعاً كثيراً الرخاء فينبه قد حجراً وتحفر الرياح والمياه اجزاه الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك ثم لصلابتها تبقى فيها الابخرة ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها التلوث والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون متى

٧ قد يمتس فيها بخار اودخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض ويربها شقها فتحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة متى

٩ ماء فتشقى الارض عيوناً جارية اركان لها مدد والافرا كدة ويربها يقتصر الى ان

شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث اهل الندره قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكني قد شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وثمانمائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيراً وكانت بحيث تكاد يتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكتشف وكان ذلك في ليلة رشيبة الجور قبعة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثري لتجبر الارض عمل الحرارة في الطين المزج بحيث يستحكم انعقاد رطبة يبابسه وقد يتعقد الماء السيل حجراً اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة بالبلق دار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طبناً كثيراً الزجا اما دفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلامن التلال او يحصل من تراكم عمارات تخربت حجر او بان يكون الطين المتحجر بمختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر اجزاه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدرج غوراً شديداً وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة سافاً فسافاً كأنها مسافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة فوقاني بعد تحجر التختاني وقد سأل علي كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائل بينه وبين آخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر معمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتجر بعد الانكشاف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما ينهب باسباب تقتضيه كالمسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧) تدبر عن اجزاء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخار اودخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفاً عديم المسام اوضيقها جداً وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوة وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة الحماكة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقبلما يكون في الصيف لقلته تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت لخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سبباً للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الخاقن للرياح في تجاوب الارض بالخصيف بعتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بعتة بفعل ما لا يسهله العارض بالتدرج (قال وربما ينقلب البخار ٩) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك

بكتشف عنه ثقل التراب فيظهر آباراً وقنوات جارية وللثلوج والامطار اترظاهن في ذلك متى

ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشقت منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية ونجرت على الولاة لضرورة عدم الغلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لاننا نجدنا تزيديز يادتها وتنقص بنقصانها (قال ثم انهم يعترفون ٤) يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اى التي فوق الارض والسفلية اى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك قال فلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد امثالها كبرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وقي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكرنا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرأتنا الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بان لا يتمتع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقلها وعن البعض اكثرها وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكمه الحدس بانه غير تام السببية بل يقتصر الى انضمام قوى روحانية لولاهما لما كانت كافية في ايجاد ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقمع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في الخلل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الازتاب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكرنا من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شأن السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يحجز العقل بانه ليس صادرا عن النباتات والحجر بل عن خالق القوى والقدرة وسمت غير واحد من الثقة انهم اذا سافروا في الصيف اصعبوا واحدا من الكفرة

٤ بان ما ذكرنا في الاثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الازدهان لمعونة القرائن وانه لا يتمتع تكونهاها باسباب اخر وان بعض ما ذكرنا من الاسباب ناقص يقتصر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه من

في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الا
باجدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل
في المزاج واعتبر تصغر الاجزاء * ٣٦١ لان تأثير الجسم وان امكن بدون المهاسة الا انه في الامتزاج

بالمهاسة وهي تتكرر
بكثر السطوح التابع
لتكثر الاجزاء والمراد
بالعناصر اربعتها
اذلا المزاج عن البعض
عند الجهور فلا بد
من الكون والفساد
لحصول النار والقوى
الكيفيات عند الاطباء
والصور النوعية عند
الفلاسفة حيث اثبتوها
وجعلوا الكيفيات
واسطة في فعلها
لافاعلة لان تفاعل
الكيفيتين ان كان معا
كان الشيء مغلوبا عن
شيء غابا عليه وان كان
على التعاقب كان
المغلوب عن الشيء
غابا عليه وبالعكس
واورد مثله على توسط
الكيفية فان اجيب بان
المراد ان هذه معدات
والمؤثر امر مفارق
موجبا كان ليكون
الا اعتداد للزوم او
مختار ليكون لمجرب
العادة او بان المنكسر

يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه
وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب في جماعة مخصوصة
مشهورة باستئزال المطر فيحدث سخابة قدر ما يظن او تلك السفر فيهارح تدفع
عنهم البعوض اسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وورع بما
يستقبلهم فرقة اخرى معهم سخابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح
وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به
القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابتة بشهورة ولعمري ان النصوص
الواردة في استناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك
واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فخاله من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع
في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على
التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة
المزاج واقسامه وثلاثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للمتزج اعني المعدن
والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلاسفة
وانما اثر في تفسيره المزاج طريق التفرع على طريق التعريف بان يقول هو
كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المتصغرة الاجزاء
بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحس
بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام
اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن نواع
المزاج كالاوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسبحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء
الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجي من معناه فللتحقيق
دون الاحتراز ولو ذكر بدلها المموسة لكتفي وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون
خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة
موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء التماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء
اذ تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي
المزاج فسلك طريق التعريف محرفا الى طريق التفرع وحينئذ فالشرطية اعني قوله
اذ تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار الحاجة اليه وكان قوله هي المزاج

سورة الكيفية (٤٦) وهو يحصل بنفس الكيفية (ل) المضادة كافي امتزاج الماء الشديد الحرارة
بماء بارد بل قاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله في جانب الاخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لاصورة
تقتضي انكسار سورة البرودة كافي امتزاج الماء الحار بالبارد وان التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال

٣ الكيفيتين وحدوث المتوسطة بسبب مفارق الزم مثله في المزاج وان جعل الكلمة السورة البارزة التي احدثت الحرارة في الماء ظهران ليس يلزم كون الفاعل صور البسيط المترجمة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها * ٣٦٢ * بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية

اجنبيا لا يرتبط بما سبق الابان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لانه في له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفرع بعد تمام التعريف واستند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ماهو ظاهر نظر الصناعة وفي التفرع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ماهو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف نواحي المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخر اجها بقيد التشابه تفسيرها بما قسر واه المتوسطة تعسف على ما سيجي ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصفر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسه كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسه وهي تتكرر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الخاصل لتصفرها وكما كان تصفر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنه من جعل المماسه شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسائط فالبعيد لا يتفعل الا بعد انفعال اقرب القابل للانفعال وحينئذ فلو اثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان شخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسه والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيؤثر بدون المماسه كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعه لان في كل منها فاعلة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تنزل عليه آثار الامزجة الا بعد تخلل في الاجزاء وحرارة فوق مافي الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثر الا بالقاسر ولا فاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصفرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لمحلة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي مادتها بالذات كحرارة

ذاتية كانت او عرضية فعلية وانفعالية ومادته تفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى انها تنعدم ويحدث المتوسطه واما الذي يتأثر ويغير من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يتمتع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يتمتع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر ببوسة النار برطوبته لا ببرودته والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت

الا بالعدد اذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بعينها وكانت التشابه في الخس لفرط (النار) الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة او نفس عليه متن

النار او بالعرض كحرارة الماء و معنى فاعليتها ان تخيل مادة العنصر الآخر الى
 كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان زول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية
 وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان
 تكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى
 كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معازم ان يكون الشيء مغلوبا عن شئ حال
 كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم ينكسر عنها لزم
 ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر
 عند ما كان قويا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر
 الآخر وهذا مح وهذا في الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك
 في الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار
 حرارة الهواء ونحو ذلك واعتراض بان ما ذكر مشترك الازم لان تفاعل الصورتين
 بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبيا مغلوبا معا لان الكيفية كما
 انها غالبية اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع
 الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو
 محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فلزم صيرورة المغلوب
 غالبيا وبالعكس واظهور بطلان هذا ولزم كون المغلوب مقارنا للعللة وشرطها
 اقتصر في الموافق على الشق الاول فقال الصورة انما تعقل بواسطة الكيفية فتكون
 الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التي بواسطة الكسر
 مع الحادثة اى الضعيفة لتي تحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين
 احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات
 لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ الفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتسام
 الفاعل والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وح يبطل حديث
 الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لانفسها
 والكاسر نفس الكيفية المضادة لسورتها لا تقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة
 تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفار بل بماء حار هو اقل حرارة
 واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة
 ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شئ لا تا تقول فمح يصح القول
 بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو انما نجد حدوث
 الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب
 انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد لا تقطع بان الصورة
 المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم

وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيةهما وحدثت
 كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه
 لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدثت اخرى اشد منها
 او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر
 لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحارق قلنا فقد ظهر
 انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيطة هو احد اجزاء المركب فبطل
 قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممزج ثم الاشبه ان يقال
 الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط
 الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات
 وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فبطل
 كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تفعل بالذات
 عن صورته وبكيفية الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى
 هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه
 هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكاسر والانكسار
 بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما
 اذا كان الكاسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل
 ان كان في الفاعلية خفاء فلاخفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار
 و برودة الماء وكذا البوائق قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي
 يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لاغير وكلا لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية
 كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة
 للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بيبوسة النار برطوبة لا ببرودته وصورة النار
 تكسر برطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفة المزاجية في الكل
 ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المركبة او البسيطة للممزج تماثل الحاصل في الجزء
 الاخرى تساو به في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري
 كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو
 اختلفت الكيفيات في اجزاء الممزج وكان التشابه في الحس لشدته امتزاج الكيفيات
 العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم
 تحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية
 او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان
 الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب
 اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في

شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستمر بالقياس الى البارد ويستمر
 بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول
 انواع المزاج في تعريفه فمخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم
 من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلا بد من استحالة العناصر في كفياتها جميعا)
 قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل
 صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان زول كيفية
 وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني
 حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل
 عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في كيفية
 المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزم المائي والهوائي والارضى
 على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر
 من غير تكون و بروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في
 لكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكماء
 الى الاطباء لكونه من فروع الطبى و اصول الطب فبقى مهملًا ورد بان جواز
 الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فيبانه في كل بيان لجواز الاستحالة في الكل
 وتر بره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة و حدوث اخرى انما يكون عند
 تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدرج
 وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في كيفية
 بان تغير فتتضمن الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة
 التي تكون ولا يعنى بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على
 ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزوم حدوث كيفية
 متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس
 الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية
 المتوسطة وقبه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة
 بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على
 صرافة كفيها (قال ثم التعريف بتناول المزاج الثاني ٣) اعني الحاصل من امتزاج
 الاجزاء المتصغرة للمركبات كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت ان
 جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسيطة العنصرية المحفوظة في الممتزج على
 ما يظهر بالقرع والانبثق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي
 قطر وارضى متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد
 الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة افيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر

٣ خافوقه كافي الذهب
 من الزئبق والكبريت
 ان جعلنا الفاعل فيه
 صور البسيطة على
 ما يظهر بالقرع
 والانبثق لا الصور
 العارضة على
 المركبات باعداد
 الكيفية المزاجية
 متن

ثم تتفاعل المترجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او كيفياتها (قال فلما راج نوع آخر ٢) قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من الاجزاء النوعية وانما استحال من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء المترج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز ان تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالمترج ثم ههنا مذاهب اخر فاسد الاولى ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما نحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعاً الثاني ان امترج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان تخلع صورها ولا تكون واحداً منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ بصورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرًا متوسطاً بين الصور المتضادة للبساطت ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تقاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معاً وعلى التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذا لما اختلفت اجزاء المترج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم الفرع والانبى (قال ثم المزاج ٦) بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادئ التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فلما راج ان كان على حد التساوى في مقادير القوى الاربع شدة وضعفاً فاعتدل حقيقى والافقر معتدل والتساوى في مقادير القوى لا يستلزم التساوى في مقادير العناصر بل يجوز ان يكون عنصر ا مغلوباً في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقادم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية

٢ من الكيفيات
الملموسة حاصلة في كل
جزء حتى البساطت
وهى على صورها
دون كيفياتها وقيل
وكيفياتها وانما نحس
بالتوسطة للمترج
وقيل بل زالت
صورها الى صورة
متوسطة بينها وقيل
بل صورة اخرى من
النوعيات من

٦ ان كان من قوى
متساوية المقادير
فاعتدل وقد يدعى
امتداده بناء على ان
لا تقاسر على الاجتماع
سوى غلبة احدى
القوى من

الذي ينبغي له من الكميّات والكيفيات نوعا وصنفا وشخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل بمعنى ان الانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقر بهما الى الاعتدال الحقيقي وكذا للتركيب بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافية والصنف على اشخاصية والشخص على احوالية واعتبار العضواتما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن والاعضاء والافهوع نوع برأسه كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتبارات الثلاث واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى

مقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوى محلها والتقاد م اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكمه بامتناع وجود هذا المعتدل التساوى هبولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوى البول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكم يغلب في الميل لامحالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية في احداث الميل وقد تعاقبها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره وكذا وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احده هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه وهما تسعة على ما سيحى خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لانداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كميّات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى كفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثانيا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون فضلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا في هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقي (قال وهو ممنوع ٩) يعنى يجوز ان يكون الاجتماع تؤدي الى الفعل والانفعال حاصلًا باسباب اخر غير عملية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء التساوى تحت الارضى مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حين نفسه (قال او كفيّتين غير متضادتين فيحصر في ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا وبالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق لوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا والرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال المعتدل ٨) ما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه

من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولاخفاء في انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة ٥

ه فكله مجرد وضع
واضافة وكيفيات
لجميع الاعضاء من
حيث بتأثر بعضها
عن البعض بمجرد
المجاورة من غير
امتزاج متى

المزاج الذي قد تتوفر فيه على الممزج من كميات العناصر وكيفيةها القسط الذي ينبغي له
ويبقى بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف
والجن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له
ثمانية اعتبارات لان اليقبة المزاج للممزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع
او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج
اعنى للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص
الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما
بالقياس الى الداخل اعنى للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص
وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو
اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث اذا تغيرا وفسد اختلت
الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتعدد فيها بين طرفي افراط وتفریط يعبر
عنها بسعة المزاج لا تقطع بان ايس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا
كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنقرب ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرة بل تتعدد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممزج انسانا بل فرسا
واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنيا ثم لاحتمال تكون هنالك واسطة بين هذين
الطرفين اعنى الافراط والتفریط هي اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد
فرض من افراد الانسان و يكون افضل امرجة الانسان واقربها الى الاعتدال
الحقيقي و يوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ
فيه النشوغيته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه
يتم وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد نجهله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر
الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من امرجة سائر
اصناف الانسان له عرض اى سعة لوخرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر
وله واسطة هي اليق به من اى فرد فرض من افراد التركي هي افضل امرجة الصنف
وان لم يلزم ان تكون افضل امرجة النوع وكذلك بد مزاج هو اليق به من حيث
هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امرجة افراد ذلك الصنف
وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجود احيا صحبها ثم لاختفاء في ان له
سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل ولها
طرفا افراط وتفریط لا تعدا هما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه
بمزاج معين و بينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه
بمعنى ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعله من المزاج الذي له في سائر اوقاته
وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امرجة سائر اعضاء البدن عر يرض له طرفان

(اذا تجاوزهما)

اضا ينحصر في ثمانية على قياس ٢٦٩٥ الحقيقى واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان زيادا و نقصا

من القدر اللايق
فيجوز الخروج بكيفية
او كيفيتين او ثلث او
اربع بحسب الزيادة
و النقصان جعسا
وافرادا تصير ثمانين
واجيب بان معنى توفر
القسط اللايق ان يكون
بين الفاعلتين نسبة
تليق بالمتراج وكذا
بين المنفعلتين فادامت
النسبة محفوظة
فلا اعتدال بمخالفة سواء
زادت المقادير او
انقصت كما اذا كان
اللايق عشرة اجزاء
من الحرارة ونخسة
من البرودة فصارت
الحرارة اثني عشر
او ثمانية والبرودة
سبعة او اربعة وان
صارت البرودة ستة
والحرارة احد عشر
فهو ابرد مما ينبغي لا
احر او ثلثة عشر
فاحر لا ابرد نعم لا يبعد
ذلك في الاعتدال
الشخصى بالنسبة الى
الداخل بان يصير
مزاج قلب زيد اخر
وايس من اعتدل
احواله و مزاج

اذ تجاوزهما لم يكن القلب و واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون
عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امرجة اصنافه لان عرض الصنف بعض
عرض النوع و عرض مزاج الصنف يشتمل على امرجة اشخاصه و عرض مزاج الشخص
على امرجته في حالته وليس مزاج العضود اخلا في العروض المتقدمة لانها مأخوذة
باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ اتكفأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع
من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبره اعتدال
نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما
برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان
واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن اتمامه
باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب
تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ و بوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة
ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه
من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل
من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لاختفاء في انه ليس ههنا اعنى في مزاج جملة
البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكاؤه
بمجرد وضع واصنافه للعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة
تأثر بعضهما من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج
عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الغرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية
لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احرم مما ينبغي او ابرد او رطب او ايس
واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احرم او رطب او ايس او ابرد او رطب او ايس
واعترض الكائنى في شرح المخلص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين
ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالمتراج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن
الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على
الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات
او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات
في اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة و اما البرودة مع الرطوبة او مع
اليبوسة و اما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضرب بها في اربع حالات هى زيادة
الكيفيتين ونقصا منهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون

بماعد ابرد وارطب (٤٧) او بالعكس اذ ليس (ل) ههناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة متن

كونهم دائما في المسامنة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة التكاية ولا كون اشتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامنة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قرب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما يتساويان فيه ايدا فيتعادل البرد والحر او يكون اهل خط الاستواء لما القوا بالحر لم يتأثر من جنتهم عن حر المسامنة واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال والجواب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتدبه لا يقيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ماهو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات

قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة اي مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاهما العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على المترج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليبق بحاله وانسب بافعاله اعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الايق وكذا الرطوبة واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللايق بالمترج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثني عشرة والبرودة ستة او انقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق ابقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لآخر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الاخر وجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار آخر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون زيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يبرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخر ما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الامثل ما ذكر في الكيفيتين فليأمل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احمر وايس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هنالك كيفية متوسطة يحكم بقائها مادامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلوا في اعدل البقاع ٧) قد انفردوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الاخرجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشراف فلا بد ان يكون اشرف اي

التابعة للمزاج الذي كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو البدأ انسب كان بافضلية (اقرب)

اقرب الى الوحدة الحقيقية وابتعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى
 الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك
 وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك وختلفوا في اعدل
 الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اى الموضع
 الموازى لمعدل النهار وذلك لتساوي احوالهم في الحر والبرد اتساوى ليلهم ونهارهم
 دائما ولانه ايس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر
 في موضعه من ان حركتها في الميل اعنى البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين
 وابطأ عند الانقلابين ولا تتساوهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا
 فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فغدة كل منهما قصيرة وهى شهر ونصف
 لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لانسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من
 المسامته فهم دائما متقنون من حالة متوسطة الى ما يشابهها فكانهم في الربيع دائما
 واستدل بعضهم على فساد هذا الرأى وجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم
 في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامته باكثر من ثلثة وعشرين جزأ ونصفا على ما هو
 غاية الميل الكلى فهم دائما في المسامته او في القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان
 قرب المسامته في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء
 عن استعداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها
 اقل نكابة وتسخينا للهواء من المسامته او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان
 قرب المسامته يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب
 الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد في نار لينة
 مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء
 لخط الاستواء ليكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف اربعة عرضها
 سبعة واربعون ضعف الميل الكلى كبلدة سر اى لكونها على غاية القرب عنهما
 مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
 صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ما قبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة
 ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فاطنك بحر صيفهم وجوابه
 منع تشابه حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لو اقتصرت سبب الحر في قرب الشمس
 من سمت الرأس وهو محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد
 طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة
 تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه
 دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فعل اهل خط الاستواء
 لانهم بالحر لا تتأثر احر جنتهم ولا تسخن من حر مسامته الشمس ويستبر دون الهواء

٦ الكمال عليه اجدر
 وخط الاستواء بالصد
 من ذلك وهذا وان
 امكن استناده الى
 اسباب ارضية الا انه
 حدسى يكاد يقع به
 الجزم كيف لاومبنى
 عمارة الاقاليم وكثرة
 التواليد فيها على
 الاعتدال فا كان منها
 اوسط و التواليد
 والعمارة فيه اوفر كان
 الى الاعتدال الحقيقي
 اقرب وعن الفجاجة
 والاحتراق ابعده ثم
 لازراع في امكان بقعة
 اعدل منهما باتفاق
 من الاسباب الارضية
 متن

عند بعد المسامحة اعني كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة
فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولا تقالهم اليه من شدة البرد
وان كان على التدرج ولا يخفى على النصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر
البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء
اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه
الاحوال اعني انه لا يطرأ عليهم تغير يعتدبه ولا تلحقهم نكابة من حر او برد
لا يفيد المطلوب اعني قر بهم من الاعتدال الحقيقي الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز
ان يكون البالغ في الحرارة والبرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من
المؤخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقاليم الرابع استدلالا بالانار كما هو مذكور
في المتن غنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتنازل
وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفّر
القسط الايق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان
المعتدل الفرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان
بافاضة الكمالات اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمالات على زيادة القرب من الاعتدال
الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات في حط الاستواء وكثرتها
في الاقاليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات
ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا وبحكمه يظن ان لا يوجد في حط الاستواء
وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقاليم الرابع
على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قبل اذ اصح الاستدلال على اعتدال
الاقاليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي
فالولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال
والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامحة
وبعدا بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك
الوسط دائما في المسامحة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد
تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك (قال واما المباحث ٨) بعد الفراغ من مقدمة
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على
التفصيل وهو في المركبات التي لها من ارجح شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام
المتزوج السماء بالمواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان
المتزوج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية
وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق
مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعددهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول

٨ في اقسام المتزوج
وتسمى المواليدوهي
المعدنيات والنبات
والحيوان لانه ان
تحقق فيها مبدأ
التغذية والتنمية فلما
مع مبدأ الحس والحركة
وهو الحيوان اولا
وهو النبات والا
فالمعادن ولا قطع
اعدد الحس والحركة
فيهما بل ربما يدعى
ذلك في النباتات
ويستشهد بالامارات
ولما كان اختلاف
مراتب الصور في
الكمالات باختلاف
الامرجة في القرب
من الاعتدال لم يعد
ان لا ينتهي نقصان
الاستحقاق في البعض
الى حد الانتفاء بل
الضعف والخفاء متى

ما بعد و اجزاءه و متولداته كالشعر ﴿٣٧٣﴾ والعظم واللبن والاريسم واللؤلؤ و بالنبات ما يعم نحو الاشجار

والاشجار وما يتخذ
منها والمرجان
وبالمعدن ما سوى ذلك
من المتزجات ولو
بالصنعة كالزنجار
والسجرف ليم حصر
الاجناس واما حصر
الانواع فلا سبيل
اليه للبشر متن

الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد من ميل النخلة الاثني
الى الذك وتعتقها به بحيث لو لم تلتصق منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء
وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى القضاء ثم ايس هذا بعيد عن القواعد
الفلسفية فان تباعد الامر جرة عن الاعتدال الحقيق انما هو على غاية من التدرج فانتقاص
استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف
والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية
ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة
والسلام اكرموا عتكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع ما يورد على
حصر الاجناس في الثنثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها
ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان و متولداته كالعظم والشعر واللبن
والعسل واللؤلؤ والاريسم وما شابه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن
كالنار وما يتخذ منها وكالزنجار والسجرف ونحو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام
المعدني خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب
لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى
يجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنه قوية بسببها
يغل ذلك الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق باليساط يعرض للجسم في الطول
والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه
وياسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخرصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه
مراياها خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى
بالحديد الصينى والانتقجوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وايس بالخرصيني
والذوبان في غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة
وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة هي الزبيق والكبريت واختلاف الانواع
والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما
الامارات فهي انها سيما الرصاص تذوب الى مثل الزبيق والزبيق يتعد برائحة الكبريت
الى مثل الرصاص والزبيق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزبيق مركب من مائة وكبرى بنية
وانحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لو كان كذلك لوجد
كل من الزبيق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز
ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة تصغير الاجزاء
واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزبيق والكبريت صافين وكان انطباع احدهما
بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقاءه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان اجر

٧ المعدني اما ذائب
مع الانطراق
او الاشتعال او بدونها
واما غير ذائب لفرط
رطوبته او يوسه
فالاول كالاجساد
السبعة الذهب
والفضة والرصاص
والاسرب والحديد
واذابته بالحيلة والنحاس
والخرصيني وتكونها
من الزبيق والكبريت
على حسب اختلاف
صفاتها وامتزاجها
بشهادة الامارات
وعدم وجدانها
في معادنها يجوز ان
يكون لتغيرهما
او بصغر جرمهما

جدا متن

وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقبين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج بردهم جدا فديكون الخارصيني وان كان الزينق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداء فيه قوة احراقه تكون النحاس وان كان غير شديد المحالطة بالزينق بل متداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزينق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفي الزينق تخلص ارضى وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزينق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصيغ النحاس بصيغ الفضة والفضة بصيغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة بموزان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولو ازم واجيب بانالام اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لاختلفت الابالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولوسلم فان اريد لمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كبق وقد علم انها مبادى لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بمقتضاها وتفاصيلها فلانم ان اليجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل كالحبة من الشعير والعقرب من البازر ووج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد ونحصيل الاستعداد ولهذا جهل الكيمياء كالعناء مثلا في اسم بلا مسمى (قال والثاني ٨) اي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع بوسة غير مستحكمة المزاج ولذلك تقوى النار على نفيق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائة تخمرت بالارضية والهوائية تخمر اشد بدا بالحرارة حتى صارت تلك المائة دهنية وانعدت بالبرد كالزرنج وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٣) اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ماضعف امتراج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المتعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارية وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة كالاملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعدت باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحرق بالطبخ والتصفية (قال والرابع ٦)

(اي)

٧ سما الذهب والفضة مما يثبت الاكترون ويزعمون ان نحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بمقتضاها وتفصيلها بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لانعلمها من

٨ كالكبريت والزرنج مما فيه امتراج ضعيف بين بوسة ودهنية انعدت بالبرد من

٣ كالزاجات والاملاح مما ضعف امتراجه وكثرت رطوبته المتعقدة بالحر واليبس ولذا يذوب بالماء وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذاتية من

٦ كالزينق وهو من امتراج شديد بين مائة كثيرة وارضية لطيفة كبريتية من

كالياقوت واللؤلؤ والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يجعلها البرد الى رضية بحيث لا يتبقى رطوبة حية * ٣٧٥ * دهنية متن ٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح

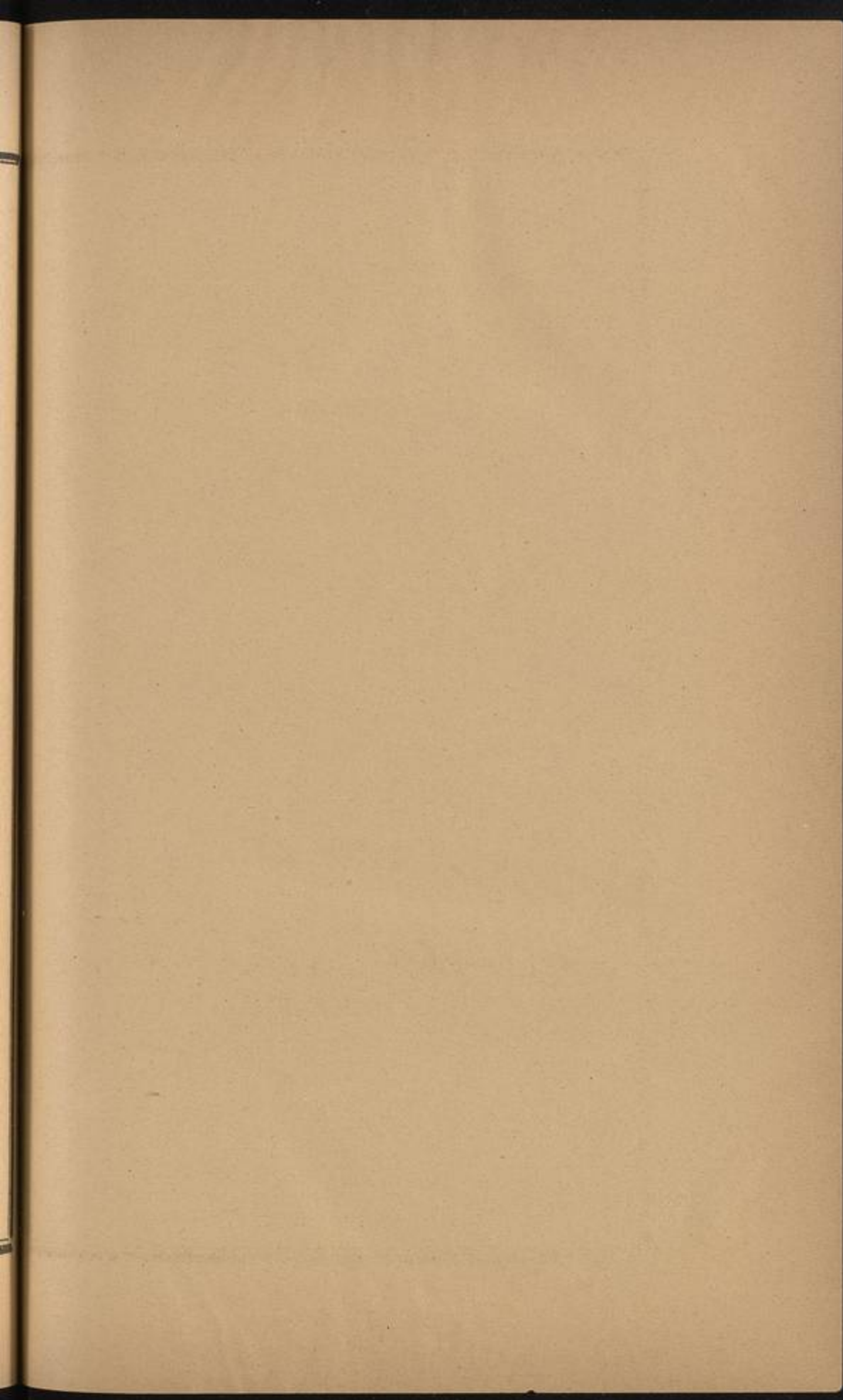
ظاهر متن
٧ على زوال صور
المواد المركبة
كاليقوت والكبريت
عند تكون الذهب
لكونها تابعة للمزاج
المتقدم عند تصغير
الاجزاء جدا ولهذا
لا يكون حجم الذهب
ووزنه بين حجم
اليقوت والكبريت
ووزنيهما كما هو حكم
المركبات الباقية على
صور اجزائها متن
الاجسام تتفاوت
في الثقل باختلاف
الصور ويحسب ذلك
تفاوت في الحجم
والخيز وفي الطفو
على الماء والرسوب
فيه ويختلف وزن كل
في الماء والهواء ويتبين
جميع ذلك بتعين الماء
الذي يخرج من الاناء
حين يلقى فيه قدر
معين من كل منها مثلا
ماء مائة مثقال من
الذهب خمسة مثاقيل
وربع ومن الفضة
تسعة وثلاثون ونسبة

الى الذي لا يذوب ولا ينطرق الرطوبة ما استحکم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزبيق وتولده من مائة خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة في الاضافة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليؤسدة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المتسوية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يتبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقده باليس لا يذوب الا بالجملة بحيث لا يتبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللؤلؤ والذبرجد ونحو ذلك من الاحجار (قال ومرجع المعدنية الى الابخرة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تنجز الارض فنخرج عيوننا او زلازل بل ضعيفة تحسب في باطن الارض وتمتدح بالقوى المودعة في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعها هي الجواهر المعدنية ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المولدة له انما هي في تلك الارض والاختفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة واللؤلؤ وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بعسر تمييزه و بين ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال وانفقوا ٧) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المراد المركبة كالزبيق والكبريت المتكون منها الذهب لا يتبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغير الاجزاء جدا فالتركيب الفضي الى حصول المزاج التابع لتصغير الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الامن البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزبيق والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ماسياني (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنية لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والخيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد تساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي

الذهب الى الماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا استقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساوى اوزانها في الماء متن

في الوزن كما ثمة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وخبر الاخف يكون الى صوب
 المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساوا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والا
 ثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا
 كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب
 او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا تخالفة يقوم
 الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى
 جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويقتدر الاستواء
 الى زيادة في الحجر حسب زيادة النقل مع ان وزن الجوهر ليس الامانة مثقال مثلا
 وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء
 فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابوريجان تعيين مقدار
 تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاجسام في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل الماء على
 شكل الطبرزد مر كبا على عنقه شبه ميراب منحنى كما يكون حال الابار يبق وملاء ماء
 وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميراب كفة الميزان الذي
 يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد
 ما يبلغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء ججمون
 في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف
 احوالها بحسب البلدان والفصول فتحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء
 بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل
 فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائتين واذا استقط
 ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا ما كان ماء مائة مثقال من الذهب
 خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع مثقال
 والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم
 يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث
 يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابوريجان ومن تبعه جدولا جاعلا بمقدار الماء الذي
 يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند
 كون الفلزات التسعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجوهر في حجم مائة
 مثقال من الباقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون
 مائة مثقال في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

جدول وزن الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء			جدول وزن الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب الجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمان جوفى			جدول وزن المياه التي تحتج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			هذا جدول ابن الرزيقان البيروني
المثاقيل	الدونق	الطسوجا	المثاقيل	الدونق	الطسوجا	المثاقيل	الدونق	الطسوجا	اسماء الفلزات والجواهر
٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٥	١	٢	الذهب
٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩	٤	١	الفضة
٧	٢	٣	٧١	١	٢	٧	٢	٣	الزئبق
٨	٥	١	٥٥	٢	٢	٨	٥	٠	الاسرب
١١	٢	٤	٤٦	٠	٢	١١	٢	٠	الصفير
١١	٢	٣	٤٥	٠	٣	١١	٢	٣	الخاس الاحمر
١١	٤	٢	٤٥	٠	٠	١١	٤	٠	الخاس الاصفر
١٢	٥	٠	٤٠	٣	٣	١٢	٥	٢	الحديد
١٣	٤	٢	٣٨	٢	٢	١٣	٤	٠	الرصاص
٢٥	١	٤	١٠٠	٠	٠	٢٥	١	٢	ياقوت الاسمان
٢٦	٠	٠	٩٧	٣	٠	٢٦	٠	٠	ياقوت الاحمر
٢٧	٥	٠	٩٠	٣	٢	٢٧	٥	٢	العسل
٣٦	٢	٤	٦٩	٠	٣	٣٦	٢	٠	الزمررد
٣٧	١	٥	٦٩	٢	٥	٣٧	١	٠	اللاجورد
٣٨	٣	٣	٦٥	٢	٣	٣٨	٣	٠	اللؤلؤ
٣٩	٠	٠	٦٤	٢	٤	٣٩	٠	٠	العقيق
٣٩	٣	٣	٦٤	١	٢	٣٩	٣	٠	ثيبه
٤٠	٠	٠	٦٣	٣	٠	٤٠	٠	٠	المبلور



معارف نظارت جلیله سی رخصتیه طبع اولمشدر

در علیہ دہ صحاف چارشوسندہ (بوسنوی الحاج محرم افندینک) دکانده
فروخت اولنور

٢ لما شتمت النبات على
زيادة اعتدال شارك
الحيوان فيما يجري
بحرى بعض الاعضاء
وفي قوى بها تحفظ
الاشخاص وتم كالانها
المقدارية ويحصل
الامثال التي بها بقاء
النوع ويسمى قوى
طبيعية متن

٣ وهى التي تحيل
الغذاء الى مشاكلة

المغذى ويخدمها
اربع قوى هى الجاذبة
للغذاء والماسكة
للمجذوب ريثما ينهضم
والهاضمة التي تحيل
الغذاء الى ما يليق
بجوهر المغذى
والدافعة لما لا حاجة
اليه لان هذه الحركات
والسكنات ليست
ارادية لعدم الارادة
للغذاء ولا طبيعية
لوقوعها على خلاف
الطبع بل قسرية
وليس للقا سر ارادة
الحيوان اذ قد يقع
بدونها ولا امر من
خارج وهو ظاهر
فتبين ان تكون قوى

فيه متن



الجلد الثانى من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المبحث الثانى ٢ بعد الفراغ من المعادن شرع فى النبات ترقيا الى الاكل
فالاكل والاعدل فالاعدل واختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد فى المعدنى
وتقارب ما يوجد فى الحيوان صار له شبه بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى وذلك
ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفى البرور مواضع
متميزة منها تولد الاغصان وله عروق بها تغذى ولحاء به يستحفظ وجزء كناية
بمزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فصول تدر كالصوغ والابنان وله قوى
لحفظ الشخص كالغاذية وحواد مها ولتكميل المقدار كالتامية والحصيل المثل بقاء
النوع كالولادة (قال فيها الغاذية ٣) المحققون على انها قوة مقابرة للجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض
بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هى التي تنصرف فيما يرد
على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزأ من المغذى
وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المغذى والغاذية هى التي تنصرف فيما
حصل له كمال الاستعداد الى ان تجمله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة
المغذى فى تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير
فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او فى الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم
الى اللحم وفى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى حين ما يصير جزأ من العنصر
وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة فى الجوهر واللون والقوام والاصرف
ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرهما اما الاول

(فبدل)

قبل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في
 البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم
 الشعور من التحرك اعنى الغذاء وليس القاسر امر من خارج لا تقطع بانتفاه ولا ارادة
 من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعرة او عظم
 مثلا فيقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد ترى
 المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذب ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم
 الضيق الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه
 الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته
 فيبي على انه اراد بالارادة ما ينسب الى الارادة على ما يعبر الواقعة بارادة التحريك
 والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسرين باخضر صبارة ويدل على وجودها في الرحم انه
 اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المتى حتى يحس الجماع
 به يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه
 مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجرد كل واحد منها بتميز عن صاحبه وينصب الى عضو
 مخصوص ويمجرى الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها
 من الجوازب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان
 يبقى في المعدة الى الانهضام والمتى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا
 الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند التقي ودفع ما فيها تحرك
 الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبمحرمة الاحشاء تبعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها
 بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها
 مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتذاء على
 ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الجوضة في الاحشاء
 تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغير هذه
 القوى فبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة
 طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقى
 ولا يخفى انه لا بد على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عاذا الى اختلاف
 الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة
 والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المقتدر الى الافعال المستندة الى
 القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعنى التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان
 فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد
 ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم التي يصير غذا لجوهر المعدة كسائر
 الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة

٩ في كل عضو وقد
 يتضاعف في البعض
 من

أن ألائها تجعل أربعا
 نظرا إلى الأعضاء
 وظهور التغيرات
 أولها المعدة
 وابتدائها من الفم
 ثم الكبد ثم العروق
 ثم في الأعضاء فان
 الغذاء يستحيل في المعدة
 جوهرها شبيهها بما
 الكسك الخين يسمى
 كيلو سا فيندفع
 كشيته من طريق
 الأمعاء وينجذب لطيفة
 إلى الكبد من طريق
 ما سار يقا من

لما يحاط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولا حصر لمراتب الهضم) أي أن الغذاء من ابتداء المضغ إلى حين تصير جزءاً من العضو يعرضه في كل آن تغير واستحالة من غير أن يكون ذلك محصوراً في عدد الأئهم نظروا إلى أعضاء الغذاء والعضو المقتضى وإلى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير إلى أن يصير كيوساً وهو هضم المعدة وابتدؤه من الفم أو يلزمه خلع صورته فإما أن يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو أو لا يلزمه حصول الصورة العضوية فإما أن يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطباً ثانية وهو أن يكون في العروق أو لا يلزمه ذلك وهو الذي به تصير خلطاً ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المقتضى في الفم بأن الخبطة الموضوعة تفعل في انضاج الدما مائل ما لا تفعل المدفوقة المبلولة بالماء أو المطبوخة فيه وبأن ما بقي من الطعام بين الأسنان يتغير وتتن راحته ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك أن سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كأنهما سطح واحد بشهادة التشرح ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضمًا واحدًا لا كما سبق إلى بعض الأوهام من أن أول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق أحطاً لما هو العمد والغاية في الهضم أعني التغير إلى جوهر العضو عن درجة الاعتبار وإما جعل الهضم الكبدي واحداً مع أن ابتداءه في المسار يقا أعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين أآخر المعدة وجبع الأمعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلأنه لا يظهر فيها اللطيف الكيلوس المنجذب إليها تغير يعتدبه وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل تدفع ضرورة أن الهاضمة لا يمكنها إحالة جبع ما يرد إليها من الغذاء إما لكثرة وإما لأن من أجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من المقتضى فالهضم الأول له فضل كثير لأنه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته وأجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثره الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الإنسان المنقر باعتدال مزاجه إلى تنوع الأغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كافي باقي الهضوم وكافي غذاء النبات فلذا احتاج إلى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة لأن الغذاء يرد إليه بجناب طبيعي ومن منافذ ضيقة جداً فيخرج أكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة وإما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما إما أن يكون خروجاً طبيعياً أو لا والثاني إما أن يكون باقياً على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره وإما أن يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد

(والقبح)

والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كما نقل النضيج الخارج في البول في حالة الصحة
 مما قلت القوة الغازية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون
 خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اولا فاولا ان يكون
 تلك المنفعة توابع جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة
 الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المنى او يكون غير توابع جسم آخر وحينئذ فتلك
 المنفعة قد تعلق بالمنى كالودي الحافظ لطوبى المنى المسهل لخروجه وقد تعلق بالجنين
 حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن
 وقد تعلق بهما او ذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعائته
 لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب
 ونحوه واما للدفع ضرر شئ كاللعاب الممين على الكلام بترطيبه للسان والثاني وهو
 ما لا يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اما ان يكون عنه جسم آخر منفصل كإدنة
 القمل او غير منفصل كإدنة الحنصا واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة
 كالبخار المحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل خذائه فانه
 لا يحس الا ان يجمع او دائما وخروجه اما ان يكون من منفذ محسوس كالنخاط او غير
 محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة ٢) يعني الدم والبغيم والصفراء
 والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه
 مخاطا لثى كالرغوة وهو الصفراء اولشى كالسوب وهو السوداء اولشى كبياض
 البيض وهو البغيم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان
 كان متدلا فالدم وان كان قاصرا فالبغيم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان
 الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فبحسب غلبة قوة واحد
 واحد منها يوجد خلط خالص وايضا الغذاء شبيه بالتغذى وان في البدن عضوا باردا
 يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماع وباردا رطبا كالكبدة وباردا يابسا كالقلب فيجب
 ان تكون الاخلاط كذلك ليفتدى كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغازية بالحقيقة
 هو الدم وباقي الاخلاط كالبازر المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدها
 مزاجا وقواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه
 الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول لتشكل عند عدم مانع من خارج عن
 مثل العظم والغضروف وبالسيال اى مانع شانه ان ينسبط اجزاء متفصلة با لطبع
 حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير
 في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغازية بمرينة التعدينية بالى اذ يقال في العرف
 استحمال الماء الى الهواء وقيلما يقال استحمال الماء الحار الى البارد بل بارد اياه احترز
 عن الكيلوس الذى يستحيل اليه الغذاء اولا في كفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف

٢ ثم يندفع في العروق
 و يتميز ما يلبق لكل
 عضو و يرشح عليهم
 من فوهات العروق
 الكشافة متن

من مثل اللحم والخبر وسائر ما يرد على البدن فينذوه واحترز بقيد الاولية عن
 الرطوبات الثانية وعن المتى فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط
 وقد يرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدوم من الباغم ويدفع بان المراد استحالة
 الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم
 لاخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما معد الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب
 والسيال يكون مستند ركابل محلا بالانعكاس اذ يخرج الباغم الحصى والسوداء
 الرمادية فانهما غير سبائين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيال لما منع ليس بقادح
 ضعيف (قال ثم يشبه به ٣) اي يصبر ما يلبق بالعضو ويرشح عليه شبيهها به
 في المزاج والقوام واللون والاتصاق اعني صبرونه جزأ من العضو على النسبة
 الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه مترهلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال
 بفعل الاتصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال
 بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي
 اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاق ولا ادري كيف يقع مثله واعلم انه
 اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طليقة قد التصقت بالعضو وانفقدت
 واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصاب بعد ولم يحصل
 لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة
 مائة لا بد من تحللها وورد بانها يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل
 المائة بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من منبت الدم ويعقده الحر والشحم من مائته
 ودمه ويعقده البرر (قال والمشاكاة المعتبرة بين الغذاء والمعتدى ٤)
 فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم
 الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزأ منه شبيهها به
 لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من
 العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من
 شأنه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبر
 واللحم او القرية اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاق
 وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاق وهل تطلق على الكيلوس
 منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالشاكاة في قولهم حفظ الصحة تكون بالشاكل
 كما ان علاج المريض يكون بالضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل
 لمزاج المعتدى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا
 تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا
 لجوهر بدنه الا ان يكون حارا مثل مزاجه والا صار عند الهضم احرا مما ينبغي

٣ لونا وقواما
 ومزاجا والتصاقا
 متن

٤ في حفظ الصحة
 هي التي تكون حال
 ما يصبر جزأ من
 العضو اذ هو الغذاء
 بالفعل واما قبله
 فيا القوة على الاختلاف
 في القرب والبعيد
 متن

واستعمله ور بما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي
 ان يكون حارا البصر عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض
 به لو كان حفظ الصحة بالمساكني لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسختات
 مثل العسل والفاصل وبارد المزاج بالمبردات و بطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اي
 ومن القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول
 والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج
 ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب
 الطبيعي اي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما
 يدخل في الجسم بل بانساق جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء
 الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعني القوة الطبيعية لما يفيد نخرج بقيد الغذاء لظهور
 ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للتنفس والاكثر ون على ان قيد مداخلة الغذاء
 في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية
 المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم ومايته كاللحم والشحم والسمن
 وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شحمة
 وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى
 لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء
 في ذلك اذا ضمنت وحرجت بالشحمة قدرا آخر من الشحم حصلت الزيادة في الاقطار
 واما قد منافي المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا
 الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع للقوى من قبيل
 سيل مفع على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها اتمامها والنامي اتمامها الجسم قبل
 الزيادة التي بها يحصل النمو ليست في الجسم الاصل ولا الوارد لان كلا منهما
 على حاله فاذا كان كل منهما كما كان واما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم
 من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذا ليس ههنا جسم
 تام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال بن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم
 بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الا يلام لان
 ذلك اتمامه في التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم
 اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء
 وهو في اول الامر الجسم الاصل ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ
 كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية اراد الغذاء
 الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالتغذية الا ان الغذائية تفعل هذه الافعال بحيث
 يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل از يد من التحلل ولا شك ان القادر

٦ النامية وهي التي
 تدخل الغذاء بين
 اجزاء الجسم فتزيد
 في اقطاره بنسبة
 طبيعه وقد يقال
 انها الغذائية الا انها
 في الابداء تفي بايراد
 البدل والزيادة
 لفرط القوة وصغر
 الجثة وكثرة الرطوبة
 وفي الآخر تعجز عن
 ذلك متى

على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للأصل فإذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل قويت على تحصيل الزائد وتكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية على ابراد بدل الأصل والزائد معاشدة القوة على الفعل وأكثره المادة اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى نقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتمية فعلا مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد حتى ان امر التغذية والتمية لما كان بإبراد البدل والتشبيه والاتصاف استندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال في الشفاء ان شأن الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء قدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما النامية فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لترتد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى يبين ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ما تورده اكثر مما يتحمل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيراً مما تزيد في العرض (قال ولهذا لما دى الضعف ٩) اشارة الى ما ذكره وفي ضرورة الموت من جهة القوا الفاعلية وفسروا الموت بتعطيل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية الى الحد لا يفي ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فثوت طبيعي والافغير طبيعي وحاصل الكلام ان ابطالان الرطوبة الغريزية اسباباً ضرورية فيكون ضرورياً فيكون انطفاء الحرارة ضرورياً لاطفان مادته فيكون تعطل القوى ضرورياً لاطفان آلتها وتلك الاسباب مثل انشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بإبراد البدل دائماً لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هذا امر آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر الغليظة في الكبر وبطريق القهر لمضادته في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريزية الباردة البلغية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ابراد البدل دائماً غير متناه فليس التحلل دائماً على حد واحد بل يزداد يوماً فيوماً لدوام المؤثر اعنى المحللات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فابديل لا يقاومه فيا ضرورة بتأدي الامر الى اطفاء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائماً على مقدار التحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجمد الا في الاولى فيكون ابراده بدلا منها كإبراد الماء بدلا من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءاً من

٩ وقلة الرطوبة الى العجز عن ابراد البدن حل الايجل من
٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ للشخص آخر من نوع المغنذي وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التي لها يصير مثلاً بفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها و تحصل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة من

الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأً للشخص آخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل
 ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها ثم يجات بحسب عضو عضو ثم يقيد به بعد
 الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر
 ووجنسه كما في البقل والمحقوقون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث بنوا حالها
 على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الاثنيين
 وتصرف فيه الى ان يصير منبها وهي لا تفارق الاثنيين وتخص باسم المحصلة والثانية
 التي تصرف في المنى فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها ثم يجات بحسب عضو
 عضو فتعين مثلا للمصوب مزاجا خاصا وللشربان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا
 وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تميزا عن المغيرة التي
 هي من جملة الغازية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما
 تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء
 وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات
 مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه
 تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم
 مزدرد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها والمفصلة معا
 والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغازية
 والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح الاشارات ان المولدة
 مثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد
 بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليم الاقسام وثانيا المتصرف لاعلى وجه التصوير
 يكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم
 الذي هي فيه جزأ هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تشبهه من التخليق
 والتمزيج ما يصير شبيهاه بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله
 ونظيره والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير
 والاعداد والاشكال والحشونة والملاسة وما يتصل بذلك مستخرجة تحت قدرة المنفرد
 بالجبروت عز شأنه والثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه
 يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان اللتان احدهما المفصلة
 والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور
 والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين
 الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى في الذكر والاثني ونوع يفصل
 القوى التي في المنى فيمزجها ثم يجات بحسب عضو عضو (قال ونفاها بعضهم ٩)
 اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع

٩ للقطع باستحالة
 صدور مثل هذه
 الافعال التي هي
 العمدة في الاستدلال
 على قدرة الصانع
 وعلمه وحكمته عن
 قوة بسيطة عديمة
 الشعور خالقة في مادة
 متشابهة الاجزاء
 او الالتصاق متن

٤ بان قوى النفس آلات لها وخواص فبمتنع حدوثها قبل النفس وفعالها بذاتها فانما يتوجه لوجع النفس حاد
 بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية والنامية **١٠** ودل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
 في ان الجامع للاجزاء
 والحفاظ لها ماذا
 فذكر الامام ان الجامع
 لاجزاء بدن الجنين
 نفس الابوين ثم يبقى
 المزاج في تدبير نفس
 الام الى ان يستعد
 كحدوث نفس تكون
 هي الحافظة له
 والجامعة لسائر الاجزاء
 ونقل ابن سينا ان
 الجامع نفس الابوين
 والحفاظ للاجتماع
 اولا القوة المصورة
 لذلك البدن ثم نفسه
 الناطقة وصرح في
 الشفاء بان الجامع
 للاسطقسات بدن
 كل حيوان والمؤلف
 لها على ما يصلح
 والحفاظ لنظامه على
 ما ينبغي هي النفس
 التي له والاشبه ما قيل ان
 المتصرف اولا نفس
 الابوين بقواها الى
 ان يفرز من الاخلاط
 ما يصلح مادة لبني و
 بعدها لصورة تحفظ
 مزاجه ثم يتكامل في

صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة
 على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه
 الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والخدم
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط وعند بقراط اجزاء المني
 مختلفة بالحقايق متميزة في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء
 شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متميزة في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج
 ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل
 الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ماهو شان فعل القوة الغير الشاعرة
 في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مصمونة بعضها الى
 بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوية سيالة
 لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة
 الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء فلنا فعود
 الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات
 لالافواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالفها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهدوا
 ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
 والاضواع في بدن الانسان بمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني امام
 جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابهها وقد يجب
 عن الاول بانه استبعاد وانما بمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خالقها لذلك
 اوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا
 خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع وحيث لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات
 اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعالها في واحد واحد من الاجزاء (قال وما
 الاعتراض ٤) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة
 وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتام صور الاعضاء
 فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعالها
 بنفسها من غير استعمال اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما
 هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المذاهب ان ذلك
 انما يرد لوجع المصورة من قوى النفس الناطقة للبرلود واما لوجع من قوى
 نفسه النباتية المغسابة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس
 الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم

(في ان)
 الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فيجذب
 الغذاء الى تلك المادة وتعددها لقبول نفس يصدر عنها مع سابق الافعال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر
 الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
 الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدودها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
 بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
 والحافظة لذلك الاجتماع او القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وتلك القوة
 ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
 الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها
 ومر كتبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن
 على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات
 وهو ان نفس الابوين تجتمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
 وتزود منها بالقوة المولدة مادة المني وتعملها مستعدة لقبول قوة من شأنها
 اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون
 صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لاقى الرحم بحسب
 استعدادات يكتبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ
 المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتكامل المادة
 بتزويتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا
 الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
 ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد لقبول
 نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل
 وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدودها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
 تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يحمر
 وبالفحم يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الحادثة في الفحم
 كذلك الصورة الحافظة واستعدادها كبدأ الافعال النباتية ونجمها كبدأ الافعال
 الحيوانية واشتعالها نارا كالنطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر
 عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشي واحد متوجه من حدها من النقصان الى
 حدها من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف
 مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع لاجزاء الغذائية الواقعة في المنين
 هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع لاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى
 آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم لهم تردد في) يعني لما كان كلامهم
 في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة
 مواضع منها ان الغذائية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار

في تعدد هذه القوى
 بالذات اذ لا يمتنع
 استناد تعدد الافعال
 واختلافها بالقوة
 والضعف ونفاوتها
 بالحدوث والبقاء الى
 اختلاف القوابل
 والالات ثم في معاريتها
 للنفس النباتية او
 الحيوانية وفي مغايرة
 الغذائية للخوادم وفي
 ان مبدأ تحصيل
 الغذاء وتشبيهه
 والصاقه واحده
 او متعدد وتجزوا
 في كيفية صدور هذه
 الافعال المتتمة عن
 القوى الضعيفة سيما
 اذا توصل ما شاهد
 من انواع الحيوان
 والنبات من عجائب
 الصور والاشكال
 وغرائب النقوش
 والحيوان والنبات
 على ما هو موجب
 الفطرة السليمة الى
 اذن الخالق القدير
 وتقدير العزيز العليم
 من

ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا
 تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على التحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا
 لان يصير منيا وحاصلا في الاثني ويعرض لافعالها قوة اضعف في بعض الاحوال
 لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت
 في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتئمة وبتى الابدون التئمة وتبقى التغذية
 دون التئمة والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا قائما
 هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات
 وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى في النبات وللحس
 والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل
 هي مغايرة بالذات للجاذبة والمسكبة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به
 كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة
 بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امسالك بعد الادراد
 هضم بعد الامسك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواق
 هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والاصاق ام قوى ثلاث متغايرة
 بالذات مبادئ للافعال الثلاثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها
 نفس القوى الثلاث لقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل
 والتشبيه والاصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام
 الخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا بتصور لها قدرة واردة
 او علم خصوصا اذا توّمل في الصور الجيبية والاشكال الغريبة والنقوش الموثلفة
 والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يدعن
 لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد
 مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهى في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله
 سبحانه وتعالى واثار الى دلالته على كونه قادرا حكما وصانعا قديما والفلاسفة
 ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها
 القدير وموجودها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتئمة
 والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصالات ومن التشكيلات لا يصح
 بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دأمة في البدن
 والنفس غافلة عنها ونحس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك
 افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع
 (قال خاتمة ٨) لاختلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس
 والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية

٨ النبات كما انه ليس
 بحيوان ليس يحي لان
 الحيوة صفة تقتضى
 الحس والحركة
 الارادية ومنهم من
 جعل التصرف في
 الغذاء حيوة فسماه
 حيا ومنهم من بالغ
 فجعل للنبات مع الحس
 عقلا مت

والنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية واعتراض بانا لانسلم
انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بحقيقته فيه ومنهم من ادعى صحفته فيه
مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك
الكليات وهو المعنى بالعقل زعمانه ان ما يشاهد من ميل اناث التخييل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروقه الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن
الجدار المجاور لابتنى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث
الثالث ٧) لاختفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا
بجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غذية الحيوان تخالف بالنوع غذية النبات بل
صرح ابن سينا بان غذية كل عضو تخالف بالنوع غذية عضو آخر ثم الحيوان يختص
بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس
الناطقة لكونها في الانسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة
اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلاجه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب
من الضار وذلك بادراكهما والاعتدال على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف
النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن
ثبتي الى شئ فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل بما يكون ضارا ثم كلامهم
يزيد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة او بمنزلة الجنس وكذا في انقسام
كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان
معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقايق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات
والاعتبارات ككون الشئ مبدءا للتغير في آخر (قال وقد ثبت) يعني ان الاطباء
يبتون جنسا آخر من القوى تسمى بها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدءا للقوى
النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هياتها القبول الحس
والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان والحركات
الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بان
في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه النقص والفساد وايست هي
قوة الحس والحركة لفقدتها في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدتها في الذابل فهي التي
تسببها القوة الحيوانية واعتراض عليه من وجهين احدهما ان لانم انتفاء قوة الحس
والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها
الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو اتى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ
الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون
البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدءا للفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكر

٧ اختص الحيوان
لزيادة اعتداله بقوى
تسمى نفسانية حيوانية
هي اما مدركة او
محركة متن

٤ قوة اخرى هي
مبدءا لها تختص باسم
القوة الحيوانية
توجد في العضو
المفلوج والذابل متن

من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحرك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأني في بحث النفس وكل منهما اى من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات و يعلقها بمخصصها من الآلات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتى على التفصيل ثم لاجزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ لم يكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلًا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولاضئنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصله للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والام حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعلق اللذة والام وتخييلها ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرهما بهذه المثابة فاننا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعلقها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلان قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند المدرك كمال وخبر لامن قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوزاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماساة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض او بضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فتسبها البس ٨) هى قوة تأتى في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والفساد من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحسونة والملاسة ونحو ذلك بان يفعل عنها العضو اللامس عند المماساة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضارب وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو البس فانه كما انه للنبات قوة

٣ وكل منهما تحس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشئ بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والام بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعلقها او تخيلها والجواب انها ادراكات لا مدركات من ٨ وهى قوة سارية في البدن تدرك بهما الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماساة وهى للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكد والطحال والكلى والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها من

غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من
 الكيفيات الملوثة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى
 هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلابع التي تدل على
 امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
 وان كان دالا على الشيء الذي به تستيق الحيوان من المطهومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
 بدونها بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها
 يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجهد وبالجملة فالجوع شهوة الحار
 اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات البسية واما
 الطعوم فطبيبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا
 بخلاف الحس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
 الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبدة والطحال والكلىة لثلاثا تاذي بما يلاقيها من
 الحاد اللذاع فان الكبدة مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلىة معينان لما فيه
 لذع وكارثة فانها دائمة الحركة فتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابحرة
 الحادة ومصعب ومصعد للواد فيأذى بذلك كالاعظام فانها اساس البدن ودعامة
 الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست
 تألمت بالضغط والمزاحة وبما يرد عليه من المصاكات (قال واثبتها ٣) اى
 القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعماء منهم انها من توابع الحبوة وللاملاك حيوة
 لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس بالضرورة والقول بانها انما تكون
 بجذب الملايم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك المتنع عليه الكون والفساد
 معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض
 آخر كتلذذها باللامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على
 الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصرينات بناء على ان الارض
 تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما
 بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على
 ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملوسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
 لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون
 ان اكثر المحصلين على ان الحس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون
 اللامسة عند قوم لانواعا اخبرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثا معاني الجلد كله
 احدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب
 واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس
 الا ان اجتماعها في آلة واحدة بوجه واحد في الذات وقال ايضا يشهد ان تكون قوى

٣ بعضهم للفلكيات
 وبعضهم للبساط
 العصرية متن

٧ حسب تعدد
 التضاد بين الملوسات
 فان بين الحرارة
 والبرودة نوتا من
 التضاد غير الذي
 بين الرطوبة واليبوسة
 مثلا بخلاف تضاد
 الطعوم متن

اللمس قوى كثيرة تحتص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين
الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية لللمس
يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات
بالسوية ظنت قوة واحدة كالألوكان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما
في اللسان لظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون
لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لهما ويجوز
ان يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة
التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك
فلم يجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسة الاول هو الصوت وهذه اعراض
لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب
الآخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعم المتضادة ظاهر اجاب الامام بان
الطعم وان كثرت فيبينها مضادة واحدة بخلاف الملووسات فان بين الحرارة
والبرودة نوعان المتضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكمة
او جبا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى
بالشعور والتمييز وانت خير بان دعوى نوع التضاد في الملووسات ان كانت من
جهة ان نوع المعروضات بوجوب نوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت
بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام
ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشهد من تباين
الكيفيات الثواني المتضادة من تفاعلها كالرايح والالوان والطعم فلذلك تعددت قوى اللمس
دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك باللمس هو المتضادات كالحرارة والبرودة
دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد الالمامة تعدد انواع
التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩)
هو نال اللمس في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره
ووافقته في الاحتياج الى الملامسة وبفارقته في ان نفس الملامسة لا تؤدى الطعم كما ان
نفس ملامسة الحار تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من
الآلة المسماة بالملعبية بشرط خلوها عن طعم والالم تؤدى الطعم لصحة كما في بعض
الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة ينتشر فيها
ثم يتخذ فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان يستجبل نفس الرطوبة الى
كيفية المطعم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فملى الاول تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بلامسة

٩ وهي قوة منبثة في
العصب المقروش على
جرم اللسان تدرك
بها الطعم بشرط
الملامسة وتوسط
الرطوبة اللعابية
وخلوها عن المثل
والضديت ككيف بكيفية
الطعم او مخالطها
اجزاء منه فيغوص
متن

الذائقة واللامسة قد تميز **١٧** الرهما كالخلاوة والحرارة وقد لا يميز به كالحرافة

متن ٩ وهي قوة في

زادت من مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان
يصل اليهما الهواء
المتكيف بها لاجزاء
تفصل عن ذي الرابحة
والانتقص وزنه
وحجمه بكسرة شمه
نعم قد يعين انفصال
الاجزاء البخار يقع على
تكيف الهواء بسرعة
وكثرة اللبس على تحلل
رطوبات المشومات
ولذا تهاج الروائح
بالخر وتذبل التفاحة
بالشم ولا بان يؤثر
المشومات في الشامة
من غير استحالة في
الهواء والا لما ادرك
الرابحة من حضرة بعد
زوال المشوم وامانه
كيف يفعل ذو الرابحة
في فراسخ وال نار مع
شدة تأثيرها لا تسخن
الاما يقرب منها فجرد
استبعاد متن
٣ من يزعم ان للفلكيات
شما وفيها روائح
واشترط وصول
الهواء الى الخيشوم
انما هو في عالم العناصر
متن

عالم للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة
يكون بلا واسطة (قال وما في اللسان ٤) يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد يفيد
ضنها مسا مع تميزه في الحس كافي الخلو الحار واما بدونه وحينئذ يتركب من الكيفية
طعمية ومن التأثير المسمى شي واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع
ريق واسخان وكالمحوضة فانها طعم مع تفریق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم
بغير تكيف او تكثيف (قال ومنها الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول
هواء التكيف بكيفية ذي الرابحة الى آلة الشم وقيل بتجزؤ وانفصال اجزاء من ذي
رابحة فخالطه الاجزاء الهوائية فنصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرابحة في الشامة
غير استحالة في الهواء ولا تجزؤ وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على
طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتجزؤ
انفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
ويحرق ويفنى بالكيفية مع ان رايحة تدرك في الهواء الاول ازمته متطاولة تمسك
تفریق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتجزؤ وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي
رابحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من ذلك والتجزؤ تذكى الروائح ولما كان البرد
شديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
مع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التجزؤ وتحلل الاجزاء يعين على تكيف
هواء بكيفية ذي الرابحة وكثرة اللبس والتشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
فسك الآخرون بان النار مع شدة احاطتها لما يجاورها لا تسخن لامسافة قريبة منها
كيف يحل الجسم ذو الرابحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على
ما حكى ارسطوانه وقع ملحمة بلاديونان التي لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها الروائح
كيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلما لكن وصول
هواء التكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى بجوز ان يكون بهبوب رياح قوية
او قال ومن الفلاسفة ٣ نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان
الافلاك والنواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لاهواء هناك
تكيف ولا بخار تحلل واجيب بان اشترط ذلك انما هو في العناصر ومن كلمات
عنه المتأخر بن انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او بقظة نشم منها روائح اطيب
من المسك والعنبر بل لانسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رابحة معروفة يستشعرونها
ويتذوقونها بها وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو
استعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يعني عن شرح هذا الموضوع
المراد بالهواء المتوسط هو التمزج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع

٩ وهي قوة في عصب

باطن الضماح يدرك بها الاصوات متن

(٣) (٢)

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ
الوصول اولا لعدم
الافعال عن المائل
متن

٧ من سماع لاصوات
الفلكية لا يستقيم على
الاصول الفلسفية
متن

٨ وهي قوة في ملتي
العصبتين المفترقتين
الى العينين يرى بها
الالوان والاضواء
وغيرهما بانطباع شبح
المرئي في جزء من
الرطوبة الجليدية
فيكون المرئي هو
الشيء المنطبع شبحه ولا
يتمتع اختلافهما في
المقدار او بخروج
الشعاع على هيئة
مخروط مصمت
او مؤلف من خطوط
مجمعة فيما يلي الرأس
متفرقة في ما يلي
القاعدة وقيل على
استواء مع اضطراب
طرفه على المرئي
وقيل بتوسط الهواء
المتكيف بشعاع
البصر وقيل بمجرد
المقابلة على شرايطها
من غير انطباع ولا

ومعنى توسطه بين القارع والمفروع كونه بين الجزء الذي يفعل للصدمة بعد الصدمة
وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة
قوة مرتبة في العصب المتفرق سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من موج الهواء
المنضغط بين قارع ومفروع مقاومه انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيأدى تجويفه
الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وبمركه بشكل حركته حيث اقتصر
في سبب الصوت على القراع مع نصر يحه بانه قد يكون بالقلع (قال ولا يمتنع ٦)
اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطعات
الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة
وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد
من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قال بكل جزء منه لزم
ان يسمعه كل سماع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج (قال في محكي ٧)
يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت
ولو فرض لم يكن وصوله اليها لامتاع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء
من الاساطين انهم يبنون للفلكيات اصواتا عجبية ونغمات غريبة فيخبر من سماعها
العقل وتجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج ينسبه الى العالم العلوي
فسمع بصفا جواهر نفسه وذكا، فبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالمان والنغمات وكل علم الموسيقى
(قال ومنها البصر ٨) وقد تقرر في علم التشريح انه ثبت من الدماغ ازواج سبعة
من العصب فلزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار
الزائدين الشبيهتين بمخلى الثدي وهو صغير مجوف بقايا من الثابت منها يسارا
وبقياسر الثابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبين ثم ينفذ الثابت يمينا الى الحذفة
اليمنى والثابت يسارا الى الحذفة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في الحال
المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار
فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البردو الجمد فانها
مثل مرآة فاذا قابلها مثلون مضى انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في
المرآة لابان بنفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة
وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف
ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه
لانفسه ونحن قاطعون باننا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في
المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا حينئذ يلزم ان لا نرى ماهو اعظم من الجليدية
لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشارة الى الجواب بانه اذا كان

شعاع والحق انه يحض خلق الله تعالى

(رؤية)

العمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري
 لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد ١٩ يستدل باقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس و بان
 صورة الشمس قد تبتق
 زمانا في عين من اطال
 النظر اليها ثم اعرض
 و بان القريب مرئي
 اكثر مما ذلك الالكون
 الانطباع على مخروط
 من الهواء قاعدته
 سطح المرئي فعند القرب
 يكون وتر الزاوية
 اعظم وهو ضئيف
 تمسك اصحاب الشعاع
 بانه يتفاوت الرؤية
 بقلة الشعاع وكثرته
 وغلظ دورقته و وقوع
 المرئي في سهم المخروط
 وجوانبه وقد يشاهد
 في الظلمة انفصال النور
 من العين وعند تعريض
 العين على السمراج
 خطوط شعاعية
 والجواب ان مرجع
 ذلك الى نورا لعين
 المسمى بالروح الباصرة
 المعد لحصول مثله
 في المقابل المرسم
 يتدوير بين المرئي ومخروط
 وهي وكان هذا هو
 المراد بخروج الشعاع
 او الجسم الشعاعي

رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لانفس الشبح كما مر في
 علم و بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة
 صغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا
 لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم و ادراك البعد يتدور بين المرئي بمجرد انطباع صورة
 صغيرة منه في الجليدية ومادتها بواسطة الروح المصبوب في العصبين الى الباصرة وقيل
 ان الابصار يخرج شعاع من العين على هيئة مخروطه رأسه عند العين وقاعدته
 عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجمعة في الجانب
 الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لاعلى هيئة المخروط بل على
 منواله لكن ثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل
 شعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لاشعاع
 والانطباع وانما الابصار بمقابله المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا
 وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقى حضوري على المبصر
 فذكره النفس مشاهدة ظاهرة جليلة والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى
 عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ٩) اي القول
 بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة
 مخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل
 جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما
 الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا خك المنتبه من النوم عينه وكذا عند
 حرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه
 لونه من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء
 العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبه العين الاخرى
 وما ذلك الا لان جوهر انورانيا يملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ
 الى العين لما جمعت ثقبنا الابصار مجوفين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون
 الابصار به وانيتها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لابان
 يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من
 نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة
 في خياله لاعينه كما ان غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذ قرب من الرائي يرى اكبر
 مما اذا بعد عنه وذلك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل
 بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر زاوية المخروط ومعلوم ان ورا بعينه كلما

للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينسبط على نصف كرة العالم
 ان يتحرك الى الجهات وينفذ في السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات

قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكذا بعد في العكس والشع
الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلت
موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لالقاعدة على ما هو رأى
خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بنا لاناسم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب
الشعاع ايضا يثبتون سبيد على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغره
صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه لا قرب
اصح من ادراكه للبعيد لفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار
بالانطباع لما تفاوت الحساب وثابتها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع
بصره لقلته يتحمل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجمع ليل لا يقوى على الابصار
والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس
رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها
الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذلك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع
اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كأن نور الفصل من عينه
واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت
بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار
بمخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لانكران في آلات الابصار اجساما
شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة برسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك
المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فتحمل لطيفتها
ويشقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها
في المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة
الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه
اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بمخروج الشعاع تجاوزا منهم على
ما صرح به ابن سينا والافههو باطل قطعا اما اذا اردت حقيقة الشعاع الذي هو من
قبيل الاعراض فظاهر وان اردت جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون
بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينسبط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طبق
الجنين عاد اليها او انعدم ثم اذا فحمه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي
من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان يتفد في الافلاك وبمخرفها لبري
الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كافي الاصوات حيث
تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت

المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ماقى الخريف لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ماقى الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشئ بمجموعه ويمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار تكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قل هذا والقول بخروج الشعاع ٢) يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كابقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئي فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشئ في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه يعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى النافذ مستقيما ومنعطفة معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين التمايزين وكذا اذا غمزا احدى العينين ونظرنا الى القمر زاه قرين لان الامتداد الشعاعى الخارج عنها ينحرف عن المحاذة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحوال وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشئ في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منعكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها بروية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذ في الماء فتري رأس الشجر اكثر زولا في الماء لكونه ابعده من وبقى اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منعكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد يشترط في الابصار ٨) زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط يتشع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انقضاء الرؤية عند انقضاء شئ من تلك

٢ بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منعكسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر متى بعد سلامة الخفاصة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كشيئا مضيئا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا فراط قرب او بعد او صغر او بسبب غلط اليدعى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والاجاز ان يكون بحضر تناجبال شاهقة وردبان نفي ذلك من العلوم العادية متى

الثمر نط وورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
 لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رابقة ونحن لانراها واللازم باطل
 قطعاً وورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلانم بطلانه وان اريد الاحتمال
 والتجوز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوماً عند العقل على سبيل القطع فلانم لزومه
 فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق بتحقيقه ومنه من قال ان اشتراط هذه
 الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة
 على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقفه كما في الآخرة قال او في حكم
 المقابل يعني كافي رؤية الوجه في المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا
 على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما
 معينة على الادراك والمدركة امام مدركة للصور او للمعاني والمعيّنة اما حافظة للصور
 او للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركاً باعتبار
 الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي
 القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس و يدل
 على وجودها وجوه الاول انما يحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما يحكم
 بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الحلو وهذا الشموم وكل من الحواس الظاهرة
 لا يحضر عندها النوع مدركاً فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح
 الحكم بينهما الثاني ان التأم او المريض كالمبر سم يشاهد صور اجزئية لا يفتق
 لها في الخارج ولا في شئ من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة
 الثالث اننا نشاهد القطرة العازلة بسرعة خطأ مستقيماً والشعلة الجوالقة بسرعة
 خطأ مستديراً او ما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرسم فيها صورة القطرة
 والشعلة و يبقى قليلاً على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها
 ببعض بحيث يشاهد خطأ للقطع بانه لا يرتسام في البصر عند زوال المقابله ومنع
 ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن ما ذكر من ضرورة انه
 لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور
 المحسوسات لا يرتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
 من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون
 في النفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض والتأم وصور المحسوسات
 المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحراة وغيرها الا ترى
 انما يحكم بالكلية على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع
 بان مدرك الكلّي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشبئين مستلزم لحضور هما
 عند الحكم كان الجزئي حاضراً عند النفس مرتسماً فيها كالكلّي فلا يثبت الحس

فيهما الحس المشترك
 وهي القوة التي تجتمع
 فيها صور المحسوسات
 بتأديها اليها من
 طرق الحواس يدل
 عليها الحكم ببعض
 المحسوسات على
 البعض ومشاهدة
 التأم والمريض ما
 ليس في الخارج و
 مشاهدة الكل القطرة
 النازلة خطأ والشعلة
 الجوالقة دائرة ومبناه
 على ان صور
 المحسوسات لا يرتسم
 في النفس وان كانت
 هي الحاكمة والمدركة
 وعلى ضرورة انه
 لا يرتسم في البصر
 الا المقابل او ما هو
 في حكمه فان قيل كون
 اللبس او الذوق ليس
 بالدماغ قطعي قلنا
 نعم بمعنى انه ليس الآلية
 الاولية المختصة

المشترك وتقرر الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحكم
 بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترسم فيها لما سيحى بل في آلتها فلا بد
 في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما
 عند النفس وحكمها بينهما لا تسامهما في البين كما ان الحكم بين الكلّي والجزئي
 يكون لا تسام الكلّي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر
 انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس
 ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك
 الذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللس والجواب ان المعلوم قطعا
 هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللس او لاعلى وجه الاختصاص واما انه
 لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللس بخلاف
 الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتماه في العصب
 الآتي اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
 (قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين
 الاول ان لصور المحسوسات قبولها عندنا وحفظها وهما فعلا ن مختلفان فلا بد
 لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ
 القبول هو الحس المشترك فبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتج الى الحفظ لئلا يختل نظام
 العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلولم نعرف انه هو المبصر اولاما حصل التمييز
 النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد
 اجتماع في قوة واحدة سميتها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي
 انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن فبطل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز
 ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه
 بصورتها وكيفيةها اعني اليوسه وبان مبدئية الحس المشترك لادراكات المختلفة
 انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
 النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل
 الاستدلال لجواز ان لا تكون القوة واحدة لهما القبول والحفظ بحسب
 اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال
 دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
 في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك
 قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
 بالكلية بل بحيث تحضر بادني التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة حيث
 متى

٩ وهي التي تحفظ
 صور المحسوسات بعد
 غيبتها عن الحس
 المشترك ويبدل عليها
 وجهان الاول ان
 الحفظ غير القبول فلا
 بد له من مبدأ خاص
 واجتماعهما في الخيال
 يجوز ان يستند الى
 المادة والقوة وتويع
 ادراكات الحس
 المشترك يستند الى كثرة
 طرق التأدية كما ان
 ادراكات النفس واقعا
 لها يستند الى القوى
 الثاني ان الصورة
 المرئسة في الحس
 المشترك قد تزول لا
 بالكلية كما في النسيان
 بل مع امكان الاستحضار
 بادني التفات وهو
 الذهول فلولا انها
 مخزونة في قوة اخرى
 لكان الذهول نسيانا
 وكلاهما ضعيفا
 متى

في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعده واجب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيلا لذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والتمية عنها والى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في جزء غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظم في المحل الصغير واما ذلك في الاعيان الخالية في محلها حمل العرض في الموضوع او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وبالصور خلفه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمتنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة او الخلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات متى

١ باشتغال ارتسام الكثير في الصغير وازدحام الصور منع بقاء التمييز فان ذلك انما هو في الاعيان دون الصور متى

٣ وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلفه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمتنا بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئى لا الصفرة او الخلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات متى

٢ لاحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار اشتغالها متى

مد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكرة اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد
 الدرست (قال ومنها المتصرفه ٣) اى فى الصور المأخوذة عن الحس والمعانى
 بركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له
 اسنان اولاً رأس له وتصور العدو صديقاً وبالعكس وهى دائماً لاتسكن نوماً
 باليقظة وبها يقتض الحد الاوسط باستعراض ما فى الحافظة وهى المحاكية للمدركات
 والهيئات المزاجية وينقل الى الضد والشبه وايس من شأنها ان يكون عملها منتظماً
 النفس هى التى تستعملها على اى نظام تريد لما بواسطة القوة الوهمية من غير
 صرف عقلى وحينئذ تسمى مخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية
 وحينئذ تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالشرح ان للدماغ تجاوىف ثلاثة
 اعطىها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى
 البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بأقوة تعرض لمقدم البطن الاول من
 دماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال فى
 مؤخر البطن الاول وكون المخيلة فى البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن
 الاخير وكون الحافظة فى آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف
 آثار مع ماقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على تقدير
 كونها انماهى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو
 نفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هى
 نفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود
 الادراكات الحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات
 لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لان تكون حالة فيه ولا يخفى
 صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين
 محالها وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغى ان يكون
 ومقدم الدماغ ليكون قريباً من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلاً والخيال
 خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان تكون كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال
 ليكون الصور الجزئية بمجدها معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزائنه والمخيلة
 فى الوسط لتكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاحذ منهما بسهولة (قال وتردد
 ابن سينا ٧) يشير الى ما قال فى الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة
 والمخيلة والمفكرة وهى نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحر كانتها وفعالها
 مخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينهى اليد عملها
 وله تردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
 الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرهم مقصوراً على

٣ فى الصور والمعانى
 بالتركيب والتفصيل
 وتسمى باعتبار استعمال
 العقل اياها مفكرة
 والوهم مخيلة متن

٦ خاتمة مقدم البطن
 الاول من الدماغ محل
 الحس المشترك
 ومؤخره الخيال
 والاوسط للمخيلة
 ومقدم الآخر للوهم
 وآخره للحافظة
 والعمدة فى تعددها
 القوى وتعيين محالها
 تعدد الآثار
 واختلافها باختلاف
 المحال مع القطع بان
 الاحساس انما هو
 للقوى الجسمانية وانه
 لاعنى لانها الاما هو
 محلها وانها لا تخيل
 بمضو آخر فلا يصح
 اتحادها وعود الكثرة
 والاختلال الى آلاتها
 والكل ضعيف
 متن

٧ فى تعدد الوهمية
 والمخيلة متن

٣ على الخيال والمفكرة
 والتذكرة متن

٢ فيها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعاً وتسمى شهوية او دفع ما يتصوره ضاراً وتسمى غضبية ومنها فاعلة لتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما في القبض او الى خلاف جهته كما في البسط متن

٧ قد يتقدم في بعض انواع الحيوان او اشخاصه بحسب الخلقه او العارض متن

٣ الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول الجسم طبيعي الى فن حيث التغذية والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث

حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات المارضة لها قد تحتاج الى اقتصرها على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال واما الحركة ٢) لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية وزووعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعاً وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضاراً واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط الفضل بارحاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها ليتبسط العضو المتحرك اى يزداد طولاً وينقص عرضاً او ينقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تلت من اطراف العظام تسمى رباطاً وعقباً ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتقشة الحاصلة باستتاك العصب والرباط ومن غشاء تخطها والعصب جسم يبت من الدماغ او النخاع ايض لدن اين في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٣) قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي يذم عن شوق الالف بالشئ الى ما لوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجليل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) يعنى المدركة والحركة قد تقدمت في بعض انواع الحيوان كما ابصر في العقرب والخيال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقه كالاكء ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكه او حركاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف فنفس والافعال وقد تطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افعالها من التغذية والتمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسمها لهما اولاً للنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول الجسم طبيعي الى ذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمال اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول فلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات

ه تعقل الكليات
 انسانية ومن حيث
 ارادة الحركة المستديرة
 فلكية اذا جعلنا
 الكواكب والتداوير
 ونحوها بمنزلة الآلات
 ويزاد لخصيص
 الارضية قيد ذي
 حيوة بالقوة متى

الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
 ولا وحده بل مع مجوز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعية الجنسية الناقصة
 التي انما تم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها
 مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله
 نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس
 لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افعال الحيوة عن الجسم من غير نظر الى
 كونه جوهر او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لامن حيث
 ذالها بل من حيث لها تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل
 الصناعي وبالاتي ما يكون له قوى وآلات مثل الغذائية والسامية ونحو ذلك فخرج
 بقود السابقة الكمالات الثانية وكالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات
 الصناعية وبالاتي صور البساط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي
 حيوة بالقوة معن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر
 عنه جميع افعال الحيوة والالم يصدق التعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية
 والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف
 على الحيوة ولا خفاء في ان البساط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز
 عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه
 من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلاته فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من
 الثقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوة تكون دائما وبالعقل
 كافعال النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
 الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائما بل قد تكون بالقوة واما عند
 من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد
 ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال
 كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي
 واحتزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم
 كمال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو اما غلط في النقل واما
 مقصوده المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي بصفة الكمال
 ليس معناه انه يرفع مع التأخير بصفة الكمال ويخضع بعده الى صفة الجسم فانه في غاية القبح
 وكذا الرفع الى ايضا بصفة الكمال مع ذكر ذي حيوة بصفة جسم بل معناه انه يقدم ويرفع
 على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي بصفة الكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم
 فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا
 كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتمر يفهما به وقد

صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ اللفظ الاول باعتبار افعال
 مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد
 اذ لو اقتصر على مبدئية فعل مادخلت صور البسائط والعنصرات وان اشترط
 القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية
 قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفس
 السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس
 اسم لمبدأ صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء في انه معنى
 شامل لها صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد
 عادم للارادة بل على انهاج مختلفة على رأى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح
 فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بهساتيم وينحصل نوعا كذلك هي
 صورته من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا
 من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فبقطع بان ذلك ليس
 بحسبيتها المشتركة بل بابادى خاصة نسيها نفسا بل ربما يشعربان الاول ذكر القوة فلما
 اما اثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية
 المجردة الايجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع في
 تعريف المعنى الذى به يحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافصال يكون
 المقيس الى امر هو نفس ذلك المحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون هو
 الا بالقوة ولا يتسبب اليه شئ من الافاعيل هذا الملخص كلام الشفاء وتقرير الامام
 ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جنس
 منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان
 النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية البهيمية الناقصة التي انما تحصل وتم نوعا
 بنضاف اليها من الفصل بل النفس فتعرف بها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو
 اقرب الى الجنس من حيث انها متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ
 هذا بهما وذلك منحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس
 كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضيا ف الفصل اليها كمال
 النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في الموافف
 وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد
 على ما لا يخفى واما اثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحرر بل
 ومبدأ القبول والافعال كالاتسار وكلاهما معتبر في العقل وفي الاقتصار على
 احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمالا لمشترك في التعريف وكذا

(في اعتبارهما)

ان يكون في الانسان مثلاً نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكر وان ليس الامر
ذلك بل يصدر عن النباتية ما يصدر عن القوة المعدنية وعن الحيوانية ما يصدر عنها وعن الانسانية
يصدر عن الكل من ٢٩ واما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف

الاجسام بالعوارض
بكونها من جواهر
مجانسة الا ان
النصوص شهدت
بان للانسان روحا
وراء هذا الهيكل
المحسوس الدائم
التبدل والتحلل
وكادت الضرورة
تقتضي بذلك ولو
بادنى بنية وهو المراد
بالنفس الانسانية
والعتمد من آراء
التكلمين انها جسم
لطيف سار في البدن
لا يتبدل ولا يتحلل
او الاجزاء الاصلية
الباقية التي لا تقوم
الحياة باقل منها
وكانه المراد بالهيكل
المحسوس والبنية
المحسوسة اي من
شأنها ان تحس ومن
آراء الفلاسفة وكثير
من المسلمين انها جوهر
بمجرد متصرف في
البدن متعلق اولا
بروح قلبى يسرى

في اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع
ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشئ
بما يبنى عن جميع الجهات المعبرة فيه يكون اولي في الجملة لما يمكن تفسير النفس
بما يعم السموات والارضيات ثم تغيير كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط
آثره في المتن فان قيل قد ذكر وان للسمويات حسا وحر كة وتعقلا كليا فعلى هذا
لا يصلح ذلك ميمر الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا
ما يكون على طريق الافعال وارتسام المثال وبالتعقل ماهو شأن العقل الهولواني
والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (قال ثم مقتضى قوا عدمهم ٨)
يعنى ان مقتضى ما ذكرنا من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من
الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسميا
خاصا ثم تعلق به النفس الناطقة يقتضى ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تعقل
الكليات وكذا في كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ للحركات والاحساسات واخرى
مبدأ التغذية والتئمة وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس
الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد
المجمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لا اختلاف
ببولها الى امكنتها المختلفة ومنها ماله صورة يسمي نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ
المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واصافتها الى مواد المركب وصرفها
في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمي نفسا حيوانية يصدر
عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس
بمجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يلقبه (قال واما عندنا ٧)
يعنى لما لم يثبت عند التكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها ليجتاح
الى فصول منوعة ومبادئ مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتبسيهات
العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس
بجالتها وان الانسان الصحيح العقل قد يعقل عن البدن واجزائه ولا يعقل بحال
عن وجود ذاته وانه قد يدر بما يمنعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة
الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء
وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمجبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاحتلاط

في البدن فيفيض على الاعضاء قواها لنا وجوه الاول اننا نحكم بالكلية على الجزئى فيلزم ان ندر كنهها ومدرك
الجزئى منها هو الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك
وقائم وقاعد وما ذلك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة ليكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجازان يتنقل ؟

الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص من اجده الخاص وقيل جزء لا يتجزأ في القلب
 وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان
 هذا مراد من قل هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اى التي من شأنها
 ان يحس بها وجهورهم على انها جسم مخالف للماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء
 نورانى علوى خفيف حتى لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سر بان ماء
 الورد في الورد والثار في الفعم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء
 حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
 في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة
 او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختبار
 المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق
 التدبير والتصرف ومتعلقه اولاه وهو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه
 الايسر من بحار الغذاء ولطيفه وبقيده قوة بها تسرى في جميع البدن فتفيد كل
 عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احيح القائلون بكونها من قبيل
 الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات
 لانا نحكم بالكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة حارة والحاكم بين الشئيين لا بد ان
 يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك
 لحرارتها هو العضو اللامس وان خبر الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع
 الاتفاق على انا لا تثبت لها نفوسا مجردة ورد باننا لانسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو
 العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لاننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات
 هو النفس لكن للكليات بالذات والجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا
 اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه
 بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى
 والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان
 كل واحد منا يعلم قطعا ان المشاعر اليه باننا وهو النفس متصف بانه حاضر هناك وقائم
 وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بمخاصة الجسم
 جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشاعر اليه
 باننا اعنى النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من
 المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها عين صفتها
 والجواب ان المشاعر اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثير اما يشار به الى
 البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق فبحيث توصف بخواص الاجسام كقيام والوقوف
 وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها

فلا يكون زيد
 الآن هو الذى كان
 والكل ضعيف الرابع
 ظواهر النصوص
 ولا تفيد القطع واما
 الاستدلال بانه لا دليل
 على تجردها فيجب
 نفسه فمع ضعفه
 معارض بانه لا دليل
 على تجردها فيجب
 نفسه متن

اخجوا بوجوه الاول انها بتعلقها **٣١** تكون محلا للمابس بمادى كالمجردات ولما يمتنع اختصاصه لوضع
 فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله
 تعقل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ليلزم
 كونها في غاية العقلية الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على
 السواء فلم تعلق ببطن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنقل من بدن الى بدن
 آخر وحينئذ لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس وريانا لان سلم ان
 نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلبق بزاجه واعتداله الا تلك النفس
 الفاضلة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من
 الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتصف بما هو من خواص
 الاجسام كالدخول في النار و عرضها عليها وكالتفرغ حول الجنازة و كونها
 في قتاديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولاخفاً في احتمال التأويل
 و كونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بمجرد النفوس زعماً منهم ان
 مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لادليل على مجردها فيجب ان لا تكون
 مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وهو مع اثنائه على القاعدة الواهية بعارض بانه لادليل
 على كونها جسماً او جسمانياً فيجب ان لا تكون كذلك (قال اخجوا ٢) اى القائلون
 بمجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو
 كذلك يكون مجرداً بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شأنها فلانها تعلقها
 وقد سبق ان التعلق انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لا يكون صورة
 لغير المادى ومثاله واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة
 معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكيفية والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
 في الخارج اذ ر بما يعقل المعنى فيحكم بانه موجودا وليس بموجود ولاخفاً في امتناع
 حلول صورة المجرد في المادى ومنها المعانى الكلية التي لا يمتنع نفس تصورهما الشركة
 كالانسانية المتناولة لزيد وعمر و فانهما يمتنع اختصاصهما بشئ من المقادير والاوزاع
 والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادى في الخارج بل يجب بمجردهما عن
 جميع ذلك والام تكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادى يستلزم
 الاختصاص بشئ من المقادير والاوزاع والكيفيات وغير ذلك والكيفية تنافي ذلك
 فلم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها
 المعانى التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل
 معقول مركباً عن اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فاللط وهو وجود
 ما لا ينقسم اصلاً حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات و اذا كان من المعقولات
 ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد لان الجسم
 والجسماني منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل

ومقدار كالكليات
 ولما لا يقبل الانقسام
 كالوجود والوحدة
 والنقطة وسائر البسيطات
 التي اليها تنتهي
 المركبات ولا يمتنع
 اجتماعه في جسم
 كالضدين بل الصور
 والاشكال المختلفة
 دون مجرد اذ لا تراحم
 فيه بين الصور ولو
 من الضدين او
 التقيضين ومبناه على
 كون التعقل بحصول
 الصورة وعلى نفي
 ذى وضع غير منقسم
 وعلى تساوى الصورة
 وذى الصورة في
 التجرد وفي الوضع
 والمقدار وفي قبول
 الانقسام وفي التضاد
 واعدامها وعلى
 استلزام انقسام المحل
 انقسام الحال فيما
 يكون الحلول لذات
 المحل لاطبيعة لتحمته
 كالنقطة في الخط
 المتساوى متن

كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا طبيعية تلحقه كحلول النقطة في الخط
 لانهائه وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول الحاذة
 في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول الوحدة في الاجزاء
 من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجردات دون الجسم
 كاضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تراحم بينهما في العقل بل تصورهما
 ونحكم فيما بينهما بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
 وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس
 جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للباطات او للمتماعنات والجواب ان مبنى
 هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول
 صورته في الحال لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة
 لكانت منقسمة ولم يجوز ان تكون جوهرها وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا ينجز
 ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة بمتنع حلولها في المادي
 ولم يجوز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء
 المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية حلولها في جسم
 كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجوز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من
 الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته
 الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجوز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
 الشيء غير منقسم لذاته والحلوله في منقسم ومنها ان الشئين اذا كانا بحيث بمتنع اجتماعهما
 في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك
 وقد سبق ان صورة الشيء قد يخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل
 لا يجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
 فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم البتة بناء على نفي الجزء الذي
 لا ينجز ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحججة (قال الثاني ٢) اي من
 الوجوه الاحتجاج على مجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو
 كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
 ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية وضعف وكرال بل ربما تصير اقوى
 واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجودها
 احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرک الجسماني ايس كذلك كالباصرة
 والسماعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته
 وآلته وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه
 وقواه بل تثبت علمه او يزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النور

٢ انها تدرك ذاتها
 وآلاتها وادراكاتها
 ولا يلحقها بكثرة
 الافعال وضعف
 الاعضاء والآلات
 ضعف وكرال بل
 قوة وكرال ولا شيء
 من القوى الجسمانية
 كذلك ومرجعها
 الى استقرار وتمثيل
 متن

الحاصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار
المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثره الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بالرياضات فلو كان تعلقها بالآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثره الافعال والحركات لان ذلك شان القوى
الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية
لا يكون الامع انفعال لموضوعا عنها كتنثر الحواس عن المحسوسات في المدركة
وكحريك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر
غير طبيعة المنفعل وبمنعه عن المساومة فيوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة
القائمة لبرهانها لجزوا ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط
آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة
يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضه لا يلحقه الاختلال
او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال
(قال الثالث ٢) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساريا في جسم او عرضا حالاه لزم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ
دائما وغير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه بما يعقل نارة ويعقل عنه
اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك حضوره بنفسه اولا
بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول
لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها واصفاً لها الحاصلة لها
لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد
المقايسة الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع
فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها
تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن
واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه
فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك
الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المحددة التي نحصله حال تعقل النفس اياه وذلك
محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المحددة الماهية يمتنع ان تتغاير
من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبني هذا الاحتجاج على ان ايس الادراك مجرد
اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند
المدرك والالجاز ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيًا في تعقله ومع
هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المتخصوصة
وايضا لا تماثل بين الصورتين لان المترعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادة

٢ ان القوة العاقلة
لو كانت في جسم فاما
ان يكفي في تعقله
حضوره فلا يتقطع
كتعقل النفس ذاتها
وصفاتهما اللازمة
التي ايست بالمقايسة
الى شيء اولا فلا يحصل
اصلا لامتناع تعدد
الصور لشيء واحد
في مادة واحدة ومبناه
على كون الادراك
يحصول الصورة
من

ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الاقاي كونه
 احداهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع
 من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلنا قائمين لشيء واحد
 لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم
 وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول
 العرض في محله لا بطريق مداخلته الاجزاء (قال ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك
 نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخييل الجزئيات وذلك لان حرارتها
 المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة متغيرة الى حالة ملائمة
 فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة
 اليها ومهروا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة
 المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها
 مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الخبز لا يمكن بدون
 ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع
 فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل
 جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الخبز الذي يقع فيه ذلك الجزء
 عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية
 لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسرية وعلى وفق القاسر فلا تخلف
 في الجهة والسرعة والبطؤ فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكتفي جزئياتها
 وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبتته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخييلات
 محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت
 لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذا لم يلد تلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية
 وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعلقات كلية وقد تقرر ان ذلك
 لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتهريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة
 النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعلقات كلية هي
 بمنزلة نفوسنا الناطقة واعتراض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية
 والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات والجزئيات الا بالجسمانية باننا لانسلم
 لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
 الحركة لاشياء من الابون والاوزاع التي تترك ولا نسلم ان القسرية لا يكون الا على
 خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابهها يلزم تشابه الحركات وان الكلي
 من الارادة والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تستند الحركات
 المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متمسكة لارادة وادراك الحركة على الاطلاق

٧ على استلزام ادراك
 الكلي مجرد العقل
 والجزئي توسط
 الآلات ان للافلاك
 نفوسا مجردة وقوى
 جسمانية لمان حرارتها
 ليست طبيعية لان
 المطلوب بالطبع
 لا يكون مهروا عنه
 بالطبع ولا قسرية
 لانها انما تكون على
 خلاف الطبع فتنتفي
 بانتهائه وعلى وفق
 القاسر فتشابه بل
 ارادية ولا يكتفي التخيل
 المحض لانه لا ينظم
 ابدا والتعقل الكلي
 لانه لا يصلح مبدأ
 لجزئيات الحركة
 لا سواء نسبتته الى
 الكل واكثر المقدمات
 في حيز المنع متن

وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المئين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطالب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا فترضه الارادة وتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاه ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثاني ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية تماثلة فمعدة المساهبة واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلافات الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام تماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحددة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية يعني انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحددة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجنودة فا تعارف منها ائتلف وماتنا كرمها اختلفت اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما يعني ان يكون كل فرد منها مختلفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنين في الحقيقة فلم يقل به قائل نصر يحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر اخرج الجمهور بان ما يعقل من النفس ويجعل حدالها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد يحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن او فرد واي طائفة تفرص فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم عمير جوهرى وقد يخرج بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مبررة كانت

٩ النفوس تماثلة
لو حدة حدها وقيل
مخالفة لاختلاف
لوازمها وآثارها
وكلاهما ضعيف
متن

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضى حدودها مجردة كانت اولا واختلاف ظواهر النصوص في الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقبل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقبل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ﴿ ٣٦ ﴾ ولا تعطل في الوجود بخلاف ما

من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفس من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحجج الآخرون بان اختلاف النفوس وصفا لها لولم يكن لا اختلاف ماهياتها بل لا اختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قديما بل مزاجه جدا وهو على غير بنية الاولى ولاخفاء في ان هذا من الاقتضيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخرى لا تطوع على تفصيلها (فار واستنادها ٩) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خالق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاءه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولادالة في الحديث مع كونه خيرا واحدا على ان المراد بالارواح النفوس البشرية والجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فذهبوا من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ماسيجي وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بان ان اريد انه قابل للعدم الاخرى فنفس السدعي وان اريد الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته واثباتها انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحملها الحادث بل يحملها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيخته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ماسيجي في بطل التماسيح ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتدة بكما لانها او متألدة برذا ثلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تعطيل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات وكالات ولا تعلق لجسم آخر بان التردد لا كتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن بنا شبه نفس خاص

المفارقة فانها في روح ور بحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعدم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لا كتساب الكمال لا يكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعدة قطعاً فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منساقاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتميزها بالماهية ولو ازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها

مثلا يستلزم الدور وبالعوامض المادية بان يتعاقب الايدان لاعتناء بدانية يستلزم التماسيح وقدم الجسم واما (يقبض) بعد المفارقة فلا تميز باق لما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتماسيح كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس فان قيل تعين النفس انما

قبض عليه لتتمام الاستعداد في القابل وعموم القبض من الفاعل والمشروط بالحادث
 حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان يتعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط
 عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما
 في كثير من المعدات ورد منع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها
 بالبدن لا لوجودها الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فلما
 ان تكون في الازل واحدة او متعددة لاسبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى
 على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم
 والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزى وهو على الجرد محال او بزوال الواحد
 وحصول الكثير وهو قول بالحدوث والى الثاني لان تمايزها اما بذاتها فيخصر
 كل في شخص ولا يوجد نفسان مماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض
 وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغير المواد ومادة النفس هي
 البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام
 في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة لها لكمة فتمايزها في الازل ببدان قديمة لا تصور
 الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان
 قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما
 يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغاير للحال في تلك فتعليل التمايز بذلك دور
 فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتهاء
 العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي
 لا توجد في الاخرى واولها الشعور بهويتها واعتراض بوجهين احدهما اننا لا نسلم
 بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا مخصصا في الشخص اذ لم تقم حجة على
 انه يجب ان توجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما اننا لا نسلم امتناع ان يوجد
 جسم قديم تعلق به النفس في الازل ثم تنقل منه الى آخر و آخر على سبيل التناسخ
 كيف وعمدتهم الوثيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيحيى فلو بين
 اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعلق النفس
 بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعلق هذه
 النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان
 التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة
 ببدن آخر معين وقبله باخر و آخر لالى بداية فنكون موجودة بتعيينات متعاقبة
 فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامى على من سلم تماثل
 النفوس و بطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعنى ان كل نفس تعلم بالضرورة
 ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن

٣ يكون بدن معين
 قبله لاتعين فلا وجود
 بطل التناسخ اولم
 يبطل قلنا لا بد من
 ابطال ان يتعين قبله
 بدن آخر معين
 وهكذا وقد يجاب بان
 الخصم معترف بالمقدمتين
 متن

٢ بان ليس معها في هذا
 البدن تدبر آخر ولا
 لها تدبر في بدن آخر
 فهما على التعادل
 ليس بدن نفسان
 ولا نفس بدنان لاعا
 ولا على البديل والا
 لزم ان تذكر شيئا من
 احوال البدن الاول
 ان يطبق عدد
 الكائنات على الفاسدات
 وان يجامعها نفس
 اخرى حادثة بتتمام
 الاستعداد وعموم
 القبض واعتراض بانها
 بعد التسليم انما يبقى
 الانتقال الى بدن آخر
 انسان لا حيوان او
 نبات او جسد على
 اختلاف آراء المتناسخة
 او جرم سماوى متن

آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الانفص واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الابدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى بدن آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكه مساويا لعدد الابدان الحادثة لتلازم تعطيل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق يبدو واحدا وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكننا نعلم قطعا بانها قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في احوال متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لابد مع ذلك من عدم المانع وعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بمالها من الكمال لانا نقول لادخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذا لم يمنع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماء مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماء مسخا ولا الى جواد على ما جوزه اخر وسماء مسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك ابدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البنية وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة ومانوهم من التعطل مع انه لاحجة على بطلانه فليس يلزم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لاحادها او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلوا الكل في حيز المنع (قال وغاية متشبههم ٣) يعني ايس للتناسخية دليل بمتدبه وغاية مامسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها

٣ في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا تعطل في الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك في التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية لامتناح وجودها لا يتناهي والابدان غير متناهية والكل ضعيف متن

لو لم تتعلق لكائن معطلة ولا معطل في الوجود وكلنا المقدمتين ممنوعة الثاني انها
 مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والالكائنات
 عقلا لانفسا ورد بانها ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات
 بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد
 لا متناهي وجود ما لا يتناهي بالفعل بخلاف ما لا يتناهي من الحوادث كالخرقات
 والاوزاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان
 مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة
 الى ما لا يتناهي من الادوار الفلكية واوزاعها فلولا تتعلق كل نفس الابدان واحد
 لزم توزع ما يتناهي على ما لا يتناهي وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس
 ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيماله وضع وترتيب وضع لا يتناهي
 الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اراد الابدان التي صارت انسانا
 بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها (قال والذي ثبت ٨) قديتهم ان من شريعتنا القول
 بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قرده وخنازير ردلنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد
 الجسماني رد لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية لاقطع بان الابدان المحشورة لا تكون
 الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلنازع والجواب ان المتنازع هو ان
 نفوس بعدمفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر لتتديروا وتصرفوا والاكتساب
 لان تبدل صور الابدان كما في المسخ او ان يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق
 فتزد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام ببعض الاشخاص
 (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس
 بابدان اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لانهضها شبهة
 فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها
 وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار داري
 ثواب وعقاب ولذات وآم حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان
 والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها
 فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيهما من الهيئات معذبة بما يلحق فيهما من الذل والهوان
 مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفأر والمحب بالطاووس والشري بالكلب
 ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن
 هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتبدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير
 ثم الى مادونه في ذلك حتى تنهي الى النمل ثم تنزل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة
 بالكلية ثم ان من المتبين من التناسخية الى دين الاسلام بروجون هذا الرأي بالعبارات
 المهذبة والاستعارات المذمومة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب

٨ من مسخ بعض الكفرة قرده وخنازير ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء من ان النفوس الكاملة متصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وستعرفها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك الى ان تخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والسكرات فالنصوص القاطعة في باب المعاد قاطعة بكذبها ولا ريب فيها ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا من

النار اجزاء على الله وافتراء على ما هو دأب الملاحدة وازنادقة ومن يجري مجراه
من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين
من المحصنين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نصيحت
جلودهم اى بالفساد بدانهم جلودا غيرها اى بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى
فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله
تعالى وما من دابة في الارض الا آية معناها انهم كانوا مثلكم في الخلق والمعاش والعلوم
والصناعات فانقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين
اى بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور
الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل
في سياق الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيان وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس
المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تنصل
بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تنحل الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام
العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في مظاهر
الظلمات والصور المستكرهه بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم
في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدرج الى عالم الانواع
المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة (قال المبحث الثالث ٨) يعنى ان فناء البدن لا يوجب
فناء النفس المغيرة له مجردة كانت او مادية اى جسما حالافيه لان كونها مدبرة له
متصرفه فيه لا يقتضى فناءها بفناءه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلهذا
احتجج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي
من الكثرة والظهور بحيث لا نفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فنعموا
انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى صفة قديمة اما بالاستقلال فتكون
ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكن ابدية لان
ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء
والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متعايران ضرورة
و يمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحل
ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع
ان يكون بعينها محل لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون هي ولا شئ من المجردات
قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية
فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضى وجود محل اجيب

٨ اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن
على انها لا تفنى بفناءه
لظهور ان علاقة
التدبير لا تقتضى ذلك
الا ان دليل بقائها
عندنا السمع وعند
الفلاسفة امتناع
فنائها لاستنادها الى
القديم استقلالا او
بشرط في الحدوث
دون البقاء وهو ضعيف
ولانها لو فئت لكانت
في مادة كالصور
والاعراض لان قوة
الفناء وقبوله بمعنى
امكانه الاستعدادى
لا الذاتى الاعتبارى
يفتقر الى محل يبقى عند
حصول المتبول
ويقوم به ماهو من
صفات النفس ورد
يمع ذلك في المتبول
العدمي متى

مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلية على الجزئي وبتعابير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف
على ادراكات جزئية اذ الرأى الكلي نسبتته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذي يبصر ويسمع
عند الفلاسفة الخواس ٤١ والالم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة

ولم توجب آفة العضو
آفة فعله ولم يتوقف
الاحساس على
الخضور اذ لا تفاوت
حال النفس ولم تتحيل
ذوات الاوضاع
والمقادير لامتناع
ارتسامها في المجرى
ولم يحصل الامتياز
من المتيمان والمتباسرا
فيما اذا تخيلنا مر بها
مختلجا بمرتين متساويتين
اذ لا امتياز الا بالتحيل
وحل كلامهم على
انها لا تدرك الجزئيات
بالذات بل بالآلات
برفع النزاع وجمع
بين ادلة الفريقين
ولا يشكل باحساس
البهايم مع عدم النفس
لانه لو سلم فلاشتراك
في الاوازم لا يوجب
الاشترك في الملزوم
ولا يادراك النفس
هويتها لانه لا يفتقر
الى ارتسام الصورة
على ان الكلام في
الجزئيات المادية التي

بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى الاعتبارى
ورد هذا الدليل باننا لانسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود
محل لها يجمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكفى المادة
التي تتعلق بها النفس من غير خلل فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة
الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودى او عدمى
ثم استعداد بدن الجنين بماله من اعتدال المزاج لان يقبض عليه من المبدأ نفس تدبره
معنى مقبول واما استعداده ببطلان ذلك المزاج لان يتقدم ذلك المدبر فقير معقول
بل غاية ان يتقدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء (قال المحدث
الرابع ٣) لانزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الخواس لنا وجوه الاول ان
ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس بحكم بان هذا الشخص من افراد
الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه
الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى
او بين الجزئيات والحكم بين الشئيين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع
الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئى وتباشر افعاله
الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبتته الى جميع
الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل
مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع
ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال
الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا اخرج
الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليس افعلى
قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار
لباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الخواس الظاهرة والباطنة لما
كانت الآفة في محال هذه القوى توجب الآفة في هذه الافعال كما لا توجبها الآفة في
الاعضاء الاخرى اللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس
لالمخواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكه
لا تفاوت بالغبية والحضور الرابع لو كان التحيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تحيل

شع ارتسام صورها ولا بان تعلقها بهذا (٦) البدن يقتضى (٦) تصور و القصد اليه اذ لا يكفي تصور
من مالا استواء نسبتته لان ذلك التعلق شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لارادى ليتوقف على تصور بعينه
لا يادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون محيلا او تكون الخصوصيات بحسب الاضافة من غير

ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرّد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتباين والمتباين فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مر بما مجنحا بمر بعين متساويين في جميع الوجوه

الاقى ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا
 اذ ليس امتيازهما بالماهية واوزمها وعوارضها كالمقدار والشكل

والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالحمل وليس المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرّد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرّك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرّك هو النفس المجرّدة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرّك فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في الاوزام وهي الاحساسات لا بوجوب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجرّدة الثاني انه لو كان ادراك النفس الجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والانفاق والجواب ان المقتر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي يتمتع ارتسام صورها في النفس المجرّدة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلّقها بالبدن تصوره بعينه اذ لا يكتفى في ذلك تصور بدن كلى لان نسبتته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدرّكة للجزئيات والجواب ان تعلّقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحرّكات تصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان ندركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لا يجب ان تأدى من طرق الحواس البتة بقى ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرّك للجزئيات هو النفس لكن بمحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بمحصول الصورة في الآلة فقط بل بمحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالْحضور عند المدرّك المحسوس عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور اعني ارتسام صوررة الجزئيات

ة ان تنتهى الى حد
 الجزئية بان تدرك
 مثلا سابقتنا في هذا
 البدن المحسوس نعم
 يتوجه ان في ادراك
 المحسوس ان ارتسمت
 الصورة في النفس
 ايضا عاد المحذور
 وان لم ترسم فالى
 حالة تحصل للنفس
 عند ارتسام الصورة
 في الآلة نسميها ادراكا
 وحضور الشئ عند
 النفس ولم لا يكتفى مثلها
 في ادراك الكلى من
 غير صورة في النفس
 متن

فَعِنْدَهُمْ لَا يَبْقَى ادْرَاكُ الْجَزْئِيَّاتِ عِنْدَ فَقْدِ الْآلَاتِ وَعِنْدَنَا يَبْقَى بِلِ الظَّاهِرِ مِنْ قَانُونِ الْإِسْلَامِ الْادْرَاكَاتِ الْمُجَدِّدَةَ
بِضَائِلِهَا وَيَنْفَعُ بِزِيَارَةِ الْقُبُورِ وَالِاسْتِعَانَةَ مِنْ نَفْسِ الْإِخْيَارِ مَتْنٌ ٣ (المبحث الخامس) قُوَّةُ النَّفْسِ بِاعْتِبَارِ
بَرَاهِهَا عَنِ الْمَبْدَأِ الْإِسْتِكْمَالِ بِسْمِي عَقْلًا ٤٣ * نَظْرًا وَبِاعْتِبَارِ تَأْتِيرِهَا فِي الْبَدَنِ لِلتَّكْمِيلِ عَقْلًا عَمَلِيًا أَمَّا النَّظْرِيُّ

وَالْحَسُوسُ فِي الْمَجْرُودِ وَأَمَّا أَنْ لَا تَكُونَ الصُّورَةُ حَاصِلَةً فِي النَّفْسِ بِلِ فِي الْآلَةِ فَقَطْ
عَلَى مَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِمْ وَبِئْسَ الْآلَةُ الْإِجْزَاءُ مِنْ جِسْمٍ يُدِيرُهُ النَّفْسُ فَلَا يَدُ مِنْ
تَحْقِيقِ أَيْ حَالَةٍ نَحْصَلُ لِلنَّفْسِ تَسْمِيَهَا ادْرَاكًا وَحُضُورَ الشَّيْءِ عِنْدَ النَّفْسِ وَلَا يَحْصُلُ
بِمَجْرَدِ تَحْقِيقِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ وَحُصُولِ صُورَتِهِ فِي مَادَتِهِ وَانْهَاءُ أَنْ كَانَتْ إِضَافَةٌ
مُخْصِوَصَةٌ فَلَمْ لَا يَكْفِي ذَلِكَ فِي ادْرَاكِ الْكَلِّيَّاتِ مِنْ غَيْرِ اقْتِسَامِ إِلَى حُصُولِ الصُّورَةِ
فِي النَّفْسِ وَبِالْجُمْلَةِ فَقَدْ جَازَ ادْرَاكُ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامِ صُورَةٍ فِي الْمَدْرَكِ فَلَمْ أَوْجِبْتُمْ ذَلِكَ
فِي ادْرَاكِ الْكَلِّيَّاتِ مَعَ أَنْكُمْ تَقُولُونَ ادْرَاكُ مَعْنَى وَاحِدٍ مُخْتَلَفٍ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْحَسِّ
أَوِ الْعَقْلِ (قَالَ تَبْيِيهُ ٢) لِمَا كَانَ ادْرَاكُ الْجَزْئِيَّاتِ مُشْرُوطًا عِنْدَ الْعَقْلِ سَفْفَةً بِحُصُولِ
الصُّورَةِ فِي الْآلَاتِ فَعِنْدَهُ مَفَارِقَةُ النَّفْسِ وَبَطْلَانُ الْآلَاتِ لِأَنَّهَا تَلْتَبِي مَدْرَكَةَ الْجَزْئِيَّاتِ ضَرُورَةً
إِنْفَاءً الْمَشْرُوطِ بِإِنْفَاءِ الشَّرْطِ وَعِنْدَنَا لِمَا لَمْ تَكُنِ الْآلَاتُ شَرْطًا فِي ادْرَاكِ الْجَزْئِيَّاتِ
أَمَّا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُصُولِ الصُّورَةِ لَاقِي النَّفْسِ وَلا قِي الْحَسِّ وَأَمَّا لِأَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ ارْتِسَامُ صُورَةِ
الْجَزْئِيَّاتِ فِي النَّفْسِ بِلِ الظَّاهِرِ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ أَنَّهُ يَكُونُ لِلنَّفْسِ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ ادْرَاكَاتُ
مُجَدِّدَةٌ جَزْئِيَّةٌ وَإِطْلَاعٌ عَلَى بَعْضِ جَزْئِيَّاتِ أَحْوَالِ الْإِحْيَاءِ سِيمَا الَّذِينَ كَانَتْ بَيْنَهُمْ
وَبَيْنَ الْمَيِّتِ تَفَارِقٌ فِي الدُّنْيَا وَلِهَذَا يَنْفَعُ بِزِيَارَةِ الْقُبُورِ وَالِاسْتِعَانَةَ بِنَفْسِ الْإِخْيَارِ
مِنْ الْأَمْوَاتِ فِي اسْتِزَالِ الْخُبْرَاتِ وَاسْتِدْقَاقِ الْمَيِّتِ فَانَ لِلنَّفْسِ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ تَعَلُّقًا بِمَا يَبْدُنُ
وَبِالْتُّرْبَةِ الَّتِي دَفِنَتْ فِيهَا فَإِذَا زَارَ الْحَيُّ تِلْكَ التُّرْبَةَ وَتَوَجَّهَتْ تَلْقَاءُ نَفْسِ الْمَيِّتِ حُصِلَ
بَيْنَ النَّفْسَيْنِ مِلَافَةٌ وَإِفَاضَاتٌ (قَالَ الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ ٣) قَدْ سَبَقَ أَنْ لَفْظُ الْقُوَّةِ كَمَا يُطْلَقُ
عَلَى مَبْدَأِ التَّغْيِيرِ وَالْفِعْلِ فَكَذَا عَلَى مَبْدَأِ التَّغْيِيرِ وَالِانْفِعَالِ قُوَّةُ النَّفْسِ بِاعْتِبَارِ تَأْتِيرِهَا
عَمَّا فَوْقَهَا مِنَ الْمَبَادِي لِلاِسْتِكْمَالِ بِالْعُلُومِ وَالِادْرَاكَاتِ تَسْمِيَهَا عَقْلًا نَظْرِيًا وَبِاعْتِبَارِ تَأْتِيرِهَا
فِي الْبَدَنِ لِلتَّكْمِيلِ جَوْهَرُهُ وَأَنْ كَانَ ذَلِكَ إِضَافَةً إِلَى تَكْمِيلِ النَّفْسِ مِنْ جِهَةِ أَنْ الْبَدَنُ
آلَةٌ لَهَا فِي حُصُولِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِسْمِي عَقْلًا عَمَلِيًا وَالْمَشْهُورُ أَنَّ مَرَاتِبَ النَّظْرِ أَرْبَعٌ لِأَنَّهُ
أَمَّا كَمَالٌ وَأَمَّا اسْتِعْدَادٌ نَحْوُ الْكَمَالِ قَوِيٌّ أَوْ مُتَوَسِّطٌ أَوْ ضَعِيفٌ فَالضَّعِيفُ وَهُوَ مُحْضٌ
قَابِلِيَّةُ النَّفْسِ لِلادْرَاكِ تَسْمِيَهَا عَقْلًا هَيْوَلَانِيًّا تَشْبِيهُهَا بِالْهَيْوَلِ الْأَوَّلِيِّ الْخَالِيَةِ فِي نَفْسِهَا
عَنْ جَمِيعِ الصُّورِ الْقَابِلَةِ لَهَا بِمِزَلَةِ قُوَّةِ الطِّفْلِ لِلْكِتَابَةِ وَالْمُتَوَسِّطُ وَهُوَ اسْتِعْدَادُهَا
لِحُصُولِ النَّظْرِ بَاتٍ بَعْدَ حُصُولِ الضَّرُورِيَّاتِ بِسْمِي عَقْلًا بِالْمَلَكَةِ لِمَا حُصِلَ لَهَا مِنْ مَلَكَةِ
الِاتِّقَالِ إِلَى النَّظْرِ بَاتٍ بِمِزَلَةِ الْأَمِيِّ الْمُسْتَعِدِّ لِلْعِلْمِ الْكِتَابَةِ وَتُخْتَلَفُ مَرَاتِبُ النَّاسِ فِي ذَلِكَ
إِخْتِلَافًا عَظِيمًا بِحَسَبِ اخْتِلَافِ دَرَجَاتِ اسْتِعْدَادَاتِ وَالْقَوِيُّ وَهُوَ الْاِقْتِسَادُ عَلَى

فَرَاتِبَهُ أَرْبَعٌ لِأَنَّهُ
أَمَّا اسْتِعْدَادُ ضَعِيفٌ
هُوَ مُحْضٌ قَابِلِيَّتُهَا
لِلْعُقُولَاتِ وَبِسْمِي عَقْلًا
هَيْوَلَانِيًّا أَوْ مُتَوَسِّطٌ
هُوَ الْاسْتِعْدَادُ
لِلنَّظَرِيَّاتِ بِحُصُولِ
الضَّرُورِيَّاتِ وَبِسْمِي
عَقْلًا بِالْمَلَكَةِ أَوْ قَوِيٌّ
هُوَ الْاِقْتِسَادُ عَلَى
اسْتِحْضَارِ النَّظَرِيَّاتِ
بِلا كَسْبٍ لِكُونِهَا
مَكْتَسِبَةٌ مُخْزُونَةٌ
وَبِسْمِي عَقْلًا بِالْفِعْلِ
وَأَمَّا كَمَالٌ لَهَا فِي ذَلِكَ
وَهُوَ حُضُورُ النَّظَرِيَّاتِ
عِنْدَهَا مَشَاهِدَةٌ وَبِسْمِي
الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ وَإِضَافَةً
النَّفْسِ أَمَّا خَالِيَةٌ
أَوْ مُخْتَلِيَةٌ بِالضَّرُورِيَّاتِ
فَقَطْ أَوْ بِالنَّظَرِيَّاتِ
إِضَافَةً حُضُورًا
أَوْ مَعْنَى وَاخْتَلَفَتْ
الْعِبَارَاتُ فِي أَنْ الْأَرْبَعَةَ
أَسْمَى لِهَذِهِ الْحَالَاتِ
أَوَّلًا لِلنَّفْسِ بِاعْتِبَارِهَا
أَوْ لِقَوِيٍّ هِيَ مَبَادِيهَا
وَقِي أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي
الْمُسْتَفَادِ مَجْرَدُ الْحُضُورِ

حَتَّى يَكُونَ بِحَسَبِ الْوُجُودِ مِثْلَ الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ وَأَنْ كَانَ غَايَةً بِحَسَبِ الشَّرْفِ وَالْكَمَالِ أَوْ حُضُورِ الْكُلِّ بِمِثْلِ
لَا يَغِيبُ إِصْلَاحًا حَتَّى يَمْتَنِعَ أَوْ يَسْتَمِدُّ جَدِيدًا حُصُولَهُ مَادَامَتْ النَّفْسُ مُتَعَلِّقَةً وَالْأَوَّلُ إِشْبَاهُ بِحَصْرِ الْمَرَاتِبِ مَتْنٌ

استحضار النظر يات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
 تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
 يسمى عقلا بالفعل لشدة قر به من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظر يات مشاهدة
 بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي
 يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى
 ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات
 والكمال اول النفس باعتبار اتصافها بها اولقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال
 تارة ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه
 قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ
 الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقى ور بما يقال ان العقل بالملكة
 هو حصول الضروريات من حيث تأدى الى النظر يات وقال ابن سينا هو صورة
 المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد
 هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
 بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالا اعتبار فانه من جهة تحصيله
 للنظر يات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد ور بما قيل
 هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان
 المعتبر في المستفاد هو حضور النظر يات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى
 قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل المكية وانه يمتنع او يستبعد جدامادات
 النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على
 ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه
 سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا شبه بما اتفقوا عليه
 من حصر المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة
 المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة
 لها سميت في تلك الحالة عقلا هولايا والافان حصلت الضروريات فقط سميت
 حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظر يات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها
 قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة
 سميت النفس عقلا مستفادا فالخالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول
 الضروريات وحالة حصول النظر يات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور
 والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا
 بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر
 في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظر يات من الضروريات اي

امر العاش والمعاد
فيستعين بالنظري من
جهة ان افاعيله
تنبعث عن اراء جزئية
مستنبطة عن الراء
الحكيمة متن

ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستخرج منها النظريات
في بطنه في كلام القوم (قل واما العمل ٧) يعني انها قوة بها يمكن الانسان
من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب
والبحر وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفسد التي يجب الاجتناب عنها
ينظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل
الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها صلاحية ولها نسبة الى القوة
الزروعية ومنها يتولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة
وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افاعيله اعنى اعماله الاختيارية ينبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء حكيمة
تستنبط من مقدمات اولية او تجريبية او ذائعة او ظنية تحكم بها لقوة النظرية مثلا
ينبسط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم
ينبغي ان يصدر عنا ثم نحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان بذله لهذا المستحق فينبثق من
ذلك شوق واردة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قل ويتفرغ
على النظرى ٢) يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها
واحكامها كما هي اى على الوجه الذى هي عليه وفي نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية وتسمى حكمة نظرية وكالانقرة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اى على
وجه الذى يرضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا
الحكمة على ما يشتمل القسامين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن
طبا وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون
اشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة
لهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى
مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالمها وما عليها والعمل بها على ما ذهب
اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
قبلا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لقدرتنا
باختيارنا فعلية وغايتها العمل ونحوه والافضلية وغايتها ادراك الحق
وكل منهما يتقسم بالقسم الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى
والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية
ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا ووقرا اما فهى العلم
طبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها قوا اما لا تصورا فالرياضى كالمبحث عن
خطوط والسطوح وغيرهما مما يقتدر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت

٢ الحكمة النظرية
المفسرة بمعرفة الاشياء
كما هي بقدر الطاقة
البشرية وعلى العمل
الحكيمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على
ما ينبغي بقدرها فمن
ههنا يقال ان الحكمة
هي خروج النفس
من القوة الى الفاعل
في كمالها الممكن وان
الفقه اسم للعلم والعمل
جميعا وقد يقال
الحكمة العملية لمعرفة
الامور المتعلقة
باختيارنا وتخص
النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما
يستغنى عن المادة
ذهنيا وخارجا فبعد
الطبيعية او ذهنا
فقط فالرياضى او
يحتاج فيهما فالطبيعى
والعملية ان تعلقت
باصلاح الشخص
فتهدىب الاخلاق او المشار كين في المنزل فتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

فتهدىب الاخلاق او المشار كين في المنزل فتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

والحكمة الجزية
والعبادة متن

٩ المبحث السادس
قد يشاهد من النفوس
الانسانية غرايب
افعال وادراكات
هي عندنا بمحض
خلق الله تعالى وقالت
الفلاسفة في الافعال
ان النفس قد يكون
لها قوة التصرف
في غير بدنها حتى
ربما تصير بمنزلة
نفس مال العالم او بعض
الاجسام سيما ما تناسب
يدنها فلا يبعد عنها
احداث الامطار
والزلازل واهلاك
المدن وازالة
الامراض ونحو ذلك
وقد يحدث اذى
فيما يجبا لحساسية
فيها وهي الاصابة
بالعين او شرور
او غرايب بشرتها
ومن اوله افعال
خاصة تعلمها فالسحر
او باستعانة بالروحا
نيات فالعزائم او بالا

٤ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والبطولية وهي الحكمة ومجموعها
العدالة ولكل طرفا افراط ونفر يطهما رذيلة فلعفة ٤٦ في الحمود والفيجور وللشجاعة التهور والبطولية

من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا نصورا فالالهى ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد
الطبيعة كالمبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعتراض صاحب
المطارات بان في الالهى ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
وكثير من الامور العامة وفي الرياضى ما قد يستغنى عنها كالعديد وهو مدفوع بقيد
الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة و يبحث عنه في الالهى
واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث
عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضى
والى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حبيثة الجمع والتفريق
والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية تغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت
بآراء ينظم بها حال الشخص وزكا، نفسه فالحكمة الخلقية والافان تعلقت بالنظام
المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال
واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من
المآكل والمشرب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة عضوية هي
مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفوس
اللاوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين
المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات
البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبد لها الهوى وتستخدمها للذات
ولها طرف افراط هو الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد الذات على ما ينبغي
وطرف نفي هو الحمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع
من الذات اشارة لخلقها ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي اتقياها
لنطقية ليكون اقدامها على حسب الرؤية من غير اضطراب في الامور الهائلة
ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي ونفر يط وهو الجبن اى
الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي
عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجزية وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي
والاعلى ما ينبغي وطرف نفيها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن
اكتساب العلوم فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا مترجت الفضائل حصل من
اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة
والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل
الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال نظهر

جرام الفلكية فدعوة الكواكب او تزيج القوى السماوية بالارضية فالطسمات او بالحواص (من النفوس
والعنصرية فالنير نجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

٨ انها تتصل بعالم
الغيب لركود الحواس
فيحصل لها صورة
ادراكية جزئية في
نفسها ويجعل التخيلة
فان بقيت على حالها
بحيث لا تتفاوت في
المجمولة الابالكية
والجزئية وتأتد الى
الحس المشترك فرؤيا
صادقة وان تصرف
فيها التخيلة بتبديل
الصور فان امكن ان
تعاد الى الاصل بضرب
من التحليل فرؤيا
تعبير والافاضعات
احلام ومن الاضغاث
ما يرد على الحس
المشترك من الصور
المرتبعة في الخيال
بالاحساس او بالانتقال
اليه من التخيلة في
النوم حاصلة كانت
قبل او حادثة فيها
عند النوم لتغير افعالها
بتغير مزاج الروح
الحامل اياها كما يرى
عند غلبة الصفراء
من الاشياء الصفراء
مثلا

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا
لفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما
يتعلق بادراكها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكها الكائنة حالة اليقظة
والاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك
خاصية بلا اختياره ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمنزلة افعال واعمال
مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون
الفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لملاقة عشقية بينهما
لا بعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان
آخر بل في اجسام اخر حتى نصير بمنزلة نفس مال العالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام
التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا بعد ان تحيل الهواء الى
مطر فيحدث مطرا بقدر الحاجة او ازبد كاطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكشيفا
للتخيلات يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك
كذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موبدات وغيرها ورعا تكون النفس شريفة
وبه تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتسحق بهيئتها واستعدادها ترجيها لوجود
من الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت
فرونة بدعوى النبوة معجزات والاذكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
منها فيما اعجبها اذى ظهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث
الارباب بمنزلة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي
الارباب او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتزج القوى السماوية بالارضية
من الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي التبرجات او بالنسب الرياضية وهي
عمل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجبر الانتقال ونقل المياة والآلات
رافصة والزماره ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب
رياضية (قال وقالوا في ادراكها المتعلقه بالنوم ٨) اشارة الى القسم الثاني
بيان ذلك ان النفس لا تستغاليها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس فلما تفرغ للاتصال
بخواص الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انخاس الروح الحاملة لقوة الحس
تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو
من تلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد
تلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية كما هي التخيلة بصور جزئية
المنطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة
على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته التخيلة جزئية الابالكية والجزئية كانت الرؤيا
عن التعبير والافان كانت هنالك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى

بصورة لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس افعال التحيل حتى ينتهي الى ماشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان التخيلة لما فيها من غرزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبه ور بما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالعبر بنظر في الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فذلك الرؤيا تعد من اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المخسوس في الخيال فننتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فننتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة التخيلية فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم في الحمراء والسوداء فبالسوداء والبلغم فبالجمد والثلج (قال وقالوا فيما يتعلق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غراب يتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتنفي بالبحاز بين فلا تمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالبادي اى المجرديات العلوية المفارقة والتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالبادي فينطبع فيها صور بعض الغيبات مما كان اوليكون ثم يفيض الاثر الى التخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فر بما يكون ذلك بسمع صوت لذيد او هائل ور بما يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هائف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور مالا حضوره عند الحس الا لشرف النفس كمال قوته بل الفساد في الآلات التي يستعملها العقل كافي المرض والجنون ولاستيلاء امر يدهش الحس و بحير الخيال كالمدهوس بسرعة وكتمامل شئ شاف مرعش للبصر مدهش اياه لشهيقه كسواد و براق او اعلبة خوف او ظن او وهم تعين التخيل وقد يكون ذلك بالر يا ضات المضمة للقوى العاقبة للنفس عن اتصالها بالبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا و الخالق هو الله تعالى (قال و وقوع بعض الغرائب) ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لانعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقته النفس والبدن لا غير ايس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بما عقول والمنقول اما العقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانتقاد لرئيس والنمل في اعداد

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فنقطع على بعض الغيبات ور بما يكون ذلك بسمع صوت لذيد او هائل او مكتوبا او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هائف غيب وقد يقع بعض ذلك عند ضعف القوى الحسية لمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس او تحير الخيال بمثل سرعة عدو او تأمل شفاف مرعش البصر او غابة خوف او نحو ذلك وبالجملة فبحجاب النفوس اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في اسباب موت من الحيوانات الاخر على ما تقرر في علم الحيوان وبما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله متى

ما بعده وماذا ك ال
العقل لان الجسم كثرة
وللهيولى والصورة
او العرض افتقار الى
غير علته في الوجود
وللنفس في الابدان والا
لكان عقلا الثانى علة
اول الاجسام يلزم
ان تشمل على الكثرة
لئلا يتعد دائر الواحد
ويستغنى في ذاتها
وفعلها عن الجسمية
لئلا يفضى الى تقدم
الشيء على نفسه اما
الجسم والعرض فظاهرا
واما النفس فلان فعلها
مشرط بالجسم واما
الهيولى والصورة
فلا يلا يحصل احدهما
بدون الاخرى ومنه
الوجهين على امتناع
صدور الكثير عن
الواحد ونفى الاختيار
والصفات مع ان
المعلول الاول لا يلزم
ان يكون موجودا
لمابعده بل واسطة
فلا يمتنع ان يكون
نفسا او احد جزئى
الجسم وايضا افتقار
النفس الى الجسم
في ادراكها لا يمتنع

الذخيرة والابل والبغل والخيول والجمار في الاهتداء الى الطريق في الليالى المظلمة والقبيل
في غرايب احوال نشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض
لها الى غير ذلك من الخيل العجيبة التى يعجز عنها كثير من العقلاء واما المتقول فكقوله
تعالى والطيور صافات كل قد علم صلواته ونسبحه وقوله تعالى ووحى ربك الى النحل
الآية وقوله تعالى يا جبال اوبى معه والطيور وقوله تعالى حكاية عن الهدى احتط
بمالم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل
الثانى في العقل ٢) احجب الفلاسفة على ثبوت وجود احدهما ان المعلول الاول يجب
ان يكون جوهرامفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض
لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعنى الواجب فيلزم صدور الكثير
اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما
المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان
مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر فيلزم فاعلية احدهما للاخر مع اما المادة
فلان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة
فيلزم تقدمها على نفسها وان كانت نفسا اى مفارقا في ذاته لافعله فابدين الذى هو
شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار
الحاصل ان لنا امر اصح وجوده عن العلة الاولى وابدانها للمعلول الثانى وماذا ك
الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول
الثانى لان ما يصلح منه للعلة يفترق في عينه الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا لزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وانها ان علة اول
الاجسام يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم
تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان
فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم
على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة
فلان كلا منهما لا توجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم
الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او
بمراتب واعترض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اى لانسل امتناع صدور الكثير
عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر
عنه الكثرة بواسطة الارادة ولانسل ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون
احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول
الثانى والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطة لانسل ان المعلول الاول يجب
ان يكون موجودا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر

نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الآخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا دراكاتها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا معنى بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون المصادر الاول مستغنيا في فعله الاجمالي دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) ان ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا او معقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير عن حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضية محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا تنال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا او الا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبهه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لئلا ياتي نهاية والاي يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير متناهية تحصل على التدرج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بتحريك الفلك ويستخرج بحر كنهه الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وبمحصله بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضعه ويحصل آخر فيزول شبهه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهاة ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالام تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا و ثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه ان لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهي كالا والالزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والالام تختلف الحركات فتعين العقل وردت مع اكثر المقدمات متن

اليأس ولا من نيته انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق احواله
 امر غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المعشوق
 الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع
 دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الابدفع الكلى (قال
 البحث الثاني في احوالها ٧) يشير الى اثبات احكام تنفرع على اثبات العقول المجردة
 منها انها مشرعة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى
 كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط
 بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز
 ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويشبهه هو به يوجد لا يعلم كنهه
 الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك
 ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر
 عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب
 الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير
 العقول التأثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذي للتفوس مع الابدان ومنها انها
 ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق
 بها كالعقوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلام العقول نوع يخصص في شخص
 لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات
 ومنها ان كالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله
 مادة تدرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها
 انها عاقلة لذواتها وجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بما هياتها عند ذواتها
 المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثل المطابق
 واما لغبرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبرائه عن الشوايب المسادية
 والواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره
 من الكليات لان الصور العقلية ليست متعانة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع
 غيره صح ان يقارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل
 لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت
 صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند
 حصول المجرد في الاعدان فيثبت صحة تعقله ايها اذ لا معنى لسوى مقارنتها للمجرد
 وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة
 لذواتها وجميع العقول ثم انك خير بابتداء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسئلة عند
 المتكلمين فلا حاجة الى التنبه (قال وانها مبادئ يعني من احوال العقول انها مبادئ

٧ زعموا انها عشرة
 بعدد الافلاك بعد
 الاول نفيًا لجانب
 القلة دون الكثرة
 والعاشر هو المدبر
 لعالم العناصر
 بحسب الاستعدادات
 الحاصلة من تجدد
 او ضاع الافلاك
 وانها لبراءتها عن
 المادة حلولاً وتعلقاً
 ازلية منحصرة
 انواعها في اشخاصها
 جامعة لكمالاتها
 عاقلة لذواتها ولسائر
 المجردات بل بجمع
 الكليات دون
 الجزئيات مت

لكلمات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس الحركة بقوته التي لا تنسأهي وبقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام عالم يمكن مستمدا من مبدأ عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل انم وهو كالحزانة للعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس اتحت عنا الصورة العقلية كالآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها فاذا عرض بها عنها زال ذلك التمثل ورمما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا عرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان تكون من الاجسام واجزاؤها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولان النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزأؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتمين العقل ولا يخفى ضعف هذه بعض المقدمات وابتناؤها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلميا بذلك وبمدائه فقبل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوده بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلمه عقلا وباعتبار علمه بعلمته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكروا طريقا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجملوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال في الشفاء نحن لانتمنع ان يكون عن شئ واحد

٨ والبشرية بل النفوس والاجرام انفسها من ان الصادر الاول عقل و يصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوده باعتبار نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الا ليق وهكذا الى الاخير واعتراض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او معدمية فلا يصلح اجزاء من الموجود ولو سلم فلم لا يكفي الواجب لماله من السلوب والاضافات وكيف يكفي الواحد في فلك الثوابت وبن العقول اما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة او لا فيجوز ان لا يحصل الفلك الابدع عدة من القول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعاً وكلياتها احتمالا وفي التنصيص عن ذلك اظناب لا يليق

بالكتاب من

ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخله في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول و يكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة مع ان الممولات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهوى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ماله من الحثيات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علم ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حثيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحثيات غير محصورة وبما ذكر يتدفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجودة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهي فلا تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشراف الى الاشراف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ماله من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الاعقل ثان وعن الثاني الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بانه محتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلا مهم في هذا المقام مع ابقائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي نفعا في المطالب العملية (قال المبحث الثالث ٢)

٢ في الملائكة والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصرات والشيطان هو القوة المتخيلة في الانسان وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت شريرة فالشياطين متن

جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول
المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكرو بين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جوهر مجرد لها
تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها
والشياطين هي القوى المخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى
العقلية وصر فيها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع
الشهوات والذات الحسية والوهيية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد
مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم
الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهمك
في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انفرد
عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام
وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه
لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢)
يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كما يدبر امره وتتشعب
منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه
يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش
واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية
ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا وقوله تعالى وزرى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم وهم كهذا
سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
لكل يوم من الايام والساعات واليهار والجبال والمفاوز والعيان وانواع النباتات
والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال
وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان
البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره
يسمى بالطباع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والخافات وتظهر اثره في النوع ظهور
اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه
السلام اطت السماء وحق لها ان تثنى ما فيها موضع قدم الا فيه ملك ساجدا وراعى
(قال وعندنا ٣) ظاهر الكتاب والسنة هو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورية
قادرة على التشكلات بافكار مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها
الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبياء عليهم السلام وامنائؤهم على وجه
يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن

(اجسام)

٢ يتشعب منه ارواح
كثيرة تتعلق باجزائه
واطرافه والمصدر
لامر العرش يسمى
بالنفس الكلية يدبر
امره في جميع ما في
جوفه والشعب لها
يعزلة القوى للنفس
الانسانية وهكذا
لكل قسم من
العنصرية من الجبال
والمفاوز والعيان
وانواع النباتات
والحيوانات وغير
ذلك روح يدبر امره
ويحفظه من الآفات
يسمى بالطباع التام
وفي لسان الشرع
بالملك لذلك النوع

من

٣ الملائكة اجسام
لطيفة تتشكل باشكل
مختلفة شأنهم الخبير
والطاعة والعلم
والقدرة على الاعمال
الشاقة الجن كذلك
الا ان منهم المطيع
والعاصي والشياطين
شأنهم الشر والاعواء
والغالب عليهم
عنصر النار وعلى
الاولين عنصر الهواء

من

اجسام لطيفة هو ائدة بتشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبه منهم المؤمن والكافر
 والطبع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والقوابة بتذكير
 اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية
 عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
 انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين
 عنصر النار وعلى الآخر عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على
 الترتيب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون
 المترجح مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء
 او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحتيار او بان يكون حيوانا فيفارق بان
 الاختيار و ايس لهذه الغلبة خدمعين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع المترجات
 التي تسكن هذا العنصر و لكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت
 الملائكة والجن والشياطين يبحث بدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان
 ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من المترجات الاخر التي يغلب عليها الارضية
 والمائية جلايب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات
 والملائكة كثير افعالها تعاون الانسان على اعمال يحجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء
 والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظه خصوصا المضطرين عن كثير من
 الآفات و اما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناس ويعاونونهم على السحر
 والطلسمات والتبرجات وما يشاكل ذلك (قال ولا يتمتع ان يكتسبوا ٩) اشارة الى
 دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت
 اجساما مترجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات
 والالغاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسميها
 والعقل جازم بطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة الاطيف
 بحيث لا تجوز رؤية المترج يلزم ان لا يروا اصلا وان تمرق ابدانهم ونحل تراكيبيهم
 بدنى سبب واللازم باطل بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم
 ومن يقائهم زمانا طويلا مع هبوب الريح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة
 وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة
 تقتضى اشكالا مخصوصة كما في سائر المترجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة
 وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر
 لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة
 والارادة تركيبهم وتبديل اشكالهم واما على القول بالاجباب فلجواز ان يكون فيهم

٩ احيانا جلايب من
 اجسام كثيفة فبراهم
 الانسان او يكون
 فيهم من العنصر
 الكشيف ما يقتضى
 الظهور لبعض
 الابصار وفي بعض
 الاحوال وان يكون
 في امرجتهم وصورهم
 النوعية ما يقتضى
 حفظ التركيب عن
 الانحلال والتشكل
 بالاشكال واما على
 القول بالقادر المختار
 فلا اشكال متى

من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهر واحياناً في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا ان تكون نفوسهم او امرجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها وياوون الي اما كن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم ما يحكي عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي الحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاشكال والاشباح المعلقة والاشباح المجردة وعلية بنوا امر المعاد الجسماني والمنامات وكثيرا من الادراكات و خوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحجوا بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا امر تسمية في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متى

من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهر واحياناً في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا ان تكون نفوسهم او امرجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها وياوون الي اما كن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلايم ما يحكي عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي الحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاشكال والاشباح المعلقة والاشباح المجردة وعلية بنوا امر المعاد الجسماني والمنامات وكثيرا من الادراكات و خوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحجوا بان ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها ذوات مقادير ولا امر تسمية في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة متى

(ذلك)

وفيه فصول الفصل الاول في الذات وفيه مباحث البحث الاول في ابيانه وفيه طريقان للمتكلمين والحكام
صلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثه من محدث قديم لاستحالة الدور او التسلسل
قد تبوه الاستغناء عن بطلان ٥٧ الترجيح بلا مرجح فيقال لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا للدور

وانتسلسل او عن
بطلان الدور
وانتسلسل فيذكر
وجوه الاول لولم
يكن في الموجودات
واجب لزم وجود
الممكن من ذاته و
فساده بين الثاني مجموع
الممكنات اعني المأخوذ
بمبحث لا يخرج عنها
واحد لا بد لها
لامكانها من مستقل
بالفاعلية وهو لا يجوز
ان يكون نفسها ولا
كل جزء منها وهو ظ
ولا بعض الاجزاء
لانه كونه علة لنفسه
والله ولانه يقتصر
الى بعض آخر فلا
يستقل ولان كل جزء
فرض فعلته اولى
فتهين كونه خارجا
وهو الواجب تعالى
الثالث لا بد لمجموع
الممكنات من علة لها
يجب وجوده ويمتنع
عدمه ولا شيء من
آحاد الجملة كذلك

ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم
من يصحح بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدما
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار
ولا مرتبة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت
الدسوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء
والمتكلمين (قال المقصد الخامس في الالهيات ٧) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى
وتزيينها وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة
فصول يشتمل الاول منها على تقدير الأدلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته
هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده
ويقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل
حادث في الضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى
قديم لا يقتصر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطرفين مبني على امتناع
وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم
يقولوا يقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يزد عليهم ما جوزه
الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاضواع الفلكية اما اولها
مرفي مسألة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعلولات دون العال الموجودة
التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال
على وجود الواجب بمبحث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال
لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يقتصر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي
الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالجاز ان يكون
المستغنى عن الغير يوجد تارة وعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود
والعدم لذاته ولا غيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بمبحث لا يقتصر
الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لولم يكن في الموجودات واجب لكانت
بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن

لكل واحد منها محتاج الى (٨) آخر كلا وجوب (نبي) بالنظر اليه الرابع مبدءا لحوادث بالاستقلال لولم يكن
اجبا او مشتقلا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والافان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وان
يمكن لزم الترجيح بلا مرجح وفي استغناء هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لالى نهاية وهو معنى التسلسل وان اردت مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احدا دلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحدها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والى لازم توارد العال المستقلة على معلول واحدمع لزوم كون الشيء علة لنفسه والعله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولافلانه يلزم كونه علة لنفسه وعلله على مأمرا واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا اوقل احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطالان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقرير او اعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن مالم يجب وجوده لم يوجد على مأمرا والعله التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جعلتها لان كل بعض يفرض فله علة يفترق هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضها منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع و يتمتع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارن له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لولم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلان تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجعا بالمرجع وفيه

نظر اما اولافلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم
الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلانسلم على تقدير الامتناع لزوم التراجع
بلامرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع مათوهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه
واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الازام لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب
وكذا في العلة التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث
(قال المبحث الثاني ٢) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير الى
وجوه اقتناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بنزاهة
البحرود في اثبات ماهو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لايشك احد في وجود
عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية وفي اختلاف صفاتها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها
لمكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فبأني اربعة طرق هي الشائعة
في اثبات الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
ما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
وقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لآيات لعلهم
يذكرون والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وقوله تعالى سنبههم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
وقوله تعالى الم تخلقكم من ماء مهين وقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
والاختلاف السنكرو والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى
من الافلاك والكواكب وحركانها ووضعاها واحوال المتعلقة بها وبالعلم الاسفل
من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن
والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما ودع بدنه بما يشهده علم التشريح وروحه
ما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث
ضروري يشهده الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصح لا يكون
القادرا حكما فان قيل سلنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر ارواحيا
من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم
بالحس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الاغنيا مطلقا بفتقر اليه كل شيء ولا بفتقر
عنه الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقتناع والاستكثار منها
كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضى الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا
الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقا فخالفه اولي بان يكون قادرا
حكما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية الظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون

شاع فيما بينهم
الاستدلال بذواتها
وصفاتها لامكانها
او حدوثها على
وجود صانع قديم
قادر حكيم وكثر
في كلام الله تعالى
الارشاد الى ذلك لانه
انفع للجمهور وواقع
في النفوس لما في دقة
الادلة الحكمية من
فتح باب الشبهات
ولم يعبا باحتمال ان
يكون ذلك الصانع
غير الواجب تعالى
اما الشهادة بالحس
بانه لا يكون الاغنيا
مطلقا وهو المعنى
بالواجب فيكون من
الاقتناع التي قلما
يخلو استكثارها
عن التأدي الى اليقين
واما الانساق بالذهن
الى انه لو كان مخلوقا
فخالفه اولي بهذه
الصفات فلا يذهب
ذلك الى غير النهاية
واما لان المقصود
الرد على من لا يقرب
لهذا العالم بوجوده
الخلق والامر ومنه
المبدأ واليه المنتهى
وقد اشير الى اعتراف
الاصحك به عند

نظرا رتبها على انه مع ثبوته بالبرهان والاقتناع من المشهورات جريا على ماهو اللائق بالمطالب العالية من

المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخاوف المذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى ام من يحب المضطر اذا دعا وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك نبيهها على انه مع ثبوتها بالادلة القطعية والوجوه الاقتناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم بما يحسب الفطرة او يحسب التهدي اليه واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لتدل على اللطيف الخبير وخافت الملاحظة في وجود الصانع ليعنى انه لا صانع للعالم ولا يعنى انه ليس بوجود ولا بعدم بل واسطة بل يعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦)

الحق ان الواجب تعالى بخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلتا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنا في للوجوب الذاتي نعم يشترك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مفهوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لتفيد الا اشتراك في مفهوم الذات وصدقته على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما تماثلها بحال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحال خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركيب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود

ذات الواجب
تخالف ذوات الممكنات
والالكان امتياز
بخصوصيته وحينئذ
فالوجوب امالذات
فيلزم وجوب الممكنات
او مع الخصوصية
فيلزم امكان الواجب
لتركبه وقيل بل
تماثلها وتمتاز
بالوجوب والحياة
وكمال العلم والقدرة
او بالالهية الموجبة
للاربعة بمثل ما مر
من ادلة اشتراك الوجود
ورد بانها انما تفيد
اتحاد مفهوم الذات
الصادق على الذوات
لانماثل الذوات لان
وقوعه عليها وقوع
لازم لاذاتي كما مر
في الوجود من
٣ لما كان الواجب
ما يمتنع عدمه لم يحجج
بعد اثباته الى اثبات
كونه زائلا ابديا
والتكلمون لما
اقتصروا ببيانهم
على اثبات صانع
العالم افتقروا الى
اثبات ذلك فالازلية
لبطلان التسلسل ولما

يسمى من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع العدم من (لذاته)

الاول في التوحيد
الواجب لاكثره فيه
اجزاء لان المركب ممكن
ولا افراد الوجوه
الاول للوجود واجبان
والوجوب نفس
الماهية والامكان ممكنا
يعمل اما بها فيقدم
على نفسه ضرورة
تقدم العلة بالوجوب
واما بغيرها فلا يكون
ذاتيا لكان تمايزهما
بتعين وهو ثبوت
فيتركب الواجب
الثاني لو تعدد الواجب
فالتعين الذي به الامتياز
اما نفس الماهية
الواجبية او بها
او بلازمها فلا تعدد
او بمنفصل فلا وجوب
الثالث لو تعدد
فالوجوب والتعين
ان جاز انفكاكهما
لزم الوجوب بالتعين
وهو محال او التعين
بلا وجوب وهو امكان
وان لم يجز كان
الوجوب بالتعين
فيدور او بالعكس
او كلاهما بالذات فلا
تعددا او بمنفصل
فلا وجوب متن

لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابداء وبعض المتكلمين
لما اقتصر وافي البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فينبوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث
وبسائل وبناسنقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير
واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق اليجاب
لان الصادر بطريق الاحتيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني
في التزيهات ٨) اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه
بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود
واجبين واكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل
يحتاج الى غير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافية في وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب
وسبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولي بالامكان وبانه اما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتم منها
حقيقة واحدة كالخبر الموضوع يجب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنية
بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين بما به
الاشترك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الواجب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشترك في العارض مع الامتياز بخصوصية
لاوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لهما كان
ممكنا معللها اذ لو عمل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا عمل بها يلزم تقدمه على نفسه لان
العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الواجب نفس الماهية كان
الاشترك فيه اشتركا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز
ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بهما من
الصفات وهو بنافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية
لو بامر منفصل فيلزم الاحتياج المتناهي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا
مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعيينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو ضرورة وحينئذ اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما يلزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو

لو وجد الهان فوق وقوع المقدور الذي قصده امان يكون بهما ٦٢٥ فينتفى الاستقلال او بكل منهما فيلزم

مقدور بين قادرين
او باحدهما فيلزم
الترجيح بالمرجح لان
نسبة المقدورات
اليهما على السواء لان
القادرية بالذات
والمقدورية بالامكان
الخامس اذا اراد
احدهما امر افان
لم يتمكن الاخر من ارادة
ضده فعاجز اذا لما منع
سوى تعلق قدرة
الاول وان يتمكن لزوم
من فرض وقوعهما
اما وقوع الضدين
وهو محال او لا
وقوعهما وهو محجز
لهما مع الاستحالة في
مثل حركة جسم
وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو
ترجح بالمرجح مع
محجز من لم يقع مراده
السادس ان اتفقا على
كل مقدور لزوم التوارد
والافتقار السابع
ما به التمايز ان كان من
اوازم الالهية فباطل
والا فيمكن ارتفاعه
فتزفع الاثنية الثامن
لادليل على الثاني فيجب
نفيه والازم جهالات

التاسع لو تعدد لم يتناه اذا اولوية تعدد العاشر الايدل السابعة من الاجماع والنصوص القطعية ٣ (منهما)

منهما عالم بوجوده المصالح والمفاسد فإذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع ارادة
 الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوتت في
 الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا وجد المقدور
 فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية
 قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كالا للقدرة بخلاف عدم
 القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجز الغير اياه وهذا
 البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا
 فان اريد بالفساد عدم التكون فتقر به انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان
 تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول
 فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مروا ان اريد بالفساد والخروج
 عما هما عليه من النظام فتقر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب
 وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا
 الاتيمام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويحتمل الانظام الذي به بقاء
 الانواع وترتب الآثار الوجه السادس او وجد الهان فان اتفقا على إيجاد كل مقدور
 لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح
 بالمرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فبايه التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية
 ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فتترفع الاثنية فيلزم جواز
 وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه
 والالزام جهالات لا تخصي مثل كون كل موجود ينصره اليوم غير الذي كان بالامس
 ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل حينئذ اجيب بان المراد ان مالا
 دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان
 مالا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال
 وان لم يكن في الازل بخلاف الشرك فانه لو كان عليه دليل فاما ازل وهو بطلانه
 لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا
 آتيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون
 عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد والالزام باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل
 ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه لوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام
 وصدقه بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدة فيجوز التمسك بالادلة السمعية
 كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشركه وكالتصوص القطعية من
 كتاب الله تعالى على ذلك وما قبل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد
 وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة

٣ وفي بعض ما سبق
 ضعف لا يخفى

والرسالة ليس بشئ لان غاية استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها فضلا
 عن التوقف ومنشأ الفاظ عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣)
 حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام
 في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من
 من الخواص ونعني التقديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير
 فهو نفس الالهية ووجوب الوجود فتحتمل انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات
 ومع ذلك لا يحمل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون
 غيرها من الاعراض والاجسام نعم تقوى بعضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو
 الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
 خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وابتعادها للنفس وبعض
 الاجسام وتقوى بعضهم تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فيرجع التوحيد عندهم الى
 وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد التقديم واهل السنة
 في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم
 واما المشركون فتنهم الشوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو
 مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور
 هو اهر من واختلفوا في ان اهر من قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ
 الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشررا وهو محال والجواب منع الزوم ان
 ار يد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان ار يد
 خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره
 فبين غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز
 وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية
 كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذرته واقداره وتمكينه من الاغواء فاعل نفس خلق
 الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شررا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة
 الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة
 في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعا للعباد عند الله تعالى مقررة باهم
 اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام
 رحمه الله فلهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعنى
 باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فنو
 كلامنها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للصلوات القوية الآثار
 لا توجد الاحيانا من ازمة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلبا لمطلوب خاص
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن

٣ (خاتمة) لم يحل
 بالتوحيد القول بقدم
 الصفات وابتعاد
 الحيوان لافعاله وان
 قبح لفظ الخلق
 وافصح منه تقوى
 امر الشرور والقبائح
 الى الشيطان واما
 القول بقدم العقول
 وابتعادها للنفس
 والاجسام وقدم
 الافلاك وتدبيرها
 لعالم العناصر فخطب
 هائل والمشركون
 وفاقاهم الشوية
 القائلون بمبدأين نور
 وظلمة والمجوس
 القائلون بتقوى بعض
 الشرور حتى الاجسام
 الخبيثة الى اهر من
 وان اجعل متولدا
 من يزدان وعبدة
 الاصنام لتأويلات
 توهمها والقائلون
 بالولد سبحانه الله عما
 يشركون متى

ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فانخذوا صوراً وبالعوا في تحسبها ووزينها وعبدوها
 لذلك الخامس انه لمعات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى انخذوا امتثالاً على صورته
 وعظموه تشفعا الى الله تعالى ونوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزير ابن الله لما
 احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون
 بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن
 والجواب انه ان صح النقل من غير محريف فمضى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع
 ومعنى النبوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كإن السبيل او قصد التشريف
 والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد
 الى ابي وايبكم والهي والهكم وبالجملة فمضى الشركة في الالهية ثابت عقلا
 وشرا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا بالعبادة الهيا واحدا لا اله
 الا هو سبحانه عما يشركون (قال المبحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل
 جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهولي والصورة
 والجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء
 من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل بقومه اذ لا معنى له
 سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر متمكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت
 كانت لاقى موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس
 في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
 من المحوى او الفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهي مأخذ الاشارة ومقصد
 الحركة فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك ولينكلمين خصوصا
 قدما منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان
 الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد
 جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض
 لان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان
 يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهر اي محكم الاصل جيد الصنعة
 وهذا الامر عارض اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض
 عجاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي
 الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متغير بالضرورة
 والواجب ليس كذلك لما سياتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع
 صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف
 بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمنع خلوا الجسم
 فنهما واما ان يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان

محتاج الى جزئه
 والعرض الى محله
 والجوهر وجوده
 زائد على ماهيته
 والمكان والجهة من
 خواص الجسم و
 المتكلمون لان الجوهر
 ينبغي لغة عما هو اصل
 الشيء والعرض عما
 يتمتع بقاؤه وان دار
 مع القائم بنفسه والقائم
 بغيره والجسم حادث
 لما سبق ومتغير
 بالضرورة ومتصف
 ببعض الامتداد
 والاشكال لمخصص
 فمحتاج ولو كان
 الواجب متغير الزم
 قدم الحادث اعني
 الجبر وزم امكان
 الواجب ووجوب
 المكان لان المتغير
 محتاج الى الجبر دون
 العكس ولكن اما في
 كل حيز فيخالط
 ما لا ينبغي مع لزوم
 التساؤل واما في
 البعض بمخصص فمحتاج
 اولا فيلزم الترجيح
 بلا مرجح
 متن

ذلك لمخصص و يلزم الترجيح بلا مرجح ان كان للمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متاهيا للممر في تناهي الابعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او للمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في انصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته و اضدادها صفات نقص يتزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نقي الخبز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب مخيرا لزم قدم الخبز ضرورة امتناع المخير بدون الخبز واللازم باطل للممر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكن المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاول فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا الممكن ومبنى الوجهين على ان الخبز موجود لامتوهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المثيرات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقا ذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج واللازم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم مجرى الموجود بخلاف للعرف واللغة ولما اشهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلم يذنب الشارع واما عقلا فلا يهاجمه لماعليه الجسم من كونه جسما بالمعنى المشهور ولماعليه التصاري من انه جوهر و احداثه افا نيم على ماسيحي واما القائلون بحقيقة الجسمية والخبز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشربها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب يتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتمين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما مخير او حال في المخير وبتمين كونه مخيرا للممر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه واما ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون مخيرا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء وتقيضة او المساوى لتقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسما في او ليس بجسم ولا جسما في وكذا باقي التقسيمات

٤ ففهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا واحتباطا ومنهم الجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرء او شيخ اشعث او سيكة بيضاء يتلاو المشبهة القائلون بانه في جهة العلو و فوق العرش مما ساه او محاذيا بعد متاه او غير متاه متمسكين بان كل موجود جسم او جسماني او مخير او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل وداخل العالم او خارجة و بظواهر النصوص المشهورة بالجهة والجسمية والجواب ظاهر من

(المذكورة)

المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة لوهوم ودعوى
 للضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهيات كثيرا ما تشبه بالاوليات
 واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك (وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (الرحمن على
 العرش استوى) اليه يصعد الكلم الطيب (ويحيى وجه ربك) يد الله فوق ايديهم
 (ولتضع على عيني) لما خلقت بيدي (والسموات مطويات بيمينه) باحسرتا على ما فرطت
 في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء ابن الله فاشارت الى السماء
 فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا
 الحديث (ان الله خلق آدم على صورته (ان الجبار يضع قدمه في النار) انه يضحك الى
 اوليائه حتى تبدو نواجذه (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها
 وبفروض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم
 الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأول تأويلات مناسبة
 موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الاحاديث
 سلو كالطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراحمون في العلم فان قيل
 اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فبال الكتب السماوية والاحاديث النبوية
 مشعرة في مواضع لا تصحى بدوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصرح بنفي ذلك
 ونحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحده وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد
 وحشر الاجساد في صفة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التأكيد
 والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند
 الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه
 عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب
 الى صلاحهم والالباق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع
 في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث
 ونوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة
 الداء اذ منها توقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار (قال تنبيه
 لما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بحسب ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة
 بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم
 والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض
 منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى
 محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فيتجهج بها
 واعترض بانه ان ار بدان الحسالة التي نسيها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم

تنبيه فلا يتصف
 بشيء من الكيفيات
 والكيفيات من الطول
 والعرض والصورة
 واللون والطعم
 والرائحة والفرح
 والغم والغضب
 واللذة والالم وقول
 الحكماء باللذة العقلية
 لما انه يدرك كالاتها
 فيتجهج بها انما يتم لو
 لو ثبت ان ادراك
 الملايم في الغايب لذة
 او ملزوم لها كما في
 الشاهد

فان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فر بما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيها على السواء ولا تساوي بين شئيته وشئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشتغ من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وماروي ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او انه لا يعلم غيره فان لفظة ما قد تقع سو الاصل الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق الخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الانبياء ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يقتدر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير بنا في الواجب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فامام وجوب ذلك وحينئذ يقتدر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يقتدر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا وامام جوازه وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغنى عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جيبا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لانسلم ان الحال في الشيء تكون محتاجا اليه كالجسم المعين محل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغنى بالذات كذلك والاى وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون

٦ في انه لا يتحد بغيره لما سبق ولا امتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل لزم امكانه والامتناع لحلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير اولا فيجب نفسه وبان ما انفق العقل عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما وقع للقطع بعدم حلوله في اصغرها من

كل من الغنى والاحتياج عرضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتناع خلوه ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لاينا في عروض الاحتياج فلاينا في الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باقتناع العقلاء وهو حصول العرض في الميزن تبعا لحصول الجوهر واما صفات البارى عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا يكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فلما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام مماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوه في احقر الاجسام واذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوه في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعني كقائمة الدلالة على امتناع الحلول والامتناع على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تنهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الامتداد والمخالفون منهم نصارى ومنهم ممنون الالاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيات المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آياتنا روحا قدسا ويعنون بالجواهر القائم بنفسه والاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم انحدت بحسد المسيح وندرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالمزج بالماء عند المملكية و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية و بطريق الانقلاب لهما ودمابحث صار الاله هو المسيح عند يعقوبية ومنهم من قال ظهر الالهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفت الى غير ذلك من الهذيان واما الممنون الى الاسلام فذهب بعضهم غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرائيل في صورة دحية الكلبي و بعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي ولا بعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاهنين واولى الناس

٧ او الامتناع محكي
 عن النصارى في حق
 عيسى عليه السلام
 وعن بعض الغلاة في
 حق ائمتهم وعن
 بعض المتصوفة في
 حق كلتهم واما ما
 يدعى بعضهم من
 ارتفاع الكثرة عند
 الفناء في التوحيد او
 انه لا كثرة في الوجود
 اصلا فبحث آخر
 متن

٢ في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافاً ٧٠ للكرامية واما الاتصاف بماه تعلقات

بذلك على رضى الله عنه واولاده المتخصصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امن في السلوك وخاص معظم لجنة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالتار في البحر بحيث لا تمايز او تخبذه بحيث لا اثنية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي و يظهر من الغرايب والمجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين غنى عن البيان وههنا مذهب آخر ان يوهمان بالحلول والاتحاد وليس احد في شئ الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الا لاهي ان العبد لا يزال يتقرب الى التواقل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالقال ونحن على ساحل التمني نفترق من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثره فبداصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعيينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخاطبة ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا دخول ههنا والاتحاد لعدم الاثنية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضل الله فخاله من هاد (قال المبحث الرابع ٢) الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمر والمولود وبالصفات الحقيقية المقبرة المتعلقة ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجاز وكذا بالاحوال المحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابن الحسين البصرى على ما سيحكي تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه اما الاشاعة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاقلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته امره بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقواهم بمحدث الربدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابن الحسين البصرى واما الفلاسفة فلقواهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقلبية ثم المعية ثم البعدية

صادقة او بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكهم والاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة ذلا عبرة بالعدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة او يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه الاول الاجماع على ان ما يصلح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والام يتصف به الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بصدده والحادث زواله

و بقايلته الحادث لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الجواهر كالات متلاحقة مشروطا ٦ (وهم)

وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ماهو
 المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون وارده في محل النزاع
 وقد تمسك بان المصحح اقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيم القديم والحادث
 وامام قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عديم لا يصلح جزأ للوُز وجوابه
 منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة
 الحادثة على ان يكونا امرين مختلفين مشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم بجوز ان يكون
 القديم شرطا والحادث مانعا اخرج المانعون بوجوده الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
 لجاز التخصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
 الكمال كان اخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قيل حدوده
 وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف
 هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعتراض باننا لا نسلم ان اخلو عن صفة الكمال نقص
 وانما تكون لو لم يكن حال اخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحادث هذا
 الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون
 حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حرركات الافلاك
 فاخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل الاستمرار كالات غير متناهية
 فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورة والسند مدفوع بانه اذا
 كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب
 على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا
 عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند
 الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعتراض بانه ان اريد بالتغير
 مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية
 وتأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
 بطريق الاختيار او بطريق الإيجاب بان يقتضى صفة كالية متلاحقة الافراد
 مشروطا ابتداء كل بانتهاء الآخر كحرركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث
 لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول
 والازلي مالا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
 لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضى جواز وجود
 ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة
 الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
 الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم
 جواز ازالة الحادث ولا خفا في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد

ابتداء الكل بانقضاء
 الآخر وفيه نظر
 والثاني بان التغير بمعنى
 تبدل في الصفات من
 غير تأثر عن الغير
 نفس المتنازع والثالث
 بان اللازم ازالة
 الجواز والمحال جواز
 الازلية والرابع يمنع
 مقدمات الملازمة

من

في الازل لازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية
 الآله لاييجاد العالم متصفة في الازل بخلاف قابليته لاييجاد العالم في الازل اي يمكن في
 الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل و مبنى الكلام على ان يعتبر الحادث
 بشرط الحدوث و الا فلاخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه
 بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة
 الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يتخلو عنه وعن
 ضده و ضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر
 ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يتخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر
 من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال
 وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
 لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يتخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما يتنافيه وجوديا
 كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده و يستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضدا
 الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلنا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث
 قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير
 مسبوق بالوجود او مسبقا به فهو قديم و امتناع زوال القديم انما هو في الموجود
 لظهور زوال عدم الازلي لكل حادث و اما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلية معناه
 امكان الاتصاف ولو سلم قازليتها انما تقتضى ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز
 ازليته يلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣)
 لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجرد ليس في جهة
 وحين لا يقتضى ثبوت صفات له و كذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم
 والاول والاخر والقباض والباسط والحافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاق
 في الصفات النبوية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية
 زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير
 والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على
 انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تميزهم عن
 القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال
 هو قديم بصفاته وآروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه
 او معه او مجاورة له او حالة فيه لا يهائم التعابر و اطبقوا على انها لا توصف بكونها
 اعراضا وحالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري
 مجراهم من اهل البدع والاهواء و سمو القائلين بها بالصفائية ثم اختلفت عباراتهم
 فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته

٣ وقيد بمباحث المبحث
 الاول صفاته زائدة
 على الذات فهو عالم
 له علم قادر له قدرة حى
 له حيوة الى غير ذلك
 اخلافا للفلاسفة
 والمعتزلة من

لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم وعله العالمية اعنى كونه عالما هو العلم وهذا لا يخلف شاهدا وغائبا
لا ف ما ليس من الوجوه التي توجب ٧٣ ٥ كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يعقل

من العالم الامن له العلم
ومن المعلوم الاما
تعلق به العلم
فبالضرورة اذا كان
عالما وكان له معلوم كان
له علم فان قيل علمه ذاته
قلنا فلا يفيد حمله
على الذات ولا تميز
الصفات ولا يفترق
الى الاثبات ويكون
العلم مثلا واجبا معبودا
صانعا للعالم موصوفا
بالكمالات فان قيل
يكفى تغاير المفهوم
كما في سائر المحمولات
قلنا ليس الكلام في
مثل العالم والقادر
والحي بل في العلم
والقدرة والحيوية
فان قيل ذاته من حيث
التعلق بالمعلومات عالم
بل علمه بالمقدورات
قادر بل قدرة كالواحد
نصف الاثنين وثلاث
الثلاثة وهكذا مع ان
الموجود واحد لا غير
قلنا معلوم قطعا ان
الذات لا تكون علما
وقدرة بل عالما وقادرا
وبقي الكلام في المعنى

وقيل لانفسه ولا لعل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل
التزاع ربما يعيل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث
عن محل الخلاف فن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
فهناك امور نشأه الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية
وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور
اربعه او كلاهما يكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلان ثبت الامر من الذات والنسبة
للسمية بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه لا قطع بان المفهوم من
هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه في هذه
النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد
صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر
اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدوران وجود الامور الاضافية مشروط
بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله
التوقف على كونه عالما قادرا (قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار
الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع لا قطع بانه
لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا انشاهد الفاعل الا كذلك
والجوامع اربعة العلة والشروط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم
معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوية او تقررت حقيقة في محقق
لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على
الحادث يزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم عالما معلل فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة
والحيوية وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد
عند شرايطه ويكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع
الامر من نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعمل في الشاهد لجوازها فلا تعمل في الغائب
لوجوبها وان من شرط القياس ان تماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه
الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول والاشمول وغير ذلك
وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غاية انه
لا يعمل الا بالواجب والجارز يعمل بالجارز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما
يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما من حيث كونه

هو مأخذ الاشتقاق (١٠) ولا يفيدك تسميته بالتعلق (١١) للقطع بانه من الصفات الحقيقية
الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله يعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله

عرضا او حادثا ونحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل علم فيه علم اذ لا يعقل
 من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له
 معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فان قيل قلنا ان له علما لكن لم لا يجوز
 ان يكون علمه نفس ذاته لازيدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات
 احدها ان لا يكون حل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قوتنا الانسان بشعر
 والذات ذات والعالم علم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي
 الحيوة وكذا البواقي من غير تمايزا صلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا
 العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
 القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سمعيا بصيرا
 من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون
 العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صائغا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سمعيا
 بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكبيبي بان من زعم ان
 علم الله بعبده فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من
 الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى
 وهذا النزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حل
 مثل النكاح والضحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وراعي يحتاج الى البيان
 مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق
 قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحى ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطأة
 بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس
 الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات
 مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت
 متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما
 ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم
 ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الجمل ان الذات متعلق بالمعلومات
 وبالمقدورات مثلا ولاخفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات
 بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد
 نصف للثلاثين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد
 لا غير والجمل مفيد والتصفية متميزة عن الثلثة قلنا كون الذات نفس التعلق الذي
 هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس التصفية والثلثية
 وانما هو عالم وقادر فينبغي الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد
 ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولا يفيدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس

٢ الاول ان الكل
 مستند اليه سيما صفاته
 فيلزم كونه قابلا وفاعلا
 ورد يمنع بطلانه الثاني
 انها صفات كمال
 فيستلزم استكمالها بالغير
 ورد بانها ليست غيره
 ولو سلم فاستحالة الا
 استكمال بمعنى ثوب
 صفة الكمال له نفس
 المتنازع الثالث ان
 عالمية مثلا واجبة
 والواجب لا يعمل
 ورد بعد تسليم كون
 العالمية غير العلم
 بان الواجب بمعنى
 ما يتمتع خلق الذات
 عنه لا نسلم استحالة
 تعليله بصفة ناشئة عن
 الذات الرابع ان القول
 بتعدد القدماء كفر
 بالاجماع ورد بانه لا تغاير
 ههنا فلا تعدد ولو سلم
 فليس كل اولى قديما بل
 اذا كان قائما بنفسه
 ولو سلم فالكفر اجحافا
 تعدد القدماء بمعنى عدم
 المسبوقية بالغير ولو
 سلم ففي الذوات
 خاصة كإلزام النصارى
 متى

من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من
 المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات
 فثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية
 انما تحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق
 الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بهما يكون احد التعلقين علما والاخر
 قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حتى
 قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسما للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسما
 مشتقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن
 من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني لو اوجب كيف
 والخلو عنها نقص وذهاب اي انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يتمتع ان تكون
 نفس الذات لا تمتنع قيا معها بانفسها ولما سبق من المحالات فمعين كونها معاني وراء
 الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا
 رأس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث
 للتخصص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يمتثل التأويل كقوله تعالى انزله
 بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي متسا لعله بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا
 لعلم يلزم كون العلم ميزا لا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى
 ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك المخالف بوجوه ٢) للقالين بنفي
 الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلا سفة وبعضها على قواعد
 الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطرفين دفعا
 لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتمك به لعدم خفاؤه على الناظر في المقدمات
 الاول وهو للفلا سفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها
 فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض
 العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات
 الواجب اي مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار
 يلزم كونها حادثه وكون القدرة مثلا مسبوبة بقدرة اخرى وما ثبت من كون
 الواجب مختارا اموجبا انما هو في غير صفاته واما امتداد الصفات عند من ينسبها فليس
 الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
 ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد
 جدائم صفاته على تقدير نحتها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثره لا تمتنع
 افتقار الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل
 لما مر واجب بالمنع كما مر وقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة

اليه وكأنه الزامى والا فأكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة
 منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني للصفة
 الزائدة ان لم تكن كما لا يجب نفيها عنه لتزهد عن النقصان وان كانت يلزم استملاكه
 بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب باننا لانسلم ان ما لا يكون
 كما لا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لاهو ولا غيره ولو
 سلم فلانسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دأمة بدوامه بل
 ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عاليته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة
 افتقاره الى فاعل بجملة عالما وكذا البواتق والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى
 العلة هو الجواز ليرجع جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعمل بالعلم بل يكون هو عالم
 بالذات بخلاف عاليتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امر اوريا العلم
 معللا به كما هو رأى منبئ الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود
 لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة
 بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط رابع وهو العمدة الوثني
 لصفات من المليون انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه
 في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد
 والاحتيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة
 فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجتماع المسلمين وقد كفرت الصارى بزيادة قديمين
 فكيف بالاكثر ويجب باننا لانسلم اعتبار الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض
 ليثبت التعدد فان الغير بنهما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فكأن
 او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين
 او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا شمار في هذا التفسير
 بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس
 هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل
 احد بكون الجزء غير الكل الاجعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالانه
 لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغباره فلو كان الواحد غير العشرة
 لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس
 غيره لان الشيء لا يغير نفسه ويجب من هذا ما قال لو كان الغير انهما الاثنين لكان
 الغير اثنا والاثنى ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله
 ان ابضاح معنى الغير بن مما لا يدل عليه قضية عقليه ولا دلالة قاطعة سمعية فلا يقطع
 بطلان قول من قال كل شيئين غير ان نعم لا يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات
 البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يخفى من اطلاق القول بان الصفات

(موجودات)

موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازالة الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلانسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالايجاع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير غير مسبوقه بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلانسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصاري وانهم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزعمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا آله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالآلهة ثلثة فابن هذا من القول بالآله واحده صفات كمال كما نطق بها كتابه (فلو اما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب يمنع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الآله والكاشف عن حقيقته اذبه يعرف بغيره عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآلهة كما لزم النصاري والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الدلة العقلية لا تتم والسببية لا تدل الاعلى انه حتى عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الخبر تبعا لحصوله والخبر على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزامات ٤) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المخبر قيام المعنى بالمعنى وانما المتع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في الخبر والعرض لا يستقل بالخبر فلا يبقيه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريق فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد الحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها

٩ بانه لو اوصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة الالهية وبيان القدم اخص او صاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في الخبر فيلزم تحوير الباري فضعيف جدا متن

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها تصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاءها نفسها ضعيف

ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فإنه لا يكون بقاء لأعراضه لكونها مغايرة له
والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره وبهذا صرح الشيخ الأشعري واعترض عليه
بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات
بقاء للما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست
غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر
بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة
باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به علما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان
بقاء لله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون
كائنا بنفسه وجاز حصول باقين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالآخر فلم يؤد الى
قيام صفة بذاتين بخلاف حصول محررين بحركة واسودين بسواد فان قيل فمعلوم ان
الشيء انما يكون علما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا
قد لازم كون الذات علما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو
قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان الاستحالة هو ان يكون الشيء
علما او قادرا بما هو بقاء له وبقايا بما هو علم او قدرته واللازم هو ان الذات علم او قادر
بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باقيا بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول
فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه فائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون
بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون علما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير
ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار
(قال ولهم في نفى القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا
بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقايان الملازمة
من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بدله
من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك
وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير محبةها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم
ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وايست تلك
المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها لبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق
الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لانسلم انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعمل بعامل مختلفة اذ لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم
واحد وههنا يجوز ان يعمل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلانسلم انه لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من
ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري

٢ انه لو كانت له قدرة
لما تعلقت بخلق
الاجسام لان قدرة
الشاهد ليست كذلك
الاعلة مشتركة هي
كونها قدرة ولانها
اما ان تماثل قدرة
الشاهد او تخالفها
بقدر تخالفها قلنا العمل
العلة اخص والمخالفة
اشد من

انه لو كان عالما بعلم كافي الشاهد (٧٩٦) لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيتم اشتراكهما
 في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه يتعلق الذات
 وفيها يتعلق العلم ولكنها علمه غير متناهية لكونه عالما بما
 لانهاية له ولكن فوقه علم لقوله تعالى
 وفوق كل ذي علم
 الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل
 الاستواء في الصفات ولا يتبع كثرة تعلقات
 الواحد ولو الى غير نهاية ولا تخصيص
 العمومات من ٦ بمعنى تمكنه من
 الفعل والترك وصحتها عنه بحسب
 الدواعي واصلا الباب ان قدم الصانع
 مع حدوث المصنوع لا يتصور الاق القادر
 لامتناع الخلف فاذا ثبت حدوث الكل
 او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر
 والا فلا بد من نفي ان تعاقب حوادث
 لا بداية لها تكون شروطا في صدور
 الحوادث عن الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قدما مختارا تستند اليه الحوادث وفاقا من

لتقدر العباد ليست اشدهن مخالفتها فيما بينها لجواز ان تفرد بخصوصية لا توجد في شيء
 منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نفي العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه
 عالما بالعلم بوجوده الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر
 البطلان وجه الزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما
 على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق
 الذات وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عاليناه وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه
 واحد كما في علمنا فيلزم استواءهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من
 وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل
 لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف التماثلات في الصفات
 كما توجدات على رأى المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير
 متناهية لانه عالم بما لانهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بالمعلوم واحد والا لما صح
 لنا ان نعلم كونه عالما باحد العلوم من مع الذهول عن علمه بالعلوم الآخر ولجاز
 ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض
 يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام
 الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل
 ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد بالمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب
 معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا واستدللا بما مر مرارا
 من ان كل عدد يوجد باقل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير
 متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يتبع تعلق
 العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان
 الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا
 بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يسلم جواز قيام صفة واحدة له
 مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه علم لقوله تعالى
 وفوق كل ذي علم علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على ٤٠٠هـ والمعارضة
 بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثاني في انه قادر ٦) المشهور
 ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يمكن من الفعل والترك اي يصح
 كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا يتنافى لزوم الفعل عنه عند خلوص
 الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه
 الذي يجب عنه الفعل انظر الى نفسه بحيث لا يمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء
 تركه كالشمس في الاشراف والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من
 جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل

من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولاخفاء في انها لايلزم ارتكون كذلك
 في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعلول عليه
 في باب اثبات قادية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم
 انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والايلازم تخلف المعلول عن تمام علته حيث
 وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئاً من الحوادث
 يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث
 بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة
 معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الخضم او حركة سرمدية
 تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة
 وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لانهاية لها بحجته كانت او متعاقبة
 وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول
 حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول
 وكيف يصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه
 الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم
 يزل دورة قبل دورة الى غير اول ووالد قبل ولدو بذرقيل زرع ودجاجة قبل بيضة
 وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كتعميم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا
 يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله ديناراً ولا اعطيك ديناراً الا
 اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا ديناراً بخلاف
 ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده ديناراً ولا اعطيك ديناراً الا اعطيك بعده
 درهما وبالجملة فالحدوث يتاقى نفي الاولية ولا يتاقى نفي الآخريه لا يقال قد يمكن
 تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامر بن المذكور بن كذا ذكر في المواقف
 من انه لو لم يكن قادراً لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او
 تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلاً فهو الامر الاول وان وجد
 فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى
 فلا بد من قديم بوجب حادثاً بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا
 تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث
 الاول لان الكلام في قادية القديم الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى في كل من الاولين
 عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اى في تقرير هذا الاستدلال لو كان
 البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلل
 ثم انه لا يتم الابداء كونا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعنى على
 التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ماسوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة

الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والافاما ان يوجب حادثا بلاوسط فيلزم التخلف
لا فيلزم التسلسل الثاني تأثيره في وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلاوسط او بوسط قديم فيلزم قدم
العالم واما بوسط حادث فتسلسل الحوادث ٨١ في الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولو ازمها

لكونها مشتركة ولا
لعوارض او ذاتيات
او اجسام لها نوع
اختصاص لا متناع
التسلسل وبتعين
القاعل المختار لان
نسبة الموجب الى
الكل على السواء
الرابع لو كان موجودا
العالم موجبا لزم من
ارتفاعه ارتفاعه لان
ارتفاع الملزوم من
لوازم ارتفاع اللازم
لكن ارتفاع الواجب
محال الخامس اختصاص
الكواكب والاقطاب
بمحالها والافلاك
بما كنهها لو لم يكن
يارادة القادر لزم
الترجح لان نسبة
الموجب الى الكل
على السواء السادس
فاعل اعضاء الحيوان
واشكاله ان كانت طبيعة
او مبدأ موجبا لزم
كونه كراة مجردة او
متضامة فتعين القادر
المختار وقد تمك

لانهاية لها بذاته او بين في الحادث الیومی انه لا يستند الى حادث مسبق باخر لالي
نهاية محفوظا بمر كة دائمة وذلك لانه لو لم بين ما ذكر لم تصح الشرطية الرابعة
من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي الحوادث
الى قديم يوجب قديما تستدليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم
التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث
مسبقا باخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم
استحاطته اعني ترتب العلل والمعولات لالي نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر
من التسلسل اعني كون كل حادث مسبقا باخر لالي نهاية ليم به الاستدلال (قال ولنعهد
من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب ير بد ارادة تقريرات للاصحاب
الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب
لزم كونه قادرا مختارا والافاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد
في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبقا باخر لالي نهاية
وقديمن بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلاوسط او بوسط قديم فيلزم
قدم العالم وقد بين حدوده واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره
وتسلسل الحوادث وقديمن بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص
كل بماله من اللون والشكل والطعم والريحه وغير ذلك لا بد ان يكون لخصص لامتناع
التخصص بلا تخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امر اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم
فاما ان تسلسل التخصصات وهو محال او تنتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب
الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجودا العالم وهو الله تعالى موجبا
بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم
حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعالم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع
الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها
لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم التراجع بالمرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء
البيسط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائه على صورها واشكالها

بالادلة السعوية من الاجماع وغيره (ن) (١١)
وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص و بان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون
الا طالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من محال المناقشة ر بما نقيد باجتماعها البقين متى

٩ الأول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسداد باب اثبات الصانع وردت مع الملازمين لجواز ان يكون المرجح تعاق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوره بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجح الممكن بلا مرجح يعني تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق المرجح ٨٢ القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم

واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالنوع لجواز ان يتعاقبا في الازل بيجاده في ما لا يزال او يكون حدوث تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا يد منه وجب اثره لامتناع المتخلف في القادر وورد بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود نسبتها الى العدم وهو لا يصلح مقدور الكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود وورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء فعل العدم الخامس ان المختار

يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد تنسك في اثبات كون الباري قادرا علما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والحجز والتمت سمات نقص يجب تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقشة اما شبه الاول فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السميعة الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا علما فيه تردد وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلا يفتقر على ان ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاني بعض معلو لانه على ما زعم الفلاسفي لكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال ر بما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال (قال تنسك المتخالف بوجوده ٩) الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوره المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمين اي لان سلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كافي اختيار الجايح احد الرغيفين والها رب احد الطرفين ولا يخفى ان هذا اولي مما قال في الموافق افتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولانسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المقتضى الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لانه مرجح القادر احد مقدوره بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني ان تعلق القدرة والارادة

ان كان الفعل اولي به من الترك يلزم الاستكمال بالغبر والافالعبث ورد بانه يكفي في نفي العبث كونه (بيجاد) اولي في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع في الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم جواز استناد الازل الى المختار ورد بانه في الازل يمكن لذاته يمتنع لكونه اثر المختار السابع انه يعلم في الازل وجود الاثر

بإيجاد العالم ان كان ازليا لزم ككون العالم ازليا لامتناع الخلف عن تمام العلة
وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقيهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات
الحادثة والجواب منع الملازمين اما الاول فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل
بإيجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة
لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد
منه في صدور الأثر عنه وجوديا كان او عدما ووجب صدور الأثر عنه بحيث لا يمكن
من الترك لامتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع
جميع ما لا بد منه امتنع صدور الأثر ضرورة امتناع وجود الأثر بدون المؤثر وحاصل
هذا يؤل الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم
الأثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا للمختار
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لافاضله لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف
الوجوب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم
الأصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا عدم نفي محض لا يصلح متعلقا
لقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون عدم
مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده وان لم
يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل العدم وهذا الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او
غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال اخرج الحكماء
بوجوده الاول ما ذكرنا اولولم يذكره غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة
والاختيار ان كان الفعل اولي به من الترك لزم استكمالها بالغير وان لم يكن اولي لزم
كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب اننا لانسلم ان الفعل اذا لم
يكن اولي به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولي في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولي بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على
خلوه عن نفع للفاعل فلان سلم استحالته على الواجب السادس ان البارئ تعالى لو كان
قادرا مختارا لزم انقلاب المتعممكنا او جواز كون الازل اثرا للقادر وكلاهما محال
وجه اللزوم ان اثره ان كان متمعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول
وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى
القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية
لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف

٧ فيجب او عدمه
فيتمتع فلا يكون
مقدور او رد بانه
يعلم وجوده بقدرته
متن

البعض لان المنتضى
للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولا تمايز
قبل الوجود يخصص
البعض والاولى
التمسك بمنزل الله
على كل شئ قدر
مت

استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته وبتنوع مع حدوده فلا يلزم جواز
الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع
ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه
فوجب اولاً وقوعه فيمتنع واللازم الجهل ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لزوال
ممكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه
بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتنافى بالمقدورية بل بحققها (قال خاتمة قدرة الله غير
متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى
انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث
يتمتع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدي كنعيم الجنان
وذلك بتمايز جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المنتضى للقادرية
هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلووا على شمول
قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز
اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد المنتضى والمصحح
لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود
ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق
فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شئ قدير

٦ في الشرور حتى
الاجسام المؤذية
والنظام في خلق
الجهل والكذب
وسائر القبائح وعباد
فيما علم تعالى انه لا يقع
لامتناع وقوعه عنه
واللحنى في مثل مقدور
العبد بكونه عبدا
اوسفها او تواضعا
ورد بعد تسليم
الحصر بانها عوارض
لا تنبع التماثل والجباني
في عينه لان المقدور
بين قادر بن يستلزم
صحة مخلوق بين
خالقين ونحن نتمتع
اللزوم بناء على ان
قدرة العبد غير مؤثرة
وابوالحسن بطلان
اللازم كافي حركة
جوهر ملتصق يكفي
جاذب ودافع معا

(قال وخاف المجوس ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون
بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل
آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح
اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفدان كان طالما
بفتح ذلك واستغنائها عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لان سلم قبح شئ بالنسبة اليه
تعالى كيف وهو انصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا
الى وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون
بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع
لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا تنافي بالمقدورية ومنهم
ابو القاسم اللحنى المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور
العبد حتى لو حرك جوهر الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تماثل الحر كتمان وذلك
لان فعل العبد اما عبث اوسفه اتواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل
التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية اوسفه ليست على ما ينبغي
لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع

(الحصير)

مت

الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة
 طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به
 فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالقدور في نفسه حرركات وسكنات
 وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وايسر من لوازم
 الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهه الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس
 مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه
 بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة
 والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة
 بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي
 والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا
 بهما جميعا لا يبل كل منهما يلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم
 فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد يكتفي انسانين فيجذبه احدهما حال مادفعه الاخر
 فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧)
 مأمور من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء
 تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى
 هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراه ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد
 يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا
 مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب تعالى وانما الخلاف في كيفية الاستناد
 ووجود الوسائط وتفصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب
 وقد يفسر شمول قدرته بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرة
 وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر اياه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقيل ماهم
 وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لخالق سواء
 وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير
 ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير
 وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلوفرنا تعلق الارادتين به معا فوقعه اما
 باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العاليتين المستقلتين على معلول
 واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالابجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع
 وهذا بخلاف حركة الجوهر المتصق يكتفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل
 منهما بالابجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم برده عليه ان قدرة الله تعالى اكل
 فيقع بها واتصمحل قدرة العبد الثالث دليل التامع وهو انه لو وقع شئ بالابجاد الغير ووفرنا
 تعلق قدرة الله تعالى وارادته بصد ذلك الشئ في حال ابجاد الغير ذلك الشئ كحركة

٧ بمعنى ان كل الكل
 بايجاده ابتداء او
 بواسطة فلم يقع من
 في القائلين بالصانع
 نزاع في ذلك بل في
 تفصيله وبمعنى انه
 لا يؤثر اياه سواء اصلا
 فلم يذهب اليه لالبعض
 من المتكلمين تمسكا
 بظواهر النصوص
 وهو الحق وبدليل
 التوارد والتامع وفيهما
 ضعف متن

جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع
 شي منهما لزم عجز الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة
 والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى
 معنى كون قدرته اكل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور
 الخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد
 تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالفت الفلاسفة ٢) القول بانه
 لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري
 مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملبين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان المصادر
 عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعلولات
 مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول والحركات نفوس والحوادث
 بعض هذه المبادئ والصور او القوى بتوسط الحركات والافعال المعدنية صورها
 النوعية والافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات
 وذهب الضابطون والتجيمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث
 والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال
 والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على
 هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا
 او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثرا ما يظهر التحلف بطريق المعجزات
 والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها
 على نهج واحد وهو بنا في ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات
 وانسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى
 الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى
 والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المتجمين والطبيعيين هو مذهب
 الفلاسفة لانه للملم يعرف مذهب الفريقين في مبادئ الافلاك والعناصر واثبات العقول
 والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من
 المسابن فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين
 بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو
 مسئله خلق الاعمال وسيئاتي فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلامعنى لعدهم
 من المخالفين في شمولها فلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة
 في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينا في الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذى يصح
 ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين
 على الآخر بالاضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعها يجب حصول

في الافلاك والعناصر
 وما فيهما من الحوادث
 بل فيما سوى العقل
 الاول وقد سبق
 والصابئية والتجيمون
 في حوادث هذا العالم
 حيث اسندوها الى
 الافلاك والكواكب
 بمالها من الاوضاع
 والحركات الطبيعية
 حيث اسندوها الى
 الامزجة والطبائع
 وغاية متشبثهم
 الدوران والمعتزلة
 في الشرور والقبائح
 والافعال الاختيارية
 للحيوانات وسياتى
 متن

الفاعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لامعنى (قال المبحث الثالث في انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وببده عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة نبي عن معان دقيقة واضرار صحيحة علم قطعاً ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر ولما فيها من الاضراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفتى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذارقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسمويات والى ما يقول به الحكماء من المجرذات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تحرى في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحى به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اربد الانتظام والاحكام من كل وجه يعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا يخلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافية بالشعور والاقاات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه مجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء بحجائب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعو سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتغال الافعال والآثار على لطائف الصنع و بد ابع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتغل بالفرض على نوع من الخلل و جاز ان يكون فوقه ما هو اكل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جاز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرار والتكثر وبانه يكفي في اثبات غرضنا التصور الثاني انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتديير معاشها كما للخل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في كتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان يوجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك

٢ اما عندنا فلانه
صانع للعالم على
انتظامه واحكامه
ولانه قادر مختار لما
مر وما يشاهد من
بعض الحيوانات
لوصح انه فاعلها
لدل على علمها واما
التمسك بالسميات
فدور متن

او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة
والاختيار او كدوا وثيق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليهما سؤالا صعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المنتهية المحكمة ويكون
له العلم والقدرة و دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود و ايجاد العلم والقدرة يكون ايضا
فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله علما لا يتم الا يدين انه قادر مختار اذا ايجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في
اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه علما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
وورد عليه ان التصديق بارسال الرسل و ازال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل علما والظاهر ان هذا مكابرة
نعم يجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال و عند الفلاسفة ٢) ورد
من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اى ليس بحسم ولا جسماني
لسامر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث
المجردات من ان التجرد يستلزم العقل و يانه ان التجرد يستلزم امكان العقولية
لان المجرد يرى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهته و امكان العقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه و هذا
الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة
فتتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه فتوقف امكان الشيء على وجوده
التأخر عنه و هو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان
مصاحبة المعقول و لا معنى لتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل
ما يصح للمجرد و جب ان يكون بالفعل لبراهنه عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك
شان الماديات و لا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات و في انه لو صح ان مصاحبة المجرد
للعقول في الوجود تعقل لها الكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر
المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته
بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجمة عاليتين و هذا القدر و ان
كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه علما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه
بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا و العالم بالمبدأ اعني العلة
عالم بذى المبدأ اعني المعاول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه و العلية و هي لا تعقل
بدون المعاول بل المعاول نفسه و ما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات و اعترض
بان لازم الذات و ان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل

٢ لانه مجرد و كل
مجرد عالم و لانه عالم
بذاته و هو مبدأ لكل
و العلم بالمبدأ مستلزم
للعلم بذى المبدأ متن

الذات تعقله كتمامى الزوايا الثلاث للثلاث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشيء بماله فى نفسه ولاشك ان علم البارى بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته ٧) القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وايما كان ينضى انينية وتغاييرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيقى واما الثانى فلان العلم بوجه اكثر فى الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر لقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم بصورة مساوية للمعلوم مرتبة فى العالم او نفس الارتسام ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات وانينهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلوما له ضرورة امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كافى فى علمنا بانفسنا على ما سبق فى بحث العلم ليقال التغاير الاعتبارى انما هو بالعلمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما يرد النقص بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق و احتياج وهو ممنوع بل غاية انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم عن علته والمراد بالنقص ان النفس تعلم ذاته التى هى عالمة لان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس بالانتماع بالمعلوم من غير ارتسام صورة فى الذات فلا كثرة الاقنى التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعى صوراً مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تصورها او تسخضرها فهى صادرة عنك بمشركة مامن غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشركة بغيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصله له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات فى الذات لا يمنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فلا بد من الانينية ولا عبرة لافضائه الى كثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجيب بان تغاير الاعتبار كافى فى علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات وفى القابلية مع الفاعلية متى

واجب من الثاني يمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال حاشية ٢) علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والمنتزعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمما فمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم حاشية العين وما تخفى الصدور يعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان مقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأى الصفاية او بدونها على ما هو رأى الثقة و للعلموية إمكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته ببعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكما لانه لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على مامر مرارا وجه الزوم انه لو كان جائزا لكان حاصله بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجاز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للتغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لاموجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مقابلة العلم بالشيء للعلم بالعلم انتماهي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لانتهايتها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بدائه بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لآخر لها والبرهان انما قام على مالا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اول فلان كل معلوم يجب كونه متمازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي متماز لان التميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول اننا لانم ان كل تمير عن غيره يجب ان يكون متناهيان وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الامتياز له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز كل واحد منها وهو متناه واعتراضه بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون تميرا ولا يفيد تمير كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اى جميع

حاشية علمه لا يتناهى
ومحيط بما لا يتناهى
كالاعداد والاشكال
وبكل موجودا و
معدوم وكله وجزئى
لعلوم النصوص
ولان مقتضى للعالمية
الذات و للعلموية
صحتها من غير
مخصوص لتعالبه عن
ان يفترق في كماله و
خالف بعضهم في
العلم بالعلم لا فضاء الى
صفات غير متناهية
وبعضهم في العلم بما
لا يتناهى لاستحالة
وجودها مع المحذور
السابق وبعضهم
في العلم بالمعدوم لانه
نفي محض لا تغير فيه
والمعلوم تمير و
ضعف الكل ظاهر
متن

على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما اذا علم ان زيدا سيد خُل ثم دخل فانه يتقلب جهلا
ويزول الى علم آخر ورد بان من ٩١ الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة

لا يوجب تغير المضاف

كالقديم يوجد قبل

الحادث ثم معه ثم

بعده فن جعل العلم

اضافة لم يلزمه

تغير الذات ومن

جعله صفة ذات

اضافة لم يلزمه

تغيره فضلا عن

الذات والى هذا

يشير ما قيل ان علم

البارى بان الشيء

سبب وجد نفس علمه

بانه وجد فان من

استمر الى الغد على

ان زيدا يدخل

الدار غدا فهو

يهذا العلم بعينه يعلم

في الغد انه دخل

والعلم لا يتغير بتغيره

كلا لا يتكرر بتكرره بمنزلة

مرآة تكشف بها

الصور وانسان

يتقل الجالس عن

يمينه الى يساره

ولظهور ان هذا لا

يصح يكون العلم تعلقا

بين العالم والمعلوم

رد ابو الحسين على

ما قال به من المعتزلة اولابان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا

جالس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وانما بان متعلقهما مختلفان وشرطهما ٧

الموجودات والمعدومات بالاشياء بعد الجميع يعقل تغيره عنه وقد يجاب بان تغير المعلوم
انما هو عند ملاحظة التغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التغير ولو سلم فيكفي التغير
عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم
تغير ولا شئ من المعلوم يتغير والجواب منع الصغرى اما ان اريد التغير بحسب الخارج
والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز
علمه بتغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات)
المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث
كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته
وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها تعقل بوجه كل لا يلحقه التغير
فان العلم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب
تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم
ان القمر يحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة
يوم كذا ويخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها
او بعدها ليس في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا
وانما التعلق بالازمنة في علمونا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزمانى المتغير لا يلزم
ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان الاثبات باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا
او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من
الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالأجرام الفلكية فانها متشككة وان لم تكن متغيرة
في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة
ومتشككة واما ما ليس بتغير ولا متشكك كذات الواجب وذوات المجرى فلا يستحيل
بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات
ولاشك ان كلا منهما جزئى والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيدا الدار في الغد فان بنى العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل
غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير
العلم الاول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع
لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كل والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات
البارى وصفاته الحقيقية عند من ثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل ويخصيص

ما قال به من المعتزلة اولابان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا

جالس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن عالما بانه دخل وانما بان متعلقهما مختلفان وشرطهما ٧

الحكم ببعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية
ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من
المتغيرات او ان يبنوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل
آخر او ان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه علم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية
اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات
اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد
الحادث ومعها اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان
علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل
الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير
افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي نسبتها المعتزلة والعلم الذي تبينه
الصفائية وهذا بخلاف علم المخلق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من
كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا
اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكرره ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لا ينهاهها بحسب لانهاى المعلومات وبان العلم صفة تجلجى بها المعلومات
بمثلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة
وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمثلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس
عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر
ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما برأه جمهور المعتزلة
فاللهذا رده ابو الحسين البصرى بوجود احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا وجاس مسترا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد
فانه لا يصير علما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول
انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول
فلا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة
الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتغايرين يغاير
المشروط بالآخر وثالثها ان كلام العالين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم
ان زيد اسبق قدم البتة لكون عند قدمه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم
من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العالين متغايران وان التغاير في الاضافة او العالمية

٧ متغايران اذا العلم
بانه وجد مشروط
بوجوده وبانه سيجد
مشروط بعدمه والا
لكان جهلا وثالثا
بانهما قد يفترقان
كما اذا علم ان زيدا
سيقدم وعند قدمه
لم يعلم انه قدم
من

لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تعابر العالين ومنع تغيرهما وقال تعلق
 عالية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة ويدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لسان
 لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي السبت يعلم عدم دخوله
 في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسب وجود
 وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح في الحقايق وكذا عاليتيه بعدم
 العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي
 ولاخفاء فان تعلق عاليتيه لهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت والعالم
 الوجود فيما لا يزال ولو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو
 النسبة الاستقبالية اجيب بالنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سب وجود وهذه النسبة
 بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سب وجود وهو غير التعلق
 الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق اذ لا وابتدا
 لا يظن جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
 فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك وبوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا
 الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال
 فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين
 المتناقضين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقررت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
 (قال والترمذ ٩) يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري الجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث
 بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم ابن صفوان وهشام بن
 الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق واما التصديقات اعني
 الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فاما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات
 الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
 ولا يبقى بعد فواته ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات
 ولا في حدودها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها
 مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات
 الواجب اما ان تكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات
 من غير تغير واما ان لا تكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات
 لانك عن ثبوت تلك الصفة وانتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف
 الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم
 امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان
 ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو
 او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل

٩ والترمذ تغير علمه
 بالجزئيات المتغيرة
 كما ذهب اليه هشام
 من انه عالم في الازل
 بالحقايق والماهيات
 وانما يعلم الاشخاص
 والاحوال بعد
 حدوثها متن

ونقص وبان كل احد من المطيع والعا صي يلجا اليه في كشف الملمات ودفع البليات
 ولولا انه مما لا تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة
 الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلية
 يوجب العلم بالعلول (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق
 على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام
 ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
 ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما او المريد ينظر الى
 الطرف الذي يريد لكن اكثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على
 الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة
 لا بحمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند
 النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام
 الاكل وعند الكبي ارادته لفعاله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من
 المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد
 بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات
 الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا تخصيص
 وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي السمة بالارادة
 وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص
 والترجح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وبنه على مغايرتها
 للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبتته الى
 الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على
 الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق
 العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالاً عن ارادته
 الوقوع حالاً وما يقال ان العلم تابع للوقوع فعنا انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو
 الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان
 مغايرة الحالة التي تسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين
 قدمها وزيادةها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يوردها اشكالات
 الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم
 يحز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت
 على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يقتصر الى مرجح
 ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات
 والجواب انها انما تعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة

٧ في انه مريد اتفقوا
 على ذلك ودل عليه
 كونه فاعلا بالاختيار
 فعندنا بصفة قديمة
 قائمة بذاته على قياس
 سائر الصفات للقطع
 بان تخصيص احد
 طرفي المقدور
 بالوقوع يكون
 لصفة خاصة بمجدها
 من انفسنا ليست
 هي العلم والقدرة
 ونحوهما وتعلقها
 لذاتها فلا يلزم
 تسلسل الارادات
 ووجوب المراد بها
 لا ينافي الاختيار
 وقد مهلا لوجب
 قدمه ولا ينافي
 حدوث تعلقها
 من

شأنها التخصيص والترجيح ولو للساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود
 الممكن بلا موجد وترجمه بلامرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من
 الترتك و ينتفى الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني
 ان الارادة لا تبقى بعد اليجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها
 صفة قد تعلق بالفعل وقد تعلق بالترتك فتخصص بماتعلقت به وترجمه وعند وقوع
 المراد يزول تعلقها الحادث و بهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم
 من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه
 ان يريده الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته و يشكل بايجاد الزمان الا
 ان يجعل امر مقتدرا لانحقق له في الاعيان فان قيل نحن نرد في الاثر الذي هو المراد
 كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود
 والعدم فلان تكون الارادة مر حجة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة
 واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو
 مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد
 اليجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق
 ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استكمالها بالغير اولا فيلزم العيب والجواب ما مر
 في بحث قدرته (قال وحدوثها ٨) يشير الى نفى مذاهب المبطلين فيها
 قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر
 من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب
 لا يكون الا بالاختيار فينوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل
 استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز
 ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم
 من تعاقب حوادث لا بداية لها وقدينا استحالتها ولان تلك الشروط اما صفات
 باري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته
 وكالاته الى الغير ومنها قول اكثر المعتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا يجعل
 وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولي من ان يقال ان
 العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض
 وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالى فكيف حكمه
 الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى
 ويسمونها العناية بالمخلوقات هو مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
 السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق

ومع قيامها بنفسها
 على ماهو رأى
 الجبائية ضروري
 البطلان وقول
 الحكماء ان العلم
 بالنظام الاكل نفى
 لما سمى الارادة وكذا
 قول النجار انها
 كونه غير مكره
 ولا ساء وقول
 الكعبي انها في فعله
 العلم وفي فعل غيره
 الامر وذهب كثير
 من المعتزلة الى انها
 الداعية فقبل في
 الغائب خاصة وقيل
 فيها جميعا ومعنى
 الداعية في الشاهد
 العلم او الاعتقاد
 او الظن بنفع زائد
 في الفعل وفي الغائب
 العلم بذلك واحتجوا
 بان الارادة فعل
 المر يدقظعا والفاصل
 يجب ان يكون له شعور
 بفعله والاشعور
 لنا بالداعى الخاص
 او المرجح على الصارف
 ورد باننا لا نسلم انه
 اختياري وانه لا شعور
 بغير الداعى بل الشعور
 بحاله بعينه ضروري

وعورض بالهطشان او الهارب بان يميل الى احد المائين او الطرفين عند التساوي

ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن القول المجردة بقصد ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العمل العالية لاتعمل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما يسميه الارادة وقد عرفت مرادهم بالحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول التجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساء وقول الكعبي وكثير من المعتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساء ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مراداله ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلا سفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ روي وقت ذون وقت وانه قد ادمر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى ير بدالله بكم اليسر ولا ير بدبكم العسر انما قولنا شئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامة حيث جعلوا المشية صفة واحدة اذ لسة تناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض على قول التجار بانه بوجوب كون الجاد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم والاعتقاد او الظن باستتمال الفعل او الترتك على المصلحة ولما امتنع في حق البارى تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحجوا بان الارادة فعل المريد قطعيا واتفاقا يقال فلان ير بدهذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم و يثاب عليها و يعاقب قال الله تعالى ير بد ثواب الدنيا (والله ير بد الآخرة وقال تعالى منكم من ير بد الدنيا ومنكم من ير بد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لان شعر عند الفعل او الترتك بمجتمع سوى الداعي الخالص او المترجع على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للبريد مجرد استنادها اليه كافي قولنا فلان يقدر على كذا ويجز عن كذا فهذا لا يقتضى كونه اثر صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثره بطريق القصد والاختيار فمنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقبض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى ونسبست ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف

٢ في انه سمي بسمع بصير
شهدت الكتب
الاهية واجمع عليه
الانبياء بل جمهور
العقلاء ودل العلم والقدرة
على الحيوة والحيوة
على صحة السمع
والبصر فينبغي ان
بالفعل ولاخفاء في ان
الخلو عن هذه الصفات
في حق من يصح
اتصافه بها تقصه
وقصور في الكمال
لاقل وباطل ان يتم
الواجب بالنقصان
و بكونه اقل كمالا من
الانسان فهذه
بجملتها تفيد القطع
وان كان في البعض
للجدال مجال و ثبت
على اصل اصحابنا
صفات قديمة هي
الحيوة والسمع
والبصر ولا يلزم
قدم السموع والبصر
لجواز حدوث التعلق
وما يقال انها نفس
اعتدال المزاج
وتأثير الحاسة او
مشروطة بذلك من

او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه
فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شئ رتبنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد
المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبئة عن الداعي او غير منبئة هي
السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر
بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما
في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدون ضرورة واللازم باطل
لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة
فيكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى
على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه
الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب
اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مرادله وان لم يكن مرضيا
ولاممورا به بل منتهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن
وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة
ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريد منها وكذا جميع ما يقع في العالم من
الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لماله من زيادة التعلق بمسألة
خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب
والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولاننا ويلي ان الباري تعالى سمي بسمع بصير وان فقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل
عالم قادر سمي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل سمي بصح كونه سمعا بصيرا وكل
ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراهته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان
وعلى الكل بانها صفات كمال قطعنا وانخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه
بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرر لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم
والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة
لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع
والبصر وغاية تشبههم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان
الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا
ميرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء
بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه
لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكل من لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري
به لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكل منه وهو باطل قطعنا ولا بد

عليه النقص. مثل الماشي والحسن الوجه لان استحالته في حق البارى تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الازهان متفاوتة في القبول والاذعان بما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والاقفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستدحجته الى الادلة السمعية ولاخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يحزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه اولا براه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر فلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسميا واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق اوصفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاتر الحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب اما لان السمع والحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة مقابلة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لانواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم فلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصرات مثلا تارة ببحث يحصل حالة ادراكية تناسب تعلمنا اياه وتارة ببحث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون

٢ الشيخ من ان
الاحساس علم
بالمحسوس وان كان
نوعا آخر من العلم
لا يستلزم ثبوت صفة
اخرى لجواز ان تكون
الانواع المختلفة هي
التعلقات من
٩ وعند الفلاسفة
وبعض المعتزلة حيوته
كونه يعلم ويقدر
وسمعه وابصاره
علمه بالمسموعات
والمبصرات من

(خاتمة) المذهب انه يدرك الرواج والطعوم ﴿٩٩﴾ ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز

العقل كونه شاماً
ذائقاً لاسالكونها
من صفات الاجسام
مع انها لا تنبئ عن
حقيقة الادراك للصحة
قولنا شتمته فلم ادرك
ر يحبه من
٧ عليهم الصلوة
والسلام مع ثبوت
صدقهم بالمحجزات
من غير توقف على
الكلام وقد يستدل
بان ضده في الحى
نقص او قصور في
الكمال على مامرهم
كلامه عندنا صفة
ازلية منافية للسكوت
والآفة بدل عليها
بالعبارة او الكتابة
ايست من جنس
الاصوات والحروف
وخالفنا في ذلك جميع
الفرق ذهاباً الى ان
المعقول من الكلام
هو الحسى دون النفسى
ولم يقبل بقدمه الا
الحنابلة والحشوية
جهلاً منهم او عناداً
اذ لاخفاء في ترتيب
اجزائه وامتناع بقائه
وزعم الكرامية انه
مع حدوثه قائم بذات الله
تعالى وسموه قوله

علم ان كونه سمياً بصيراً غير كونه عالماً وانفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات
(قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف
البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالرواج
والمتمتع بالحرارة والبرودة واللين والحشونة اذ كل ادراك يعقبه ضده هو آفة فادل
على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم
يقدمس البارى تعالى عن كونه شاماً ذائقاً لاساقان هذه الصفات تنبئ عن الاتصالات
تعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقايق الادراكات فلنك تقول شتمت نقاحة
فمادرك ربحها وكذلك البس والذوق (قال المحقق السادس في انه متكلم نوار القول
بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله
تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على
قياس مامر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم بمن يصح اتصافه بالكلام اعني
الحى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقف
في كونه نقصاً سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلاخفاء في ان المتكلم
اكل من غيره وبتبع ان يكون المخلق اكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا
كامر في السمع والبصر وبالجملة لاخلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى
تعالى متكلماً وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت
والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها امرنا مخبر وغير ذلك بدل عليها بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فاذا عبر عنها بالعبارة فقرآن وباليونانية فاجميل وبالعبرانية فتورينة وبالسريانية
فزيور فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة لغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسى غير معقول ثم قالت الحنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض ويكون
الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات
البارى تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتاب نفس
كلام الله تعالى القديم وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلمدة والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به الفرقان فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعدما كان حاداً ولما رأت الكرامية ان بعض الشرايون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله

وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم البارى به خلقه فيه من

ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا به المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلماً انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه من جنس غير الحروف لسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل بظلالها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والآخر حدونه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدرح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فذمت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والخشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والخشوية فينبى النزاع ينسأ وبين المعتزلة وهو في التحقيق تأد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسي والافلازح لنا في حدوث الكلام الحسي ولاله في قدم النفس لو ثبت وعلى البحث وعلى المناظرة في ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغى ان يحمل مانقل من مناظرة ابن حنيفة وابن يوسف ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا ٩) استدلل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لاحسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى محركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجهه هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف السموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يتمتع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق تبذمن ذلك في بحث الكيم والحادث يتمتع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذلا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام

٩ لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يتمتع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذلا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا يقام للكلام ليقوم ولو سلم فلسانه لابه بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفسحى الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس الطابع فلا يتمتع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا يشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القيام الكلام البسه وكون النظم مرتب الاجزاء يتمتع البقاء ضرورى وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة متن

لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام المحسني لانه لا يقامه ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
 بشئ ولو سلم فاما يقوم بلسانه لا بذاته و ايضا لما صح قولهم الامر بتكلم بلسان الوزر والجنى
 بتكلم بلسان المصروع و من قبل الخنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب
 الاجزاء بل دفعا كالقائم بنفس الحافظ و كالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام
 و انما لزوم الترتب في التلفظ و القراءة اعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم
 و المعنى جميعا لا يمنع ان يكون قديما قائما بذات البارئ تعالى اجيب بان كون المتكلم
 من قام به الكلام ثابت عرفا و لغة و كون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء
 بمنع البقاء ثابت ضرورة و ما ذكرتم سندا لمنعهما تمويه اما الاول فلان المعتبر في اسم
 الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السبالة كالتحرك و المتكلم ولو سلم فيكون
 التليس ببعض اجزائه و لا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع و الباصر
 و الذائق و غير ذلك و معنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا و اما الثاني
 فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة و الخيال
 او الخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت و الحروف
 بذات الله تعالى و تقدس ليس بمقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا
 (قال و ان من يأمر و ينهى ٧) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امرا و ينهى
 او نداء او اخبارا و استخبارا و غير ذلك بمجرد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي
 نسميها بالكلام المحسني فالمعنى الذي يجده في نفسه و يدور في خلدته و لا يختلف باختلاف
 العبارات بحسب الاوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصولها في نفس السامع
 ليحري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس و حديثها و ربما يعترف به ابو هاشم
 و يسميه الخواطر و مغابرة العلم و الارادة سيما في الاخبار و الانشاء الغير الطلبي في غاية
 الظهور اتم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة و ان قولنا اريد منك هذا الفعل
 و لا اطلبه في نفسى او اطلبه و لا اریده تناقض و سيأتى في فصل الافعال و استدل القوم
 على مغابرة العلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافة و للارادة بان السيد قد
 يأمر العبد بالفعل و يطلبه منه و لا يريد و ذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه
 (قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب علم
 المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيد الكنى لم اجده في كلامهم و انا قد
 وجدت في كلام الامام الزاهدى من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود
 حقيقة الاخبار و الطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار اماراتها
 و قريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة
 جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة ندب او اجباب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم
 مع ان الطلب بحاله و الماضى لا يراد بل يتلطف عليه و بالضرورة يعلم ان ما نجهه بعد

٧ و يخبر بمجرد في نفسه
 معنى غير العلم و الارادة
 يدل عليه بالعبارة او
 الكتابة او نحوها
 و شاع عند اهل
 اللسان اطلاق اسم
 الكلام عليه متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثاني ان ما اشتهر من القرآن انما
يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل ١٠٢ * كونه ذكر اعرابيا منزلا على النبي صلى الله

عليه وسلم مقروا
بالالسن مسموعا
بالآذان مكتوبا في
المصاحف مقرونة
بالهدى مفصلا الى
السور والآيات قابلا
للتسخ و اراد عقيب
ارادة التكوين قلنا
كلامه يقال بالاشترك
او المجاز المشهور
على النظم المخصوص
متن

انقضاء اللفظ ليس تلهافا وان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها
ايست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع
قيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون
في نفسى كلام وزورت في نفسى مقالة وقال الاخطل * ان الكلام لى الفؤاد وانما *
جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان البارئ
تعالى متكلم وانه يتمتع قيام الكلام المحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى فيكون قديما
لما مر (قال تسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتوح بالحمد المنته بالاستعاذه وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء و اليه يرجع الخواص التي هي
من صفات الحروف وسمة الحدوث (قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتهر من الخواص
فان قرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر
محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث وعربى لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربى هو اللفظ لاشترك اللغات
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولاخفاء
في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا
لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل
القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة او كتبه الكتبه ثم نزله منها بلسان جبرائيل
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ
بحروف هجاء نعم المثلث في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون
مقارنا للهدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب
الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون
لفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل
وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها
لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النبي معنى اى ايس قولنا لشيئا مما قصد

٦ ان ما اشتهر من
خواص القرآن انما
يصدق على اللفظ
الحادث دون المعنى
القديم مثل كونه
ذكر اعرابيا منزلا
على النبي عليه الصلاة
والسلام مقروا
بالالسن مسموعا
بالآذان مكتوبا في
المصاحف مقرونا
بالهدى مفصلا الى
السور والآيات قابلا
للتسخ واقعا عقيب
ارادة التكوين قلنا
كلامه تعالى ما
بالاشترك او المجاز

(ايجاده)

متن على كلامه القديم

٨ على كلامة القديم
بل لانه انشاء برقومه
في اللوح او بحروفه
في الملك و يخص
العربي منه باسم
القرآن وهو
المتعارف عند العامة
وفي علم الاصول و
اليه ترجع الخواص
المذكورة ثم الصحيح
المعتبر خصوصا
التأليف لانهين المحل
فاقرأه يكون نفس
القرآن لأمثله و ثبت
القول بعدم حلولة
في اللسان او المصحف
للتأديب و دفع الوهم
من

٧ و اجراء صفة
الدال على المدلول
شائع مثل سمعت هذا
المعنى و قرأته و كتبه
و اختصاص موسى
عليه السلام بالكلمة
من حيث انه سمع بلا
صوت و حرف كما
يرى في الآخرة بلا
كم و كيف او انه سمع
بصوت من جميع
الجهات او من جهة
بلا اكنساب من

ايجاد و احداثه كما في قوله عليه السلام و انما لكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها اذ
لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة و بتسلسل و ان جعلتم هذا
الكلام لاعلى حقيقته بل مجازا عن سرعة اليجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا
حقيقته ان ليس قولنا لشي من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت
هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان
اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شي لم يكن
الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف السبعة الاربعة انه دال على كلامه
القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن
المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه او جدا ولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى و انه لقول رسول كريم الآية اول لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك و المنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل
احد بكسبه يكون مثله لاعينه و الاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع و يكون ما يقرأه القارى نفسه لأمثله وهكذا الحكم في كل شعرا و كتاب ينسب
الى مؤلفه و على التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما للمعنى كلى صادق على المجموع و على كل بعض من ابعاضه و لهذا المقام
زيادة توضيح في شرح التنقيح و بالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف و المقرو
بكل لسان كلام الله تعالى فباعبار الوحدة النوعية و ما يقال انه حكاية عن كلام
الله و مماثل له و انما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعبار الوحدة الشخصية و ما يقال ان
كلام الله تعالى ليس قائما بل لسان او قلب و لاحال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية و منعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف و ان كان المراد
هو اللفظى رعاية للتأديب و احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلى (قال و اجراء ٧)
هذا جواب اخر لاصحابنا تقر به ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقرو و المجموع
المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه و صف بما هو من صفات الاصوات
والحروف الدالة عليه مجازا و وصفا للدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا
المعنى من فلان و قرأته في بعض الكتب و كتبه بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة
اعني اصوات القارى التي هي من اكتسابه و يؤمر بها نارة ايجبا او ندبا و ينهى عنها
حينئذ و كذا الكتابة اعني حركات الكتاب و الاحرف المرسومة و اما المقرو بالقراءة
المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المجموع بالاذان فقديم ليس حال في لسان

ولاقى قلب ولا في مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات
 المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى
 وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدره المنهى من غير
 نقل لذات الكلام فان قيل اذا اراد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من
 غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اراد به المعنى
 الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة بما وجه اختصاص موسى عليه
 السلام بانه كليم الله تعالى فلتنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه يسمع
 كلامه الازلى بالاصوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلاكم وكيف وهذا على
 مذهب من يجوز تعاقب الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
 سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثابتها انه يسمع بصوت
 من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وثالثها انه يسمع من جهة لكن بصوت غير
 مكنتب للعباد على ماهو شأن سماعتنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام ما فهمه
 كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
 ابو منصور المازدي والامام ابو اسحق الاسفرائيني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن
 سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم
 بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي
 (قال الثالث ٧) الوجد الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان
 الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى
 فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السابق على الازل
 فتعين الكذب وهو محال اما اولها فاجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء
 عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
 تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص بانفاق العقلاء وهو على الله
 محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العتث واما رابعا فلانه لو انصف في الازل
 بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكننا نعلم بالضرورة
 ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه
 في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق
 والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى
 المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى
 عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم
 بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم
 الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصدقته

٧ ان الاخبار بطريق
 المضي في الازل يكون
 كذبا وهو على الله تعالى
 محال بالاجماع واخبار
 الانبياء عليهم السلام
 ولكونه نقصا عند
 العقلاء ولانه يوجب
 امتناع صدقه في ذلك
 الخبر لان الازلى
 لا يزول وهذا باطل
 قطعنا فلنا خبره انما
 يصير ماضيا ومستقبلا
 وحالا فيما لا يزال اذلا
 زمان في الازل متن

احدا لاقسام فيما لا يزال
ولو سلم في الكلام
النفسى يكفى مخاطب
معقول والى هذا
يوئل مقاله الجمهور
ان المعدوم مأمور
على تقدير الوجود
فالامر الازلى اقتضاء
بمن سيكون كطلب
التعلم من ابن سيولد
وكاوامر النبي صلى الله
عليه وسلم لمن يوجد
وايضا السفه ان يحلو
عن الحكمة ما يتعلق
بها والقديم ليس كذلك
ولو سلم فيكفى وجود
الحكمة ولو بعد
حين
حين

النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا
أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاقوات وتصحيح هذا
مع القول بان الازلى مدلول اللفظى عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على
امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله
بن سعيد القطن وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك وانما يصير
احدا لاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احدا لا انواع ليس
بمعقول وايضا التعبير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يعرض له التنوع
بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم
في الكلام الحسي واما النفسى فيكفيه وجوده العقلي وثالثها ان السفه او العبث انما
يلزم لو خاطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل
بمن سيكون فلا يكفى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبره صادق بانه سيولد وكفى خطاب
النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة
اذا اختصاص خطا بانه باهل عصره وثبوت الحكيم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد
جدا نعم لو قيل خطاب الحاضر بن قصد القاين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من
السفه في شئ لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم
متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يتمثل وتأتى بالفعل على تقدير الوجود
او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار
بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يحلو عن الحكمة والعاقبة الجميدة ما يتعلق
بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوت حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو
الخالى عن الحكمة بالكيفية والامر الازلى ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال
(قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكت المعتزلة ان الامر لو كان
ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص
مكاملة موسى عزم بالطور بل استمر ازلا ابدا واللازم باطل اجتماعا وجوا بهما ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى
واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام

٩ الخامس لو كان
ازليا لكان ابدا
فيبقى التكليف في دار
الجزاء السادس يكون
مكاملة موسى عليه
السلام ابدا لاق
الطور وحده السابع
يستوى نسبه الى
المتعلقات فيكون
المأمور منهيها
وبالعكس قلنا يتعلق
حادث بالاختيار
حين

المذهب ان كلامه الازلي واحد بتكثير بحسب التعلق لاعلى انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة متن ١٠٦ ٧ اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر

والتسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وانه لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فغنها البقاء اثبتة الشيخ واتباعه لان الباقى بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انسابه الى الزمان الثاني ان البقاء بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات

بموسى في الطور على انك اذا تحققت فالتخص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبتته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فينعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون للمأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعاً وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبدالله بن سعيد انه في الازل ليس شيئاً من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لاحقيتهما والاقر ب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمتنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول فاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة (قال المبحث السابع في صفات اختلف فيها ٧) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهر بين ان لاصفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وان بينهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقا بص وهما لا يدان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فاذا ريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس الشرع طريقاً وضراطاً قو بما مستقيماً فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبتة الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضاً عبارة عن الوجود بل زائداً عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيادة وذهب الاكثرون الى

في دور او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحقهما معا (انه) في متعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام للمعنى بالمعنى اولاً فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه

انه ليس صفة زائدة على الوجود دلوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولامعنى لذلك سوى الوجود من حيث انفسه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول
وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود
لذاته لان ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا
فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى
ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف
بان اللازم ليس الافتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة
يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليس من الذات و لو سلم
فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا
بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان
الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغناء عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحتقهما معا كما ذكره صاحب
الواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو
افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع
ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار
الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات
فأتمت به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء بنقل الكلام اليه ويتسلسل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعلم بلا علم
وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازم عليه ليتسلسل قلنا
فحينئذ يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه علما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة
صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأى
اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس
ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فلوورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة
وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد ولاقوم في التفصي عن هذا
الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات
باقية ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض
الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر
في البقاء ووضحه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى
بالبقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاسمحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء

٣ محال لما مر بخلاف

كون بقاء البقاء نفسه

لكن يبقى اشكال قيام

المعنى بالمعنى في بقاء

الصفات ولا يندفع

بما قيل نحن لا نقول

الصفات باقية بل

الذات باق بصفاته او

بقاؤها نفسها او

نفس بقاء الذات لعدم

التغاير لان الاول

باطل بالضرورة

والثاني باجابه جواز

كون بقاء الذات

كذلك حتى لا يثبت

قديم آخر والثالث

بامتناع قيام صفة

الشيء بما ليس عينه

وان لم يكن غيره متن

٤ ومنها التكوين اثبت بعض الفقهاء تسكياته خالق اجزاء فلا بد من قيام صفة به سميها التخليق والترزيق والاجزاء والامانة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون ازالة كسائر الصفات ورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس الاجزاء الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالآثر وذلك فيما لا يزال ١٠٨٥ قالوا تمدح في كلامه الا زلي بانه الخالق

هو بنفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء نفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء نفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان يكون مخصصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن يكون هو نفسه لازما عليه قائم به ولم يكن العلم عالما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاءه بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد يلزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشئ عالما بما هو بقاءه وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعالم وليس علمه فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدره هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات وبرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا ثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الامناع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاء لها وبرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع انصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما نفس ليس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الانصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال ومنها التكوين ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابن منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوبية والخالقية ولا مخلوق اشارته الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اظنوا في اثبات ازيلته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازيلته لا يستلزم ازيلته المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بازادته والعمدة في اياته ان الباري تعالى يكون الاشياء اجزاء وهو بدون صفة التكوين محال كالعلم بلا علم ولا بد ان تكون ازيلته لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلفت اسماءها بحسب اختلاف الانوار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصورا

البارى المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لا يزال لم يتم التمدح بما ليس فيه الكمال بعد التقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا الصرغم بانه يكون الاشياء في اوقانها بكلمة ازيله هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعودت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتوه وهو من الاضافات الفعلية لا الصفات الحقيقية

كأمره وبانه لو كان قديما لم يزل المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء (والحيوة) لاوقانها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد خيره لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلنا انها غير القدرة المقررة

بالارادة وهل القدرة
 الا صفة تؤثر على
 وفق الارادة ولهذا
 قال الامام الرازي
 ان تلك الصفة اما ان
 تؤثر على سبيل
 الجواز فلا تغير عن
 القدرة او على سبيل
 الوجوب فلا يكون
 الواجب مختاراً وما
 نقل عن الشيخ ان
 التكوين هو المكون
 فقبل معناه ان المفهوم
 من اطلاق الخلق هو
 المخلوق اوانه اذا اثر
 شئ في شئ فالذي
 حصل في الخارج هو
 الاثر لا غير متن

والحياة احياء والموت امانة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
 كالعلم والقدرة ولانسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر
 الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
 بوجوه آخر احدها ان البارئ تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور
 فلم يثبت الخلق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحاً من الله بما ليس فيه
 وهو محال ونزماً اتصافه بصفة الكمال بعد خلوها عنها وهو عليه محال واجيب بانه
 كما تمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء
 آله وفي الارض آله اى معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لاقى الازل
 والابخار عن الشئ في الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانباء وغير
 ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لئلا من صفات
 الكمال ونائبها ان الاشاعر يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
 كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لا وقاتها بكلمة ازليسة
 هي كلمة كن ولا نعى بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام
 ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازاً عن سرعة الايجاد والتكوين
 بما له من كمال العلم والقدرة والارادة ونائبها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو
 خلا عنها في الازل لكان نقصاً وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح
 اتصافه به في الازل ولانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه
 ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لا يعقل من التكوين
 الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسرهم القائلون بالتكوين الازلي
 والاختفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى المؤثر فلا يكون موجوداً عينياً
 ثابتاً في الازل ونائبها انه لو كان ازلياً لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل
 بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بهما فتكون الاشياء لا وقاتها ونخرج
 من العدم الى الوجود فيما لا يزال وايست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومعلقها
 انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومعلقه وجود المكون
 في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فالزلية لا تستلزم
 ازلية المخلوق لانه لما كان دائماً استمر الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
 من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف المعاول عن العلة في شئ ولم يكن كالضرب بلا
 مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
 التي لا يقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل
 والتلك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة
 اى انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى

نفسها وعدم افتراءها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا تكون الاجازة
 التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التأثير
 وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تأثيرها
 اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تميز عن القدرة او على سبيل الوجوب
 فلا يكون الواجب مختاراً بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب
 اللاحق لا يتا في الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شي من مقدراته كان
 حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تأثيره بالنظر
 الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الامر
 والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن
 الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في مخلوقات
 بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق
 بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالباحث العميقة ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اراد
 في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة
 الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا يتحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة
 (قال ومنها القدم ٢) اثبت ابن سعيد صفة بها يكون البارئ تعالى قديما واثبت الرحمة
 والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت
 القاضي ادراك الشم والذوق والبس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر
 الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن
 على العرش استوى واليد في قوله تعالى يدالله فوق ايديهم وامنعك ان تسجد لما خلقك
 يدي والوجه في قوله تعالى وبي وجدر بك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني
 وتجرى باعيننا فمن الشيخ ان كلامها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قولي
 الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير بعظمة الله تعالى
 واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة
 المكنونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم
 سيما بلفظ المنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه اريد بكال القدرة وتخصيص آدم
 تشريفا له وتكريما ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالسكان المحوط بالكلاءة والحفظ
 والرعاية يقال فلان يجرى من الملك وسمع اذا كان بحيث تحوطه عنيته وتكتنفه
 رعايته وقيل المراد العين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام الحقين من
 علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن
 البصر ونحو ذلك انما هو لثني وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والافهى تمثيلات
 وتصويرات للعلماني العقلية بآرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص

٢ والرحمة والرضا
 والكرم عند ابن سعيد
 والجمهور على انه
 قديم لذاته ومرجع
 البواقي الى الارادة
 متن

٤ كالاستواء واليد
 والوجه والعين ونحو
 ذلك والحق انها
 مجازات وتمثيلات
 متن

٩ ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تزهده عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لساير الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلي ولاننا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا ﴿١١١﴾ الى البدر قلنا حالة ادراكية نسميها الروئية مغايرة ولما اذا غمضنا

العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحال وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب اني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الروئية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علمها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعتراض على الاول بانه انما يطلب العلم الضروري او زوية آية ولو سلم فلقومها وزيادتها الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الروئية لا يتخلل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفى للروئية للعلم او رواية الآية كيف والعلم حاصل

(الفصل الرابع في احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته (وفيه بحثان البحث الاول في روئيته ٩) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون بروئيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلي ولاننا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا غمضنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الروئية ولا تتعلق في الدنيا الابنما هو في جهة ومكان بخلاف هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تقيد الامكان ايضا لانها سميات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتبوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان مالم يزدعه الضرورة والبرهان في ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاجتهاد فان قيل المعول عليه من الادلة الامكان ايضا سمعي لان احدي مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الروئية وان الروئية صلت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لانزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب اني انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الروئية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما يجوز وما لا يجوز كان طلبه الروئية عبثا واجترأ بما لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليا وثانيهما انه علق الروئية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الروئية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى اني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما

الآيات كثيرة والحاصل منها حينئذ انما هو على تقدير الاندكك دون الاستقرار والروئية المقرونة بالنظر او وصول بالي نص في معناها والقوم انما يصدقون للنبي فيكفيهم اخباره بامتناع الروئية او لا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يبايق بالنبي تأخر رد الباطل كافي طلب جعل الآله ولا يطلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات

فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقتها الجواب اعني قوله ان تراني لانه
 في رؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لالعلم الضروري ولا رؤية الآيات والعلامة
 كيف وموسى عالم بره تعالى سمع كلامه وجعل بتاجبه ومخاطبه واخص من عنده آيات
 كثيرة فاعني طلب العلم الضروري وان ذلك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم في
 رؤية الآيات وايضا الآية انما هي عندنا ذلك الجبل لاستقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
 بالاستقرار وايضا الرؤية المقررة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام
 الخرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت
 بالي سهو او ما اول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والافليس في الآية
 وصل الرؤية بالي الثالث للجا حظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
 لاجل قومه حين قالوا ان الله جهره وقالوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره واصناف
 السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال
 اقتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل اراهم ينظرون اليك
 فاسد اما اول فلان تجوز الرؤية باطل بل كفر عنداكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد
 وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الهما كالهيم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله
 انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غيبه الاخبار بعدم الوقوع
 وانما اخذتهم الصاعقة لقصدتهم التعنت والازام على موسى عليه السلام لاطلبهم
 الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
 الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والام بقد
 الضرب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة
 تحيروا في هذا المقام فزعوا نارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية فظنوا
 جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال
 والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق ونارة انهم لم يكونوا مؤمنين
 حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فافترحوا ما افترحوا واجيبوا
 بما جيبوا واصناف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لتلايق لهم عذرولا يقولوا لو سألها
 لنفسه لراه لعل وقدره وكل تلك خبطان السائلين القائدين ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره
 لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسموا جواب الله وانما الحاضرون
 هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار
 بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضورهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا
 فيجربوا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأبده بالمعجزات فمن السبعين اولى
 الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والسمع
 كافي طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون

٦ بما يقره آحاد المعتزلة
 وعلى الثاني بان المعلق
 عليه استقرار الجبل
 عقيب النظر وهو
 حالة اندكك يستحيل
 منها الاستقرار ورد
 بانه يمكن ضرورة
 وان لم يقع يلزم وقوع
 الرؤية وانما السجّل
 اجتماعهما من

بطريق طلب المحال الموهوم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتهاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال لتبين له جلية المحال وهذا اغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كلهم الله تعالى بما يجوز عليه وبما يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغواية والغبوية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لانسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية او علامة ولو سلم فلانسلم لزوم الجهل او العيب لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمئنان القلب ولو سلم فلانسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فن وجوه احدها انا لانسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكننا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تنزل والذكاك ولانسلم امکان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالعبية ممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما اتما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي يمكن ايدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه فبرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو ولكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل فيه واما الشرط التعليقي فمناه ما يتم به عبية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم للمعلق عليه واثباتها ان ليس القصد ههنا الى بيان امکان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثباتها للملم بوجود الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ايدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد وابعها ان التعليق بالجزأ انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقنات الكلبي عن وجود المشروط بشهادة القرآن كافي هذه الآية فلا يرد بان

٨ انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفقا فلا بد لصحة رويتهما من علة مشتركة وهي ان الوجود
او الحدوث وهو عدمي لا يصح للعلة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رويته والمعنى
بعلة صحة الرواية ما يصلح متعلقا للرواية على ما صرح به في ١١٤ امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات

الاول ان صحة الرواية
ايضا عدمية فلنكن
علتها كذلك الثاني
ان من المشترك بينهما
الامكان فليكن هو
العلة وذلك لانه
ايضا عدمي ومشارك
بين الوجود والعدم
مع امتناع رويته
الثالث انه لو سلم تماثل
الصحةين فالواحد النوعي
قد يعمل بعلة مختلفة
وذلك لان الرواية قد
تتعلق بالشيء من غير
ان تدرك جوهره
او عرضيته فضلا
عن زيادة خصوصية
كيف وقد نرى زيادا
بان تتعلق روية
واحدة بهويته ثم ربما
نفصله الى جواهر
واعراض وربما
نعمل عن ذلك بحيث
لا نعلمه ولو بعد التأمل
الرابع ان مع الاشتراك
في العلة قد لا يثبت
الحكم لتفرد الاصل
بشرط او التفرع بمائع
وذلك لان صحة

الآية على الاطماع ادل منها على الافناط وسيجيء الكلام على القران وقد يقال ان في
الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال ان تراني ولم يقل لست بمرئي على
ما هو مقتضى المقام لو امتعت الرواية واخطأ السائلون والاخر انه ليس معنى التجلي
لجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرواية فراه على
ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضمفهما ظاهر (وقال وثانيهما) تمسك المتقدمون
من اهل السنة في امكان الرواية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاصوات والالوان والاكوان وياتفاق الخصوم وان زعم
لبعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة انه عرض
وردبانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سميت وان لم يحظر بايال شي
من الاعراض وقد يستدل على روية القبيلتين بانا غير بالمبرين نوع ونوع من الاجسام
كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شي منها
بالآلة الابصار وبالجملة لما صححت رويتهما وصحة الرواية امر يتحقق عند الوجود وينفي
عند العدم لزم ان يكون لها علة لا امتناع الترجيح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة
بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلمين وهي اما الوجود واما
الحدوث اذ لثالث يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين
الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رويته وهو المط
واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة
ههنا ما يصلح متعلقا للرواية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول
ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يقتصر الى علة موجودة بل يكفي الحدوث
الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا
لرواية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشارك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا يتحقق له
في الخارج فلا يمكن تعلق الرواية به وكيف والعدم متصف بالامكان فيلزم ان يصح
رويته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة روية الجوهر لا تماثل صحة روية العرض
اذ لا يد ادلهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعمل كل منهما بعلة على الانفرد ولو سلم
تماثلهما فالواحد النوعي قد يعمل بعلمين مختلفين كالخرازة بالشمس والنار فلا يلزم

الرواية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها
(ان يكون)
ضروري واما منع اشتراك الوجود فدفوع بما سبق ولزوم صحة روية كل موجود حتى الاصوات والظواهر
والروائح الاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرواية فتحتى كسائر العادات

ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
 الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للاقطع بانا قدرى الشيء
 ونذكر ان له هوية مامن غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان ندرك
 ماهو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى
 زيدا بان متعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
 ثم قد نغضه الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفعل عن التفاصيل بحيث
 لا نعملها عند ما سئلنا عنها وان استصينا في التأمل فعمل ان ما يتعلق به الرؤية هو
 الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية
 مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه
 مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز
 ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطالها او خصوصية الواجبية مانعا
 عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
 ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تصور لتحقق
 رؤية لا لاحتياجها وقد يعترض بوجوده اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب
 وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة
 الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه مامن في بحث الوجود وغاية
 الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محجولا على ظاهره واما
 بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشترائه ضروري الثاني انه يلزم
 على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
 والقدرو الارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري
 والجواب منع بطلانه وانما يتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق
 شيئا رؤيته لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقص
 الدليل بصحة المخلوقة فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح
 علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر
 اعتباري محض لا يقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند عدم كصحة
 الرؤية سلطنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو
 امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج واما النقص بصحة المموسية فتقوى والانصاف
 ان ضيف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون
 المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم
 ان المرئي هو الوجود فقط وانما لا تبصر اختلاف الخلق بل نعلم بالضرورة وهذه
 مكاره لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية (قال وعلى

٧ وعلى الوقوع اجاع الامة قبل حدوث المخالف والنص فن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الروية او ملزوم لها ١٦٦ او مجازتين فيها شهادة العقل والاستعمال

والعرف واعترض
بانه قد يكون بمعنى
الانتظار كقول
الشاعر وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن
تأني بالفلاح والى
قد تكون اسما بمعنى
النعمة والنظر قد
يتصف بما لا يتصف
به الروية كاشدة
والازورار ونحوهما
وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال
فلم اراه وتقديره الى
ثواب ربها احتمال
ظاهر منقول واجب
بان الانتظار لا يلائم
سوق الآية ولا يليق
بدار الثواب وكون
الى ههنا حرفا ظاهرا
لم يعدل عنه السلف
وجعل النظر الموصول
بالى للانتظار تعسف
وكذا العدول
عن الحقيقة او المجاز
المشهور الى الحذف
بلا قرينة تعين وعنه
قوله تعالى فى تعبير
الكفار ونحوهم
كلا انهم عن ربهم

الوقوف ٧) الاجاع والنص لا خفاء فى ان اثبات وقوع الروية لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجاع والنص اما الاجاع فانفاق الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الروية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضى الله عنهم
واما النص فن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالى اما بمعنى الروية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتبع لموارد
استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن قلب الحدقة نحو المرقى طلبا لرويته وقد
تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتمين الروية لكونها اقرب المجازات
بحسب النقص بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
المحصر او المحصر ادعا، بمعنى ان المؤمنين لاسترقاقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر
على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون الى مساواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا
ايست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله
تعالى انظرونا نقبس من نوركم ولو سلم فالوصول بالى ايضا قد يحكى بمعنى الانتظار
كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن تأني بالفلاح * وقوله *
وشمت بنظرون الى بلال * كما نظرت الظماء الى الغمام * وقوله * كل الخلائق ينظرون
سبحانه * نظر الجميع الى طالع هلال * ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الروية
ولاملزمها لانصافه بما لا يتصف به الروية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبر
والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الروية مثل نظرت الى الهلال فلم اراه قال الله تعالى
وترى بهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الروية ليس باولى من جملة
على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير
من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجب
بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاحبار
بانظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موتا احرف فهو باع
والحزن والتلقى وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالوصول على ان كون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابتة واخلاقه بانفهم عند اتلقى
النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل
اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مالم يثبت عن الثقة ولم يدل عليه الايات لجواز ان يحمل على قلب الحدقة بتأويلات
لا يخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف

ويومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى و زيادة اى الروية بدلالة الخبر وشهادة (الذى
السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيتهم

وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم في رفع الحجاب
فينظرون الى وجه
الله تعالى وقوله
صلى الله تعالى عليه
وسلم واكرمهم على
الله من ينظر الى
وجهه من

الذي لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل
المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنهما من قبل اهل الحق مذكور في نهاية
العقول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يبعد القطع ولا يبنى الاحتمالات ومنه
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرواية والمحل على كونهم محجوبين
عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرواية على ما ورد في الخبر كما سيحكي وهو
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزء المسحق والزيادة هي الفضل فان قيل
الرواية اصل الكرامات واعظمتها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتشبيه على انها
اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله
عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى مناديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجز كوه قالوا ما هذا
الموعد الم يشغل موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويخرجنا من النار قال فيرفع
الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر
ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه
وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم
قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من بوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تسمك المخالف بوجوه ٧)
يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرواية وبعضها وقوعها فاعقلية
اصولها ثلاثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرأى حقيقة كما
في الرواية بالذات او حكماً كما في الرواية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئى بالمرآة هو الصورة المنطبقة فيها المقابلة للرأى حقيقة لا ماله الصورة
كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرغون على ذلك وجوها
من الاستدلال مثل انه لو كان مرئياً لكان في جهة وحيز وهو محل ولكن
جوهر او عرض لان المنحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكن اما في
البدن او خارج البدن او فيهما ولكن في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تعقل
الرواية ان لم تكن فيه ولا خارجة لا تغاير المقابلة ولكن المرئى اما كانه فيكون محدودا
متأهيا او بعضه فيكون متبعضاً متجزئاً وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكن اما على مسافة من الرأى فيكون

٧ الاول انه لو كان
مرئياً لكان بالضرورة
مقابلاً لكان في جهة
جوهر او عرضاً
من

في حيز وجهة اولا فيكون في العين او متصلا بها ولكن روية المؤمنين اياه اما دفعة
 فيكون متصلا بعين كل احد يتامه فيكثر اولا يتامه فتجزأ او منفصلا عنها فيكون
 على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة
 الى البعض ولكن رؤيته امامه روية شئ آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه
 ضرورة ان روية الشيطان دفعة لا تعقل الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن في
 الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الروية وحديث غلبة شعاع
 احد المرئين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع واما الروية
 نوع من الادراك يخلفه الله متى شاء ولاي شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه
 الجهم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرويتين
 مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا
 هو المراد بالروية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في روية
 الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الروية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات
 على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعتزضون بان الروية فعل من افعال العبد او كسب
 من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد
 ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الروية
 لافي الروية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعالم الضروري
 (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الروية اما با اتصال
 شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدة الرائي على اختلاف المذهبين
 وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه
 الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد
 دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرويتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
 فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة
 شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسق في الدنيا والآخرة
 فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منصف بالضرورة والثاني بالاجماع
 وبالنصوص القا طعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي
 للروية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جازر الروية لان المقابلة وانتفاء
 الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكشفي
 او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني روية الاجسام والاعراض
 فعند تحقق الامر بن لو لم يجب الروية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها
 لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان
 والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي

٤ ان الروية اما
 بالشعاع او الانطباع
 وكلاهما ساظهار
 الامتناع فلنا لو سلم
 اللزوم ففي الشاهد
 خاصة متن

٢ انه لو صحت رؤيته
 لدامت في الجهة في
 الدنيا والآخرة لتحقق
 الشرط الذي يعقل
 في رؤيته من سلامة
 الحاسة وكونه جازر
 الروية والاجاز ان
 يكون بحضرتنا جبال
 شاهقة و بحار هائلة
 لانها بعد خلق الله
 الروية او انتفاء
 شرط خاص لها فلنا
 انتفاؤها ليس مبنيا
 على ذلك بل ضروريا
 كسائر العاديات ثم
 لو سلم الوجوب في
 الشاهد فلما لاجب
 في الغائب لاختلافها
 بالماهية ولا شرطها
 بزيادة وقد لا توجد
 متن

البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل انتفاقية بمنزلة قولنا
 لو لم تجب الروية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان ار يد جواز عند العقل
 بمعنى تجوز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من
 العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الباقوت وبحر من الزبيق ونحو ذلك
 بما يخالف الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
 و ليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الروية عند وجود شرائطها لمصولة من
 غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الروية عند تحقق الشرائط
 المذكورة في حق الشاهد لكن لانسلم وجودها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز
 ان تكون الرويتان مختلفتين في الماهية فمختلفان في الوازم او تكون رؤية الخالق
 مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخالفها الله الا في الجنة في بعض الازمان
 ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الذنوبية والاخروية
 لما كانتا متماثلتين لزم تساويهما في الاحكام والوازم والشروط وان الشروط والموانع
 يجب ان تكون مخصصة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان لنا هناك مرتبا
 آخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتهاء شرط
 او تحقق مانع غير ذلك فحينئذ قطع ببطلانه واحتج الامام الرازي على بطلان انحصار
 الشرائط فيما ذكره بوجهين احدهما مبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركيب الجسم
 من اجزاء لا تجزأ ان ترى الجسم لكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لرؤية بعض اجزائه
 دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلو لا اختصاص البعض بشرط
 وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما ان ترى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا تراها
 عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلنا اختصاصها حالة التفرق
 بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتهاء شرط الكثافة وتحقيق مانع الصفر
 لانا نقول فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
 واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة
 فعمل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه
 دورعية لا تقدم (قال الرابع ٢) هذه هي شبهة التسمية واقواها قوله تعالى لا تدركه
 الابصار والتسلك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
 بالبصر اسنادا الى الآفة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
 بشهادة النقل عن أئمة اللغة والتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما
 ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصرى وما رأيت والجمع المعرف باللام عند عدم
 قرينة العهد والبضية للعموم والاستغراق باجتماع اهل العربية والاصول وأئمة التفسير
 وبشهادة استعمال الفقهاء وصحة الاستثناء والله سبحانه قد اخبرنا به لايراه احد في المستقبل

٢ قوله تعالى لا تدركه
 الابصار فان ادراك
 البصر هو الروية
 او لازمها وقد نفي على
 سبيل العموم لان
 اللابصير بالمقام والشايع
 في الاستعمال في مثل
 عموم السلب باسناد
 النفي الى الكل لاسلب
 العموم بنفي الاسناد
 الى الكل ثم يسقى
 الكلام للتمسك بذلك
 فيكون نفيه نقيصة
 فيمتنع قلنا الواسع العموم
 في الاشخاص والاقوات
 فادراك البصر روية
 على وجه احاطة
 بمجواب المرئي
 او انطباع الشبح
 في العين لما في اللفظ
 من معنى النيل
 والوصول آخذا
 من ادركت فلانا
 اذا لحقته فلا يلزم
 من نفيه نفي الروية
 ولا كونها تقصا تمتنع
 من

فلوراء المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخل النفي
عائيه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لاعموم السلب وشمول
النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل
احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام
العبيد كاهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله
يريد ظما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل
احد ولا قبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين
وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولاً ثم نفيته فهو لساب العموم وان اعتبرت
النفي اولاً ثم نسبت الى الكل فعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتق
على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ماضر بته تأديبا اي
بل اهانته سلب للتعليل والعمل للفاعل وماضر بته اكرامه اي تركت ضرر به للاكرام
تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاء في رابعا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حجج مستطعا
اي ترك الحجج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل بيتي ان النكرة في سباق
النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء في رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من لا يحسن من
الفاحمة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي
الاستناد مثل ما نام الليل بل صاحبه وبجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلى وماصام
نهارى وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلى بنائم وان كان
ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان متعلق النهى قد يكون قيذا للنهى
مثل لا تقرأوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيذا للنهى اي طلب الترك مثل
لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لنا كيد النفي لان النفي التاكيد وماز يد اضربت
لاختصاص النفي لان نفي الاختصاص واغبر الله اعبدا لاختصاص الانكار دون العكس
واذا تحقق النفي فلا ثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء
فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فخر الله وان
متعلق الامر كما يكون قيذا للمطلوب فقد يكون قيذا للطلب مثل صل لانها فرضة
وزك لانك غنى وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه
ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف
باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التزليل الابهذا
المعنى وهو الالايق بهذا المقام على ما لا يخفى وثا نيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية
ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون تقيضه وهو
الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز
والجواب اولاً انه اوسم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لان سلم عمومه

في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الروئية في الدنيا جمعاً بين الأدلة وأورد عليه أولاً
 ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما
 هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول بمحدوثها والروئية
 من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغابته الظهور
 والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العليات وثانياً انا لانسلم الادراك بالبصر
 هو الروئية اولاً بل هو روائية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
 بموانب المرئي اذ حقيقته النبيل والوصول مأخوذاً من اذركت فلانا اذ لحقته ولهذا
 يصح رأيت القمر وما ادر كهبصرى لاحاطة الغيم به ولا يصح ادر كهبصرى وما رأته
 فيكون اخص من الروئية ملزوماً لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
 ولان كون نفيه مدحاً ككون الروئية نقصاً واستدلالهم بان قولنا ادر كرت القمر
 بصرى وما رأته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكره وانقلهم عن ائمة اللغة افتراءً
 فان ادراك الحواس مستعار من اذركت فلانا اذ لحقته وقد صار حقيقة عرفية
 فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل
 في حق البعاري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار
 جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتزده عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهيات
 واما ادراكه الابصار فعبارة عن روائية ايها او علمه بها تعبيراً عن اللازم بالزوم وثالثاً
 ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه
 وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك
 فالمرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لافائدة اصلاً
 اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الروئية بالجارحة على طريق المواجهة
 والانطباع فيكون نفيه تمدحاً وبياناً لتزده الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي
 الروئية بالمعنى المتنازع فيه (قال بلر بما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال الاصحاب
 بالآية على جواز الروئية وتقرر الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الروئية يستدعي
 جوازها ليكون ذلك للتمتع والتعذر بحجاب الكبرياء لامتناعها كالمعذور حيث لا يرى
 ولا مدح له في ذلك واعتراض بان ذلك لعرائه عما هو اصل المادح والكمالات اعني الوجود
 واما الوجود فتمدح بنفي الروئية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص
 وان لم يجز روائية واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضاً لان كثيراً من الموجودات بهذه
 النابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض بان هذا لا يستقيم على اصلكم
 حيث جعلتم متعلق الروئية هو الوجود وجوزتم روائية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
 وان كانت جائزة الروئية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي
 روائية مدحاً بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطمة قدمه وكلامه وادرج تمدحه بنفي

٩ ليكون نفي الادراك
 البصر مدحاً كما في
 المنعز بحجاب الكبرياء
 لا كالمعذور او
 كالاصوات والروائح
 والطعوم متى

الروئية في اثناء كلام بنى سمات لحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال
 اعنى قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز
 الروئية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الروئية عن الموجود الجائز الروئية
 الخالى عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول
 فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى
 الذات وصفاته والتمدح بنى الروئية راجع الى صفات الفعل لان الروئية بخلق الله
 تعالى ونفيها بخلق بعدها والافعال حادثة بمجوز زوالها وزوال الممدوح الراجعة اليها
 اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولانقص في الذات ولما لم يستقر هذا على رأى القائلين
 يقدم التكوين ومقاربه ليكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا ممدوح
 لشيء في ان لا يخلق الله تعالى في عين الناس رويته بل بعدها لان كل مادب ودرج
 لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رويته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو
 الاحاطة بمجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على
 تقدير صحة الروئية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنى الادراك
 فيما تمتع رويته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رويته لكن عرف
 حدوده ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على
 ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة
 لان يكون المجموع تمدحا واحدا فليأمل (قال الخامس) هذه ثمانية الشبه السمعية
 وتقرر بها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الروئية بقوله لن ترانى
 وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأييد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام
 لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم
 الاوقات واذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجابا والجواب ان كون كلمة لن
 للتأييد لم يثبت من بوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكارة
 لكن لان دلالة الكلام على عموم الاوقات لانصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به
 في العليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الروئية في الدنيا
 على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الروئية في الدنيا توفيقا بين الأدلة (قال السادس)
 قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
 فبوحى باذنه ما يشاء (٢) سبقت الآية لنفى ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى
 فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا للمحمد عليه الصلوة والسلام الاتكلم الله
 وتنظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى
 ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء
 حجاب كما كان لموسى عليه السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء

لا قوله تعالى لن ترانى
 وان للتأييد وللتأكيد
 في المستقبل وحيث
 لا يراه موسى عليه
 السلام لا يراه غيره
 بالاجماع قلنا التأييد
 لم يثبت عن الثقات
 والتأكيد لا يقتضى
 عموم الاوقات متن

٢ الآية سبقت لنفى
 التكليم ونزلت حين
 قالوا لانبى عليه
 السلام الاتكلم الله
 وتنظر اليه كوسى
 عليه السلام فدلت
 على اثبات التكليم
 ونفى الروئية فلنأمر
 بل لبيان انواع
 التكليم ولو كان في
 الوحى نفي الروئية
 لكان من وراء الحجاب
 مستدركا اذ لا معنى له
 سوى عدم الروئية
 متن

السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الروية ١٢٣٤ الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه

ظلموا وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قمتم يا موسى لنؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكاهم

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجريا لوقوع والدليل ان يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على رأى الاشعري وايس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها متن

٩ في العلم بحقيقته تع كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشكر والعلوم

والجواب منع ذلك بل انما سبقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحييا اعم من ان يكون مع الروية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الروية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفاعليه فسياله اذلا معنى له سوى كونه بدون الروية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الروية وزوالها في ذلك فيحمل على الروية في الدنيا جمعاً بين الأدلة وجرياً على موجب القرينة اعنى سبب النزول وقوله وحيانصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمخذوف اي كلاماً من وراء الحجاب او يرسل عطف على وحياباً ضميران والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلاثة في موضع الحال (قال السابع ٤) تفرزه ان الله حينما ذكر في كتابه سؤال الروية استعظمه استعظماً ما شديداً واستنكره استنكاراً بليغاً حتى سماه ظلموا وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قمتم يا موسى ان تؤمن من ذلك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فتدسألو موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلوجازت رويته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الروية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الروية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام بت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قاله به بعض السلف من وقوع الروية بالبحر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيت ربي بقرادى وان الروية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف (قال خامسة ٨) اختلف القائلون بروية الله تعالى في انه اهل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علمناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يحمل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لانزاع في امتناع كونه مشمو ما مذوقا لموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك للحمية قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رايحه وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وانما يعم دليل على الوقوع لكنك خير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالروية (قال البحث الثاني ٩)

لا يتمها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اى في معرفة ذاته بكنهه الحقيقية فقال بعدم
 حصوله كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه
 خلافا للفلاسفة احيى الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب
 والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه
 حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلى ابدى ليس بجسم ولا عرض
 وما شبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علماً بحقيقة
 الذات لا بقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانقول قد اشترنا
 الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعلوم لا تصور وجوده الخاص
 بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيتها ان ذاته المنصوصة جزئى حقيقى يمنع
 تصور الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يفترق في بيان التوحيد اى نفي
 الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
 كلئى يمنع كثرة افراده فعنا ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المنصوص الذى
 يصدق عليه انه واجب وورد على الوجهين انا لانسى ان معلوم كل احد من البشر
 ما ذكرتم ومن ابن لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان
 من جملة ما علم منه الوحدة اى بالذات لقاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركة
 ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجب بان هذا ايضا كلئى اذا امتنع فرض صدقه على
 كثيرين وان كان المفروض محالاً نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لاقى هوئيه
 ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحدو الرسم مبنياً على انه
 لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص لا يعرف بالحدو الرسم والقائلين
 بحصول المعلومية يقولون انه لاحقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه
 قادرا علما حيا سميما بصير الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخ من المعتزلة
 فقالوا المانعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة
 المائة وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائة لا يعلمها الا هو ولوروى
 روى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق فى الخلق خاصة سادسة بها يدركون تلك
 المائة والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه انكر اصحابه هذه
 الرواية اشد انكار وذلك لان المائة عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو بمعنى اى جنس
 هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تمتد
 من الانواع والافراد فالقول به تشبيهه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة
 لا بدليل ولا يخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من
 لا يشاهد وليس هناك شئ هو المائة ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائة
 الى لفظ الخاصية كما قال القاضى ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد روىته

أما الجواز فنعمة افلاسة لانه يرسم الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقولته على الكثرة ولانه
نما بالبدية ولا بديةا وبالحد ولا ركب ١٢٥ اوبالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع

مقولية على الافراد
للتصور والثاني بعد
تسليم الحصر بان
الرسم قد يفضى اليه
متن

في الجنة فقد تردد احتراز عن التشبيه (قال ثم هو كاف) اشارة الى جواب استدلال
القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بانا يحكم عليه بكثير من الصفات والتزيهات
والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث احذ محكوما عليه وصح الحكم
عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزما بان قولكم حقيقته غير معلومة
اعتراف بكونها معلومة والام يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست
بمعلومة واياها كان يثبت المطلوب وتقرر الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم
اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا
مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨)
نسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارسام صورة
المعلوم في النفس اى ماهيته الكمية المنتزعة من الوجود العيني بمخذف الشخصات
بمخبر اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية معروضة للشخص
على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة
في الازهان فيصير كثيرا ويطل التوحيد و اجب بانا لانسلم ان العلم يرسم الصورة
ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فلننفي للتوحيد تعدد افراد
الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخيل بالشخصية امكان فرض صدق المفهوم على
الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور و ثانيهما ان تصور الشيء اما ان
يحصل بالبدية وهو منقضى في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للركب
من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة
والكلام فيه واجب بانا لانسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس
عند مفارقتها البدن كسائر المجرادات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة
لكن قد يفضى اليه كاسبق (قال الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق
افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد
بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لافعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب
 وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة
الى من قام به لالى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض
مخلوق لله وابعاده ولا يجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شغوا به
على اهل الحق في الاسواق وانما العجب في خفاؤه على خواصهم وعلماهم حتى سودوا به
الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد

٩ الفصل الخامس من
افعاله وفيه مباحث
المبحث الاول فعل
العبد واقع بقدره الله
تعالى وانما للعبد
الكسب والمعرفة بقدره
العبد صحة والحكمة
ايجاب والاستاذ بهما
على ان يتعلقا جميعا به
والقاضي على ان
تعلق قدرة الله باصله
وقدره العبد بوصفه
ككونه طاعة او معصية
واما الجبر بمعنى انه
لا اثر لقدرة العبد
اصلا لا ايجادا ولا
كسبا فضروري
البطلان والكسب
قبل ذلك الوصف
الذي به يتعلق قدرة
العبد وقبل الفعل
المخلوق بقدره الله
من حيث خلق للعبد
قدرة متعلقة به وقيل
ما يقع به المقذور بلا
صحة افراد القادر

وما يقع في محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب من العبد ولا بوجوب
وجود المقذور بل انصاف الفاعل بالمقذور وذلك كتبيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة متن

الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له ونحوه
 المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها وعند
 المعتزلة بقدره العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا باصل
 الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة
 ومعصية وعند الحكماء بقدره بخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة
 العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم
 عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد
 وعند الحكماء بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدره العبد وهي بالفعل وذكر
 الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لافعاله على سبيل الصحة
 والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة
 والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى
 القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا للوجوب وانه لا ينافي الاختيار
 ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم
 ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
 لتام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين
 ان فعل العبد واقع بقدرته و ارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام
 فيما وقع اليه من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
 على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى من غير
 فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالعالم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها
 اصلا وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجودون لافعالهم
 مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
 عهدهم باجاء السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا
 على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد
 عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما
 الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
 صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقر يب من الحق وان
 اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان
 افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجادها ولا كسبها وذلك
 لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرئش وحركة الماشي فبقي الكلام بين
 الكسبية والقدرية ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى

فاكتفى بعض اهل السنة باننا نعلم بالبرهان ان لخالق سوى الله تعالى ولا تأثيرا لا القدرة القديمة و نعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايز ان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب و قريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقه به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقذور بلاصحة انفراد القادرة وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادرة وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقذور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقيبح بقصده و ارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والماقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما والمخلص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله و باعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب و ووصف للعبد و كسب له و قدرته خلق للرب و ووصف للعبد وليس بكسباله (قوله لنا عقليات و سمعيات ٧) استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوده عقلية و سمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العال فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها يلزم المحال فلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه

٧ اما العقليات فوجوه
الاول ان فعل العبد
لو كان بقدرته لزم
اجتماع المؤثرين لما مر
من شمول قدرة الله
تعالى متن

بقدره العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تليقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدره الله تعالى ان الامكان محوج الى سبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا يتحقق له في الخارج وما لا يتحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا ليكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا بموجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدره الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدره الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقضى لا يكون الامناع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدره الغير لما بقى لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد محجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرة لا بتجيزا (قال الثاني ٦) الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا لفعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاثبات بالازدواج والانعص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصوص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به واطهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على علية الفاعل واما بطلان اللازم فلو وجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كتابتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي هي بين المبدأ والمنتهى والابالايات التي منها يتألف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي يحلها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالاعضاء التي هي آلتها ولا بالهيات والاضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاثبات بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحرك الاثبات من غير شعوره بما للاثبات من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حرركاتها واطواعها التي بها يأتى تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف

في الثاني لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب من الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد من ترجيح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعتراض بانه يرد على فعل الباري تعالى وبان الوجوب بالاختيار لا يتناقى الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح منه ازل هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقتها وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك من

على مرجح او لافعلي الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب
 اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد
 وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل
 وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه و اذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة
 لان العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم
 يجر وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينه رجحانه
 الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائمين
 باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس
 بوجوده لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
 فلا يتحقق الجواب وذلك لاننا نعلم بالضرورة ان لنا مكتنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل
 فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا للاختيارا
 وذلك لان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم ان كان حاصله في الازل لزم قدم العالم وصدوره
 عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة
 وان لم يكن حاصله تنقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي
 الى امر ازل يلزم معه المأثر ويعود المحذوف وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
 جاز كما في طريق الهارب وقدسي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح
 والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح و رابعها ان
 الرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة و خلوص الداعي ووجوب
 الفعل معه لا يتناقى الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن
 الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا يخفاء
 في انه ليس بمشيتنا واختيارنا و اليه الاشارة بقوله تعالى وما نشاؤون الا ان يشاء الله وقوله
 قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المأل هو الجبر وان كان في الحال
 الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة
 قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر فيلزم التسلسل
 او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة بحدث تعلقها بالافعال
 نبشأ فشيئا و يحتاج الى دواعي مخصوصة مجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها
 وعن الثالث بانه انما على المعتزلة القائمين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
 لا القائمين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب تمكن من سلوك
 احد الطرفين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك
 لا يتصور الابداعية لانكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وحيث يجب الفعل
 ولا يتمكن العبد من تركه ولا نفي بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب اولاً وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكناً في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرته العبد واختياره فلنا فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل البارئ من ٨ واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللوقوع فيرد بجوز ان لا يرد احدهما وان يقع خلاف مراده من ٧ الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم و اراد الله سكونه فاما ان يتفق المراد ان في الوقوع او اللوقوع وهو محال واما ان يخلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى

من

يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظر الى تعلق العلم وان كان ممكناً في نفسه وبالنظر الى ذاته ولاشئ من الواجب والمنتع باقياً في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم ان الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجاً عن مكنته فلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتكهن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاج الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بايجاده لكن لاعلى وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرفنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل البارئ تعالى لجر يانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا محقق في فعل البارئ لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق بتركه وليس حينئذ سابقة علم لتحقيق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالخالف ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل اولاً وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سبباً للارزلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستمع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير ثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولاً وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولاً يمنع المحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً يمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجي (قال الخامس ٧) لو كان العبد مستقلاً بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعاً وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا مانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتعنا جميعاً لزم ان يقع جميعاً وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام الرازي بان المقدور يقبل الجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف

(فيمتنع)

فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين في القوة غاية الامر
 ان احدهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر
 (قال وقد يستدل ٤) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدره الله دون قدرته وجوه
 منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحترعا لكان قادرا على اعادته واللازم
 منصف اجماعا وجد اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف
 الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به
 التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالتشاة الاولى والاعتراض يمنع امكان اعادة المعدوم
 مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او يمنع
 عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه
 لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد
 لكننا نقطع بانه يعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا ببلاتفاوت وان بذلنا
 الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
 على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان
 او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم
 ولا برد التقص بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة
 ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى
 الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من
 الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خالقا
 واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن ووضح واصح من الايمان
 لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكين منه
 شر من الكفر وافصح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله
 تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولو لا ان الكل يخلق الله
 تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لجملة على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير
 والتثبيت لانه طأء الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدره العبد ومنها ان
 الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور
 ذلك الا اذا كان بخلفه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدمانه
 من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق
 بخلق الايمان المدح لا يستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح
 والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبايح وارسال النعم لانه المالك فله
 الامر كله لا يبيع منه خلق القبيح فان قيل فمندم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم
 مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاجوبه قلنا

٤ بانه لو قدر على فعله
 لقدرة على اعادته على
 مثله وعلى خلق الجسم
 اذ لا مصحح سوى
 الحدوث والامكان
 وليكان فعله كخلق
 الايمان احسن من فعل
 الباري كخلق الشيطان
 ولما صح سؤال الايمان
 ولا الشكر عليه

وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كاذب من الله الى العبد
على ماهو الجبر ولا من العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التعريف والتوفيق
والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة
والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والوجه ان يحكى من الكتاب وبيّن
ماهو الصواب ثم لا يحكى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك
بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد
ان الحقايق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان
اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما
السمعية فكثيرة جدا) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق
كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه ودلالة المجزأة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق
لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يفرج منه اللبس والتدليس والكذب واطهار
المجزأة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة
ودلالة المجزئات قلنا العلم بانفس تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العادات
الملحقة بالضرورات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
والتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما
على ذلك كان دورا (قال منها ماورد في معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا
المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ
الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك في الورد
بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لاله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمسحا واستحقاقا
للعادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل
والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة
الاستثناء فلا يدخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى اجعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد
خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء
فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد
وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والالكان
ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعيا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا
كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة

٧ بانه الخالق وحده
كقوله تعالى خالق
كل شيء وخلق كل
شيء انا كل شيء خلقناه
بقدر مت

وبقدر خبر والمعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر فلم يقدان كل شئ مخلوق له بل ربما
 افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر و بما اشرنا اليه من كون الشئ اسما للوجود
 او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه
 لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشئ عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين
 النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق
 ظاهر لان الخبر يفيدان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة (قال ومنها قوله تعالى
 والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت ماصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغناءه
 عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة
 على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبون ما تحتون توبخنا
 لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة يتناول ما يعملونها من الاوضاع
 والحركات والمعاصى والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها
 بخلق العبد او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة
 والاكل والشرب والقيام والتعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لانفس
 الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية الا يرى الى مثل يعيمون الصلوة و يفعلون
 الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه التكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا
 في نفي كون ما موصولة حتى صرح به الامام بان مثل ما تحتون وما يأفكون في قوله تعالى
 فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم
 لالكم حيث اسند العبادة والتحت والعمل الى الخاطبين فجعل بالمتنازع (قال ومنها
 قوله تعالى هو الله الخالق ٦) هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على
 المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد
 حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضمير امبهما يفسره الله
 واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يبدل الاعلى الذات
 المتخصصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا
 المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
 ضعف لا يفتنى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسرو قولكم او اجهر به انه
 علم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما فى القلوب من الدواحي
 والصوراف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت لازم اعنى العلم
 بثبوت ملزومه اعنى الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلاما من اللزوم وثبوت
 الملزوم واضح لا يفتنى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا
 لافعاله على طريق نفي الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفي اللزوم اعنى علمه بتفاصيلها لكن كون
 ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية

٧ اما على المصدرية
 المستغنية عن الاضمار
 فظاهرا واما على
 الموصولة فلشمولها
 الافعال التى يكتسبها
 العبد من الحركات
 والسكنات والاضمار
 والهيئات كما فى قوله
 تعالى وعملوا الصالحات
 ويعملون السيئات
 اذ فيها النزاع لاقى
 الايقاع من

٦ واسرو قولكم
 او اجهر وابهانه علم
 بذات الصدور الا
 يعلم من خلق هل من
 خالق غير الله والذين
 تدعون من دون الله
 لا يخلقون شيئا ماذا
 خلق الذين من دونه
 من

على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير
 فليأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لاني خالقا سوى
 الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبء ليس كذلك واجاب
 الامام بان ملائكة السماء الساعين في ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع
 بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلوكا نوا خاتين لافعالهم لو وجد
 خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله
 لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار
 فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من
 دونه بدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا
 من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءه الابصار وان اريد
 الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول
 اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم
 ما فى الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ
 خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجد الافعاله لخالقا لان الخلق
 هو الابداع على وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره وابداع
 العبد ر بما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الابداع على
 وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ر بما يكون كذلك فلو كان
 هو موجد له لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسئين لك ٨)
 فان جعل المتعدى الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة
 فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد افاد انها يجعل الله وخلقها والمعترلة يجعلون
 امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف واخذلان ومنعها او التمكين والاقدار
 ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذا التأويلات عند المنصف
 (قال ومنها مثل فعال لما ير يد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به
 ارادته ومشيئته وهى متعلقة بالايان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى
 موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما ير يد فعله عدول عن الظاهر
 (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب فالظاهر
 من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
 من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها
 يخلق الله ومشيئته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث
 لا يبدى ان يخفى على العاقل فالحق لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
 ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردة على سبيل الانكار اى

٨ رب اجعلنى مقيم
 الصلوة واجعله رب
 ضياء متن

٩ يفعل الله ما يشاء
 ويحكم ما يريد متن

٢ وما بكم من نعمة
 فمن الله وانما قولنا
 لشيء اذا اردناه ان
 نقول له كن فيكون
 كتب فى قلوبكم
 الايمان انه هو
 اوضحكم واينى هو
 السدى يسيركم فى البر
 والبحر ما يمسكهن
 الا الله الى غير ذلك متن

(كيف)

فمناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته متى ٢ والمعتزلة منهم من ادعى
منزورة لان كل واحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده وبحكم
سن مدح من احسن وذن من اساء ١٢٥ وصحة طلب المشي من الصحاح دون المقدم وصحة تحريك المدرودون

الجبل ولاشك في ان
ما يطلبه او ينهى
عنه او ما يتمناه اذ
يتجيب منه انما هو
فعل فاعله كل ذلك
بلا نظر و تأمل
والجواب انها لا تقيد
سوى ان من الافعال
ما هو متعلق بقدرته
وارادته واقع بحسب
قصده ودا عيته
والمتنازع كونه بخلافه
وابجاده وقد خالف
فيما اكثر العقلاء فادعاه
كونه ضروريا آية
الواقحة فصدوره
عن هو في غاية الخدافة
لا يكون الا تغية
وتليسا على اصحابه
كيسلا يقين لهم
رجوعه الى الحسق
حيث ذهب الى ان
توقف ترجح القادر
احد طرفي الفعل
والترك على الداعي
ضروري وحصول
الفعل عقيب الداعي
واجب او ينتفي حينئذ

كيف تكون هذه الفرقة او محمولا على مجردة السببية دون الاجهاد توفيقا بين الكلامين
ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة من الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله
كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصله من الله ويتكونه لكونها نعمتنا و امر اذله
ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان و اوجده في القلوب
ومن قوله تعالى انه هو اضعفك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير
مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل
اختياري من الحيوان وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما لنصر
الامن عند الله ربنا لاتزعقلونا بعد اذهد بينا وتاويلات القدرة عدول عن الظاهر
بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٢) الاحاديث
الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وان كانت آحادا
الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح
ينقل الثقة مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض
الفاظ فتنها ماروي ابو هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم اخرج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخر جتنا من الجنة فقال
آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخطاك التوراة بيده تلومني على امر قدره الله
علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فخرج آدم موسى ومنها ما روى علي رضي الله تعالى عنه
قال رسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله
الا الله واني رسول الله يعني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره
وشره ومنها ما روى ابن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله
تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعه ومنها قوله عليه السلام ما من
قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاعه
وعن جابر رضي الله تعالى عنه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنتك وبما حدثت به
فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا و اشار الى السبابة
والوسطى بحر كهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٢)

سفل العبد بافعا عليه ويطل الاعتزال بالكلية احيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذي هو بخلاق الله متمكنا من
فعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب اننا نعم انه يفعل البتة مع امكان الترك كشواب الانبياء
الجنة وعقاب الكفار بالنازلنا ان لم مع خلوص الداعي اشارة بجانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذلك ٩

القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم واجادهم استقلالاً افترقوا فرقتين قابو الحسين
 البصرى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مر كوز في عقول العقلاء المنتصفين
 الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال
 فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد
 يفرق بالضرورة بين خركائه الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى الجبل
 والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذلك الا بان الاولى بقدرته واجاده
 بخلاف الثانية الثانى ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده
 وداعيته كالاقدم على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا
 علم ان فى الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذى يحدث منه الفعل
 على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه ودم
 من اساء ولولائه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لمسا حكمه بذلك كما لا يحكم
 بحسن المدح والذم على مائس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل بذم الزامى لا
 الاجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشى من الصحيح البنية لا
 من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوئهما من الاول دون الثانى واذا كان الفرغ
 ضروريا فالاصل بطريق الاول الخماس انه يعلم بالضرورة انه نصح منه تحريك
 المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونها ولهذا يقصد الحمار
 ظفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب
 ما يحدته المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من
 الافعال التى يحدتها النهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل
 العبد احداثه الجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد
 ما هو متعلق بقدرته وازادته واقع بحسب قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال
 الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند
 صرف قدرته وازادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كافى في حسن المدح والذم وصحة
 الطلب والنهى والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع
 فضلا عن ان تنفيذ العلم الضرورى بذلك والمعجب من ابى الحسين وهو في غاية الحذافة كيف
 اجترأ على هذه الدعوى وهى آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى
 السفسطة وانكار الضرورة اما السمتية والجبورية فظاهرا واما القدرية فلانهم
 جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظرا بالاضرور وياوذكر الامام في نهاية العقول
 ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما
 دون الاخر على مرجع وذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى
 وان حصول الفعل عقيب الداعى واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد

والافلا فالوجوب
 مجرد تسمية واعتقاد
 الحصول رجح بالغيب
 وانما يكون علما اذا
 اعتقد وجوب
 الصدور ولهذا
 يستدل بنسب الفعل
 على نفي القدرة
 والارادة من

عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول ١٣٧ ﴿ انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي

والثواب والعقاب
وفوائد الوعد
والوعيد وارسال
الرسول وازال الكتب
والفرق بين الكفر
والايمان والاساءة
والاحسان وفعل
النبي والشيطان وكلمات
التسبيح والهذيان
وكذا بين ما يقع
بأعضاء العبد على
وفق ارادته وارادة
غيره مع ان النفرة
مدركة بالوجدان
الثاني ان من الافعال
قبائح يقع من الحكيم
خلفها كالتكلم والشرك
واثبات الولد ونحو
ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع
على وفق ارادته فلو
كان بإيجاد الله لما كان
كذلك بجواز ان
لا يحدثه عند ارادته
ويحدثه عند كراهته
الرابع لو كان الله
خالقا لافعال الخلقين
لصح اتصافه بها
اذ لا معنى للكافر الا
فاعل الكفر فيكون
كافرا ظاهرا فاسقا
آكلا شاربا قائما

موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فتخاف من نبيه
اصحابه انه يرجع عن مذهبه فليس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد
موجد الفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على
الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود
الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لافي الثاني
لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل
بيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ و امام الحرمين فان كان ابو الحسين قد
ساعدنا عليه فخرجا بالوافق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق
في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله
عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كالاتقديرين لا يكون
تتمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على
ما يجب حصوله عند حصول ما احده الله فيه ولا بين فاعل القبح والظلم وفاعل
ما يوجب القبح والظلم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة
الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتليس
وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان
القادر بفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار
بالتار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي
وانتفاء الموانع لانوا بمثله ولو لا وجوب الايمان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا بحجزهم
بجواز ان بقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل
قدرته و ارادته فبهم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال
العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ايستا بارادة العبد وهذا هو المعنى
الجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة
وبطلاته ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم
بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوى الامر بين و انما العلم فرع اعتقاد
الوجوب الا يرى انه اذا قيل من اين عرفت بحجز المتحدن قيل لانه خلصت دواعيهم
فلا قدر والاثواب وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم
من اخرج عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعله
نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فوجهها الى خمسة الاول وهو

عدا الى ما لا يحصى والجواب عن الاول (١٨) (ن) انه لا اشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا لقدرة ٨

٨ و ارادته واقعا
 بكسبه وعقوب عزمه
 ولولزم فعل المعتزلة
 ايضا لوجوب الفعل
 او امتناعه بناء على
 المرجح الموجب والعلم
 الازلي وجود او
 عدمه وعن الثاني
 بعد تسليم القبح
 العقلي ان القبيح فعل
 القبيح لا خلقه وعن
 الثالث انه لو سلم
 وجوب الوقوع فعل
 وفق ارادة الله
 الموافقة لارادة العبد
 عادة وعن الرابع انه
 يجاقف او وفاقحة متن

عذتهم الكبرى و عروتهم الوثيق انه لو لم يكن العبد موجودا لافعاله بالاستقلال لزم
 فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له
 ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالنوع بل ربما بمدح او بدم على ما هو محل له كالحسن والقبح
 واعتدال القامة و افراط القصر ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي
 اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للأمر ولا يدخل في قدرته بل لا يطبقه لمرض ونحوه
 حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحق والجنون بمنزلة من يطلب من
 الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود
 في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المنيب
 والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان
 واحق منه بالذم اذ ليس منه الا بالوسوسة والتزيين ومنها بطلان فو ائد الوعد والوعيد
 وارسال الرسل و بعثة الانبياء و ازال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب
 والحث على تحصيل الكمالات و ازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة
 العبد و ارادته تأثير في افعاله و يتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين
 الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحقاقها واستحقاقها المدح في العاجل
 والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء
 والاحسان و كفعل النبي صلى الله تعالى عليه من الهداية والارشاد و تمهيد قواعد
 الخبرات وفعل ابلis من الاضلال والاعواء و تزيين الشرور والشهوات و كالتكلم
 بالتسبيحات والدعوات المترنن عليها الثواب والاسجاية والتكلم بالهدايات والفحش
 والهجاء التي لا توارث الا اللوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها
 بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته و ارادته والتي تظهر
 منها بقدره الغير و ارادته كما اذا حركت يديك عن غيرك ومثلامع ان كل احد يفرق بينهما
 بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجرة النافين لقدرة العبد واختياره
 لاعلى من يجعل فعله متعلقا بقدرته و ارادته واقعا بكسبه وعقوب عزمه و ان كان
 يخلق الله تعالى عز وجل لاعلى من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح
 هو بمحض خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال
 العبد بناء على وجوب الفعل و امتناعه لوجود المرجح او عدمه و تعالى علم الله بوقوعه
 اولا و وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية
 دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح و سائر الغرايز و ان الثواب والعقاب
 ايضا لما كان فعل الله و تصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق
 الاحراق عقوب مس النار و ان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد و نحو
 ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فخلق الله تعالى و ان عدم افتراق الفعلين

في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد فيجحة
 كالظلم والشرك والنسق والقول بأحماد الولد ونحو ذلك والقيح لا يخلفه الحكيم
 لعلمه بيقينه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقيح العقليين بان خلق
 القبيح ربما تكون له عاقبة حيدة فلا يقيح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح
 الا موجوده ومحمد بن ابي بشير فان الظالم من انصف بالظلم لا من او جده في محل آخر
 الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا
 وعندما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلاف الغير وابتداه اما الصغرى فلهذا قطع بان من
 اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن
 علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى
 فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان
 لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان
 فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل
 وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب
 ان ما ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاقوع
 في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو
 سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون يتبعه ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
 العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجودا لافعال العباد لكان
 فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر
 والظالم مثلا لافعال الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس
 كافر اظلاما فاسقا اكلا اشاربا قائما فاعدا الى غير ذلك من الفواحي التي لا يستطيع العاقل
 اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسبها من حق العوام
 والسوقية من المعتزلة فتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فحققتنا ان التعصب
 يعطى على القول وعنده تعمي القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم
 ان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل او لا يرون ان كثيرا
 من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا تنصف بها الا المحال نعم اذا ثبت
 بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
 التكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام وكما قول القائل لخصمه مذهبك
 باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا هو لجهلهم بوردون مثل هذا
 الاثر على اهل الحق ويجعلون قول السنن للمعتزلي اذ يفتي او طيبك او اقبل على وما شبه
 ذلك تركا للذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عنداهل السنة وتمادوا
 في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد الشبهة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عنداهل

٩ قد ضبطها أنواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعود والوعيد وقصص ١٤٠ الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق

جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعه للإيجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يحملون اصابهم في آذانهم فتبارك الله احسن الخالقين حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في المسند او الاسناد وتوفيقا بين الادلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاه على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدقوا عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد

السنة (قال واما السمعيات فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الخبر وقدينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا يحصى عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فهذا الاعتبار صريح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم للماضين للانذار ان يحمل بالساميين ما حل بهم والاعتاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبودية واختيارا في احدث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعه للإيجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزي الامثالها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ابئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم يجزي كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الحضر حتى احدث لك منه ذكر او الاستداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل الساقفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادي اي من صار سببا عاديا بالاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لتكون العبد سببا لهذه الافعال كقافي بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته وخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل لزيد شريكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال

الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس (ولا استقلال) بتعلق افعال العباد وبشيئتهم دون مشيئته فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيئتهم؟

ولا استقلال للعبد فلا اعتدال الرابع الآيات الدالة على تويخ الكفار والمعصاة وانه
 لا مانع من الايمان والطاعة ولا يلجئ الى الكفر والمعصية لهم كقوله تعالى وما منع الناس
 ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله مامنك ان تسجد قالهم لا يؤمنون قالهم عن التذكرة
 معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدقون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب
 الجبرية لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته وارادته واخبرته وخلقته
 قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر
 وقد ائزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار صاحب ابن عباد وكان غالباً في الرفض
 والاعتزال ساعياً في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه حيث قال كيف يأمر
 بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف
 على الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني يؤفكون وانشأ فيهم
 الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ايس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق
 بالباطل وصددهم عن السبيل ثم يقول لم تصدقون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
 ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فان تذهبون واضلهم
 عن الدين حتى اعرضوا ثم قال قالهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع
 الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامسة
 الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
 ما تشاء من شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً والجواب
 ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وماتشاورن الا ان يشاء الله
 وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية
 واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقصر في الجواب على ان الأدلة
 السميعة متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل
 العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدو ان للاعتزال والى
 قد تم لدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده صاحب المواقف في اعدادها فلامعول
 عليه عندهم تجوزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا لزم
 الجوسى عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم ير داسلامي فقال ان الله يريد
 اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال الجوسى فانا اكون مع الشريك الغالب (قال
 حاشية ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة محيية فان الناس كانوا
 مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فعول الجبرية
 على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ايس من العدو ومعول القدرية على ان العبد
 لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان
 ثم من الدلائل العقلية اعتمادا لجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد

٣ بمشيئته وماتشاورن
 الا ان يشاء الله متن

٤ (حاشية) امتناع
 الترجيح بلا مرجح
 وعدم العلم بتفاصيل
 الافعال يعود الى
 الجبر وحسن المدح
 والذم والامر والنهي
 وكون الافعال تابعة
 لقصد العبد وداعية
 الى المقدور وكون
 العبد منبع النقصان
 يليق بالجبر وكثرة
 السفه والبعث والقبح
 في الافعال بالقدر
 والآيات والآثار
 متكاثرة في الجانبيين
 فالحق انه لا جبر ولا
 تفويض ولكن امر
 بين امرين اذ المبادى
 القرينة على الاختيار
 والبعيدة على الاضطرار
 فالانسان مضطر في
 صورة المختار متن

واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الازمات الخطابية ان القدرة على الابداع صفة كمال لا تليق بالعبء الذي هو منبع نقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالثعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوههم بالامر بن وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع البرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدر في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادئ القرية لافعال العباد على قدرته واختباره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالمقلم في يد الكاتب والوند في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لوند لم تشقني فقال سل من يدقني (قال وافعله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يناول افعال العباد وامرء ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها فعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرة وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والازام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الاياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقدراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الامر انه قدرناها من الغابر بن اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معنوية في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع متمعا اذهى غير متأينة لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عن من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا دخول الشر في القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اماخير محض كالمقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان اكثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان

٦ وقدره بمعنى خلقه
وتقديره ابتداء او
يوسط موجب
والرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضى
وعند المعتزلة لا يصلح
الا معنى الاعلام
والكتابة او بمعنى
الازام في الواجبات
خاصة وقالت
الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات في
العالم العقلي مجتمعة
والقدر وجودها
في موادها الخارجية
مفصلة ودخول
الشر في القضاء
بالتبعية متى

المطر الخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك
 الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكرها
 غير مرضى (قال ثم لاختلاف في ذم القدرة ٨) قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت
 القدرة على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
 الله تعالى ومشيته سماوا بذلك لما اشتهر في نفيه وكثرة مدافعهم اياه وقيل لانبائهم للعبد
 قدرة الاججاد وليس بشيء لان المناسبات حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة
 القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة
 الشخص الى ما يشتهه ويقول به كالجزيرة والحفيرة والشافعية الى ما ينفيه وردبها صح
 عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله القدرة مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت
 القيمة نادى مناد في اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدرة ولاخفاء في ان المجوس هم
 الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهمما بزندان واهر من وان من
 لا يفرغ الامور كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبها الى نفسه يكون هو الخاصم لله
 تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه و يدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم
 القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
 لرجل قدم عليه من فارس اخبرني بلحج شئ رأيت فقال رأيت اقواما يتكلمون امهاتهم
 وبناتهم واخوانهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال
 عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى
 الاصنع ابن نباتة ان شخفا قام الى على ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال
 اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ
 النعمة ما وطينا موطننا ولا هبطنا واديا ولا علونا نعمة الانبياء الله وقدره فقال الشيخ
 عند الله احسنب عنائ ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له امه ايها الشيخ عظم الله اجركم
 في مسيركم وانتم سارون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالانكم
 مكرهين ولا اليها مضطربن فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك
 لملك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
 والوعيد والامر والنهي ولم تأت الامة من الله للذنب ولا حمدة للحسن ولم يكن المحسن
 اولى بالمدح من المسي ولا المسي اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
 الشياطين وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها
 ان الله امر تخيرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم بعض مغلوبا ولم يطع مستكرها
 ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
 الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
 ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكمة ثم تلا قوله تعالى وقضى بك الاتعبدوا

٨ حتى قال النبي صلى
 الله عليه وسلم لعنت
 القدرة على لسان
 سبعين نبيا وسماوا بذلك
 لافراطهم في نفيه
 وما يقولون من ان
 المبتلى له اولى بالانتساب
 اليه مزدود بقوله
 صلى الله عليه وسلم
 القدرية مجوس هذه
 الامة وقوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم اذا
 قامت القيمة نادى
 منادى في اهل الجمع ابن
 خصماء الله فيقوم
 القدرة وبان من
 يضيف القدر الى
 نفسه اولى بهذا
 الاسم ممن يضيفه الى
 ربه متن

الاياء وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قد ريفه يحملون ذنوبهم على الله وتصدقهم قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا ماذا كر لا بدل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه و ارادته يجوز للعبد الاقدام عليه و يبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول الجوس فليظن ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فانه من نور ومن فاحتهم انهم يروجون باظهارهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي و اولاده رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن باقدر خيره و شره و انه حين اراد حرب الشام قال * شمرت ثوبي و دعوت قنبرا * قدم لوائى لا تؤخر حذرا * ان يدفع الحذار ما قد قدرا * و انه قال لمن قال انى املك الخير و الشر و الطاعة و المعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله و ان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على بده و ان جعفر الصادق قال لقد رى اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نبيد و اياك نستعين قال له جعفر على ماذا نستعين بالله و عندك ان الفعل منك و جميع ما يتعلق بالاقدار و التمكين و اللطاف قد حصلت و تمت فانقطع القدرى و الحمد لله رب العالمين (قال فرع ٢) ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجد لقاعله فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه و ذلك معنى التوليد و فرعوا عليه فروعا مثل ان التولد بالسبب المقدر بالقدرة الحادثة بتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب و مثل اختلافهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة و في ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك و لما ثبت استناد الممكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله و المعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله التولد كحر كة الآلة و حركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكرنا في مسألة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد و الداعية و من حسن المدح و الذم و الامر و النهى بل استحسان المدح و الذم على الافعال المتولدة كالكتابة و الصياغة و انشاء الكلام و الدفع و الجذب و القتل و الحرب اظهر عند العقلاء من المدح و الذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات و كذا الوقوع بحسب الدواعى اظهر فيها لان اكثر الدواعى انما يكون الى المتولدات و الجواب مثل ما مر و ذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته و الباقي بطبع المحل و قال معمر لا فعل للعبد الا الارادة و ما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل و قيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان التولد فعلا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر و اللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها

٣ فرغ لثبت استناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد و فروعه و المتولد عند دعواتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق الاعمال و قال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته و قال معمر الا الارادة و قيل الا الفكر و الباقي لطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية و قد لا يصح ان لا يفعله كما في السهم المرسل و رد يانه لما منع و اما تمسكنا يانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او التزجج بالمرجح في حر كة جسم يجذبه قادرو يدفعه آخر قد فوع يمنع استقلال كل من القوتين في تلك الجركة متى

في عموم ارادته الحق ان كل كائن ﴿١٤٥﴾ مرادله وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ماشاء الله كان

و ما لم يشأ لم يكن
ولانه خالق لكل
مر بده وعلم بعدم
وقوع ما لم يقع فلا
ير بده لان الارادة
صفة شانها الترجيح
والتخصيص لاحد
المساو بين بالنظر
الى القدرة وصرف
الداعية الى المستحيل
ولو بالفيرت من لارادة
والنصوص الشاهدة
بما ذكرنا اكثر من
ان نحصى والمعتلة
لم يكتفوا بقطع
ارادته عن القبائح
بل جزوا بانها
متعلقة باضدادها
فجعلوا اكثر ما يجري
في ملكه خلاف مراده
تمسك بان ارادة القبيح
قبيحة وان العقاب
على ما ارد بظلم وان
الامر بما لا يراد
والنهي عما يراد سفه
وان الارادة تستلزم
الامر والرضاء
والحبة ولكل فاسد
ولا تمسك لهم بمثل
قوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد وان
الله لا يأمر بالفحشاء

دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لانفعله بعد وجود السبب لان
شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم الموافقة للعرض لما نع مثل الخطاء في تهيسة الاسباب
وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لما نع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل
فان موافقة العرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب
وانشاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزم طرفه بيدي قادرين
اذا جذبته احدهما ودفعه الاخر معا فحر كته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع
العنتين المستقتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اولانها وهو
الطلوب وفيه نظر اذ المحصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجتماعها غاية الامر انها تستقل باحداث حر كة ذلك الجسم في الجملة
الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى
الثالث ان السبب عندهم موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر
مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدره العبد لزم ان
لا يوجد عند فناء قدره العبد واللازم باطل فيما اذارى الانسان سهما ومات قبل ان
اصاب السهم حيا فجرد وافضى الى زهوق روجه بعد شهور واعوام فهذه
السر ايات والآلام حدثت بعد ماصار الرمي عظاما ميا واعترض بأنه يجوز ان يشترط
في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة و بان معنى كون المتولد بقدره العبد تأثيرها
في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع ميان محل القدرة الحادثة لا يكون
مقدورا لها اصلا وانها لاتعلق الا بما يقوم بحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه
الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب
الخصم (قال البحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام
ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر
والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير وخالف المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان
اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده
حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا للصابح بن عباد فرأى الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائيني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختبارهم فلا يحزن ولا ينقبض ولا مغلوب بيه في عدم وقوع ذلك كالكامل اذا اراد دخول

يرضى لعباده الكفر والله لا يحب (١٩) (ن) الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله

عما اشركنوا لا باؤنا
 فلتصدهم الاستهزاء
 ولذلك قال الله تعالى
 كذلك كذب الذين
 من قبلهم حتى ذاقوا
 بأسنا فجعلهم مكذ
 بين وعليه معذبين
 وصرح آخر آياته
 لو شاء لهدايم اجهم
 وقد تمسك بقوله
 تعالى وما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون
 وقوله تعالى كل ذلك
 كان سيئه عند ربك
 مكروها ورد الاول
 بعد تسليم العموم بان
 المعنى لامرهم بالعبادة
 اوليتذللوا اوليكونوا
 عباد الى والثاني
 بعد تسليم كون الا
 شارة الى ما وقع بان
 المعنى مكروها بين
 الناس وفي مجازي
 العادات متن

القوم داره رغبة واختيار الاكرها واضطارا فلم يدخلوا ابس بشئ لانه لم يقع هذا
 المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومعلومية لنا على ارادته
 للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكرها فيكون مرادها ضرورة ان الارادة هي
 الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والتترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكأن انه على عدم
 وقوعه فعلم استحاله لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يربده البتة
 واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز
 ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة
 يعلم ذلك قطعاً مع انه لا يربده قتله بل حيوته والجواب ان هذا بمن لا ارادة فانها الصفة
 التي شانها التخصيص والتزجيج واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاطهر من ان
 تخفى واكثر من ان محصى ولو اننا زلنا اليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم
 كل شئ قبل ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرده الله ان يهديه يشرح صدره الاسلام
 ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ولا ينفعكم تحصي ان اردت ان انصح
 لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهدىكم
 اجهم اوائك الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم انما يربده الله ليعذبهم بها في الحياة
 الدنيا وزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
 يشاء والله يدعوى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم ولعترته فيها
 تأويلات فاسدة وتفسات باردة تجب منها الناظر وتحقق انهم فيها محجوجون
 وبهفتها مخوقون واطهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويحجروا
 على السننهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
 الآيات حل المشية على مشية القسر والاجلاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال
 العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ
 يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في الزمان حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى
 وعز وجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبتنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خالق
 العلم الضروري بحجة الايمان واقامة الدلائل المبنية لذلك العلم الضروري ورد بان
 هذا لا يكون ايماناً والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لوروا كل
 آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابوها شمه معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم
 يؤمنوا اعذبوا اعذاباً شديداً وهذا ايضا فاسد لان كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك
 وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لا تأتينا كل نفس هداها ولكن حتى
 القول متى لاملائن جهنم من الجنة والناس اجهم يشهد بفساد تأويلاتهم لدلائل
 على انه انما يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم ولاخفاء في ان الايمان والهداية
 بطريق الجبر لا بغير جهنم عن استحقاق جهنم سيما عند المترلة وتام تفصيل هذا

القام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعترلة تسكوا في دعواهم
 وجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله منزّه عن القبايح ورد بانه لا يفتح منه غاية
 الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه
 تصرف في ملكه الثالث ان الامر بالابرار والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذر بما لا يكون
 فرض الامر الايمان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانه هل يطيعه ام لا فانه
 لا يريد شيئا من الطاعة والمصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
 المصيان وكلكم على الامر بنهب امواله وكذا النهي فان قيل مأمور السلطان
 يتبادر الى المأمور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر اماره الارادة
 وانما يعمل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
 طاعة لان معناها محصيل مراد المطاع لدورانها معه وجودا وعندما ورد بالمنع بل هي
 موافقة الامر وانما تدور مع عمات الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكنان قضاء
 فوجب الرضا به والملازمة و بطلان الازم اجماع ورد بانه مقضى لا قضاء ووجوب
 الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو
 المقضى من المحن والبلايا والمصائب والزبايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو
 الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى
 طاعة ولامن هذه الحبشية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنى ارادته للقبايح
 وبالتوخيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله
 يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا
 ولا آباءنا ولا احرمنا من شيء آية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم
 على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم وابههم في ذلك وعاقبتهم عليه وحكم
 بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم
 لان ما يفعله باعباد تصرف منه في ملكه فالإيمان نفي للظلم نفي لازمه اعنى الارادة لان
 ما يفعله القادر المختار لا يكون الامرادا وليس فيهما انه لا يريد ظلما زيد على عمرو
 لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واماننى الامر والرضاء والحبّة فلا نزاع فيه
 لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض و ارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر
 وبخلفه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين
 فانصد هم بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدرى
 استهزاء بالسنى وقصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
 لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم
 تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل واهذا صرح

في آخر الآية بنى مشية هدايتهم وانه لو شاء لفعّل البتة ازالة لاهم الذي ذهب اليه
المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل
الطاعة والعبادة لا العصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا
بنوع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فيخرج من مات على الكفر
ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغناء عنهم واقتارهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اراد منهم من رزق وما اراد ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم
ليذنبوني بل لامرهم بالعبادة اوليتذللوا الي اما بالنسبة الي المطيع فظاهر واما بالنسبة
الي العاصي في شهادة الفطرة على تذلل وان تخرص واقتري كذا في الارشاد لامام
الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الي ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الآية على
عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذررنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وقوله تعالى انما نعلي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل
لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض القاسد بتبنيها
على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل
البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعمدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله
تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروها فلا تكون مرادة
لان الارادة والكرهية ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الي المنهيات الواقعة ليلزم
كونها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجازي العادات لا عند الله
تعالى فيلزم المحال واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلعو من الكلام ليكون ذلك
اشارة الي المنهي (قال المبحث الثالث ٢) في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث
افعال الباري تعالى مع انها لا تنصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره اعني المأموره
والمنهية عند نظرا الي انهما بخلقه ومن اثار فعله و الي انهما بتفسير الخصم بتعلقان
بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل
وبمعنى الملازمة للغرض وعدمها كالعبد والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم
في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما
النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحسان فاعله في حكمه الله تعالى المدح
او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام
في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح
في حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد النهي عنه فقبيح من غير
ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهانه واعتباراته حتى لو امر

٢ المبحث الثالث
لاحكم للعقل بالحسن
والقبح بمعنى استحسان
المدح والذم عند الله
تعالى خلافا للمعتزلة
واما بمعنى صفة الكمال
والنقص او ملازمة
الغرض او الطبع
وعدمها فلا نزاع
فعندنا الحسن بالامر
والقبح بالنهي بل
عينهما وعندهم
الامر للحسن والنهي
للقبح حتى لو لم يدركا
بالعقل ضرورة او
نظرا كان الشرع
كاشفا لاميننا متن

او قبح لذاته لما اختلف
حسنا وقبحا كالقتل
حدا وظلما والضرب
تأديسا وتعذيبا
والكذب او الصدق
انقاذا واهلا كالثاني
لو كانا بالذات لما
اجتمعا كما في اخبار
من قال لا كذب غدا
او هذا الذي اتكلم به
كاذب الثالث العبد
لا يستقل بفعله لما
سبق وعندهم لامدح
ولازم من الله تعالى
الاعلى ما يستقل
العبد به واما الاستدلال
بانهما لو كانا حقيقيين
وهما يونيان لكونهما
مقتضى الاحسن
والا قبح العدميين
لزم من اتصاف
الفعل بهما قيام المعنى
بالمعنى بل قيام الوجود
بالمعدوم لانهما
لكو نهما الدامى
والصارف يتقدمان
الفعل وبانه اذا
اختلفت الافعال
حسنا وقبحا بالذات
او الاعتبار يبطل
اختيار البارى في
شرعية الاحكام

بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله
تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق والتفجع وقبح الكذب الضار او بالنظر
كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او ب ورود الشرع كحسن صوم يوم
عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فالى فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر
والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه
فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهى
اذا وردا كاشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من
الفر يقين تعريفات الحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى وفعل غير المكلف
والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر
الاصول (قال لنا) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا
لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انها ليسا لذاته خاصة الاول
لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام سواء ورد
الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم
باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شىء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم
ان فعل العبد اما اضطرارى واما اتفانى ولا شىء منهما بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى
فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن فان لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصد ر اخرى بل بتجدد امر كان اتفانيا على
انه يفضى الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فبه ان لم يجب الفعل
بل صح الصدور والاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى
والعبد مجبور واعتراض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابى الحسين ولو سلم
فالوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافى للحسن وصحة
التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب
مع الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله بالحسن ولا يوجب ولا يصح التكليف به عندهم
واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل البارى فقد
عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما اختلف عنه في شىء من الصور
ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعها
فبحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعتراض
بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي افسح منه فيلزم

وتعين الحلال والحرام قضييف

ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الافبح فالواجب الحسن هو الانجاء
 لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والافق المعاري من مدوحة
 عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سياوطر يقال بالانجاء الواجب كان واجبا
 فكان حسنا واما القتل ومحصله الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن
 والقبح ذاتيين الزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لا كذب بن غدا لانه اما صادق
 فيلزم لصدقه حسنه ولا استلزامة الكذب في الغد فيه واما كاذب فيلزم لكذبه فيه
 ولا استلزامة ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدى كاذبا
 فانه لكذبه قبيح ولا استلزامة صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبح
 ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامة كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبني
 الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب
 واما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبني الكل على ان ملزوم الحسن حسن
 وملزوم القبح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجمع
 الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون
 مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا
 الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد
 يورد ذلك في صورة كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
 او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام
 الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم
 صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء، فقول الاذكياء ولهذا
 سميتها مغالطة جذر الاصم واتد تصفت الافاويل فله انظر بما يروى الغليل وتاملت
 كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي
 للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به
 محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا تناقض الا اذا
 اعتبرنا الحكمين احدهما او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما
 حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق
 او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم
 الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لاحالا
 لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي
 حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجمعها حالين لحكم ولا حكمين لموضوع
 وكذا اذا فرضناها صادقة وحينئذ فاعل المحجب يمنع تناقض الصدق والكذب
 المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن

٢ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل ﴿١٥١﴾ وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى

في غرضه الصدق والكذب واتقاة الفریق واهلاكه يؤثر الصدق والانتقاد وماذا كمال الحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح ووافق لغرض العامة والبق بركة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارى وامره بالقيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حيث نذ الرابع لو لم يبيح منه الكذب واظهار المجرة عند الكذب لم ثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفة

الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس او كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قديم قبل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدم انه انيس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعتراض بان النقيضين قديمان عدمين كالامتناع والامتناع وبان صورة السلب اعنى ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللا يمكن الصادق على الواجب والامتناع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل فيه وانما لم يتوضوا الدليل بانه يقتضى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقديما بذلك في شرح الاصول السادس او حسن الفعل او قبح لذاته اول صفاته وجهاته لم يكن البارى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ماهو المقول قبيح لا يصح عن البارى بل يتعين عليه الحكم بالنعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعتراض بانه وان لم يفعل القبيح اصراف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم فالامتناع لاصراف الحكمة لا ينفى الاختيار على ان الحكم عندهم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الازام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابغ قبح الفعل او حسنه اذا كان صار فاعنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدم واعتراض بان الصارف والداعى في التحقيق هو العلم بانصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للمترلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما تتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير الملين حتى يستفهمون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب مع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبائعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعادات والازاع في ذلك فبطل اعتراضهم بان المعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل

بانه وصفاته وانما ما به ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والوالد وسائر سمات الحدوث ٨

في استحقاق الذم والقبیح خلافه واما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبیح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وماذا الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمقتد نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان اثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملازم لغرض العامة ومصحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص والندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق بمدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبيكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك ففرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان اثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل الامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والقبیح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب فيصح لا يصدر عنه وان الامر بالقبیح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لاحكم له واما بالشرع فيدور والجواب اننا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبیح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبیح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبیح الا بالشرع مجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه واپس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبیح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلاننا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عماليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لولم يفتح من الله تعالى شيئا لجاز اظهار المجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخا مس انا قاطعون بأنه يفتح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشركه وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

٨ والنقصان واصر
على الكفران وعبادة
الا وان علم قطعا
انه في معرض الذم
والعقاب قلنا لما علم
من استقرار الشرايع
بذلك واستمرار
العادات عليه السادس
لولم يكن وجوب
النظر عقليا لزم افعال
الانبياء عليهم السلام
وقدمر وبقوة
الاخيرين ذهب
البعض منا الى
الحسن والقبیح عقلا
في بعض الافعال
متن

التقص وسماوات الحدوث بمعنى انه يستحق به الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد
 الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار
 المعاديات مثله في الشاهد فصار فحجه مر كوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم
 العقل السادس او لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افهام
 الانبياء وقدمر بجوابه وبقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الخنفيه الى
 ان حسن بعض الاشياء وفحها مما يدرك بالهقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول
 الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشرار
 بالله ونسبة ماهو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب
 او الحرمة على الله تعالى وجملوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله
 تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير اجاب ولا تويد بل بايجاد الله تعالى من غير
 كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع ٩) لاختلاف
 في ان البارى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون
 ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ماهو قبيح منه فهو يتركه
 البتة و ماهو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجي ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل
 الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح
 ليس بقبيح فهو موجود للقباح لافاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لاحكم
 عليه امر ا كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء
 عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا كلف
 في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من
 مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان
 فاعله يستحق المدح وتاركة الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى
 استحقاق تاركة الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة
 فلنا على الاول لانسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى
 الثاني لانسلم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يحل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل
 او ترك حكم ومصالح لا تهتدى اليها العقول فانه الحكم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه
 الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبه ان صدور
 الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون
 منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كافي
 العباديات فاننا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبيا وان كان جائزا
 والجواب ان الوجوب حيث مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سمي به

٩ لا قبيح من الله تعالى
 وان كان هو الخالق
 للسكل ولا واجب
 عليه وان حسن افعاله
 بحكم الشرع والمعتزلة
 لما قالوا بوجوب
 اشياء عليه وثبت
 قبايح بالعقل ذهبوا
 الى ان يفعل البتة
 ما واجب ويترك ما قبيح
 فوقع الايقان على
 انه لا يفعل قبيحا ولا
 يترك واجبا واضطروا
 في تفسير الواجب
 عليه تعالى ثم اضطروا
 الى ان معناه انه يفعله
 البتة وان جاز تركه
 وهو مع كونه رجيا
 بالغيب مجرد تسمية
 بين

فان الجهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه والنفي ولما امتنع سابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع مني بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طاب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العذاب على الترك والافعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك الممانين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فأنوا بسورة وبان فعل العبد ليس قدرته وبان التكليف

لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعمل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والشغل الخالي عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما من في الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود ١٥٤ الى السماء لاما امتنع لذاته كجمع التقيضين

واجبا جهالة وادعاء من شذوذة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قال البحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يفصح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما فيصح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بفسح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمجانين يستفح ذلك بل اليهائم ايضا بلسان الخال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشفقة وتضرر لا فيصح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبت بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشر ايع يستفحون تكليف الموالى عبيدهم ما لا يطبقونه ويذمونه على ذلك معالين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستفحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله من الغرض واما مقصده حكما ومصالح لانهتهدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاينة على الترك لاني التكليف لاسرار آخر كافي التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يشير الى نحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم ان يجوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فتقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجاعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصويره وقيل تصويره انما يكون على سبيل تشبيهه بان يعقل بين

قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحاليته منه لاستحالة الجهل (السؤال على الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع التقيضين جائز بل واقع فان مثل ابى له مكلف بان يصدق في جميع ما جاءه ومن جاءه ومن جلت له انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدق في انه لا يصدق

السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
 والبياض او على سبيل النقي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
 السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردها في شرح الاصول
 والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم
 وحادثة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى
 طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز واظهار
 عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدى بمعارضة القرآن فانه لاخفاء في وجوب كونه
 بما لا يطاق فان قيل تكليف الجواد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة
 والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للفائزين بجواز تكليف المتنع لذاته
 فلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجواد حين هو جواد ثم الجمهور على ان النزاع
 انما هو في الجواز واما الوقوع فبني بحكم الاستقرار وبشهادة مثل قوله تعالى
 لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة
 في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للانعين فخل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض
 وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال
 فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما
 يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا جواز
 ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة
 في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للحجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء
 هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها
 ان فعل العبد بخالق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك
 لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلقا بقدرة وان كان
 واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف
 لا يغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات
 والاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكليف
 تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على
 الكفر مكلف بالايان وفاقا مع استحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا
 لا يقال لانسليمه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه
 يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما
 اذا قدرت الآتي بالقبض آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا متقلبا
 من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فبين تحقيق العلم بانه يموت كافرا

٦ وهو جمع للتبضين
 والجواب بان المكلف
 به ليس الا تحصيل
 الايمان وهو ممكن
 في نفسه متمتع لسابق
 العلم والاخبار وانه
 انما كلف التصديق
 بما عدا هذا الاخبار
 ضعيف متن

فعلی تقدیر الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فبين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كافي جهل و ابى لهب و اضر ابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير و اردا على محل النزاع و اما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع التقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما يجوز نموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه و مما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين التقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بمحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل بتحصيل الايمان هو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فبين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين و بعضهم بان الايمان في حق مثل ابى لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد تمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر و اما على الوقوع فلانه انما يستعان في العادة بما وقع في الجملة لا بما يمكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكليف (قال و اما في الغرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض بفهم من بعض ادلته عموم السلب و لزوم النفي بمعنى انه يتمتع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل في الاول وجهان احدهما لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكبرا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والام اصلح لغرضا لفعله ضرورة وحيث يذود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات فرضا لفعال البارى لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل يتبعية ذلك الفعل ونوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما بره الفلاسفة وهذا لا يتناقف توقف بتحصيل البعض على البعض

٩ فمن أدلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكبرا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعيا للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعاً للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تحلبد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بما يشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس متن

قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الآيات التي اجاعا لانهم لا يشنون الغرض ونحن نتقى غيره فتعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض بالمنفعة هو الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما ترتب عليه وكيف يعقل استحقاق لنعم الدائم بمجرد كفة وتصديق فبين أمن ذات ولا نسلم الاجماع على انه لا غرض سواء فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر لا طريق اليه للعقل ولوسم فلا يفيد كونه الغرض الابعدي ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت من

كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضنا لعله ليس الا اوصول اللذة الى العبد وهو مقدوره تعالى من غير شيء من الوسائط وردد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا بان اوصول بعض اللذات قد لا يمكن الا بمشاق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضنا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تحليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجباب الحدود والكفارات ومحرمة السكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس و الا يعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطراز وجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شر ذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخاف فعل من افعاله عن غرض مثل بحث (قال حائمة) ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف (٣) ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك الشاقة تأثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنجنيته حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول اما اول فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم فحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجاعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف يترتب عليه العقاب اضرار و اضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنة بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اول بان الالتم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يعجز عن الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة القبر من غير ضرر للقبور ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المقاد والمنعم به لا يقا بمجال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهوا ان اوصول النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف

واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهى فكيف يتصور فتح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى دايرا مع العمل كيف وجميع الافعال لانني لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فئات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم الفقه و علم صفات القلب و احوال الآخرة التي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بان لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امر الانتهاء اليه المعقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما بمن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه و رابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا يندفيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف آلاف لاجرة المثل والحق على ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر لقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقفة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسيئا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتكبير اى جعله في معرض الثواب وتمكينا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منقيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا نعمل به امثال هذه الشبهة وهو انه قد يستقبح الفعل في بادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقبح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل لكل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال البارئ تعالى وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذيات وابليس وذرئته وتبقيته ونحو ذلك فلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لالكم والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال) قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعمدنا لها فضلا وسميها بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا يفتح في خلقه وفعله وان يفتح الخلق قال المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الابتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب

الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية في الدعوة الى الحق وفي الانابة وفي الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك وقد يستند ان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف البارئ تعالى بالهداية والاضلال والطبع وانغم على قلوب الكفرة والمدنى طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البقعة او البيان بمعنى نصب الادلة او منح اللطاف والاضلال والاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع اللطاف والاستناد مجاز وهذا مع ابتناءه على فساد صلهم بآياته ظاهر كثير من الآيات من

العصمة ان لا يخاق الله تعالى في العبد الذنب وقيل خاصة بمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف بما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الجائز ويسميان المحصل والمقرب ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خالق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل ومن ههنا حلوا المشيئة في مثل قوله تعالى ولو

وقبالة الضلال اي فقد ان الطريق الموصل وقد يكون متعدبا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه ويقبالة الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما نمود فهديتاهم اي دعوتاهم الى طريق الحق فاستجبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء و بمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح مالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه انذاضنا في الارض اي هلكنا وقد يستند ان مجازا الى الاسباب كقول تعالى * ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكاية ربانهن اضلان كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع واما الكلام في الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن اراد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن ارد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن يقدر ان يهديه الله ولا يرجع الى الله انما الذين اتوا به فاولئك هم الخاسرون ان هي الافتنك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا اتم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والاضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه او خلق فيهم الهدى والاضلال لما صح منه المدح والتواب والذم والعقاب فعملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقب بالضال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضله كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد لنا اننا بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المبحث الثاني اللطف والتوفيق ٤) قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية

شئنا لا يتنا كل نفس هداها على مشيئة قسروا الجلاء من

٢ الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة ﴿ ١٦٠ ﴾ الحيوان فيه وهو واحد والموت من

والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدره له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبتة الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقبل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمنع بسببه صدور الذنب عنه وردبانه حل لا يستحق المدح بترك الذنب والاثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفًا مقربا وان كان محصلا فاطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطبع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما والاطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطبع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجمع مدته ولا آخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخاق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقد حصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولاتوليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باعداد العمر ولا بانوت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه وردبان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وانها في الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وكانه يرد بانقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لاحفاه في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معينين قتلا هو من فعل القاتل وموات هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزبد

فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لان ذلك المعمر وزيادة البرقي العمر مع ان الخير من باب الاحاد يحتمل كثرة الخير والبركة ونحوها تأخر الموت ليس تغييرا لعلم الله بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك وجوب الجزاء على القاتل لما كتبه من

الفعل وار تكبه من النهي لا لما في الجمل من الموت يمت

(في العمر)

في العمر الا البراجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق العمر لان ذلك المعمر
 بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ عند امثاله واما
 الحديث فخبير واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال ان المراد الزيادة والنقصان بحسب
 الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبتته الملائكة في صحيفتهم
 فقد ثبت فيها الشئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى
 واليه الاشارة بقوله تعالى بحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى
 ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد
 الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل دما
 ولادية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله
 امر الا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الحممة الوفا تقضى العادة بامتاع موتهم
 في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ايسر بما ثبت في المحل
 من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم
 القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند
 بعض الفقهاء وعن الثانى منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والفرق
 والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا
 لمر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه
 لا يقتل وحيث لا نسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت
 ولا القتل لانه تقرير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم
 الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يرتب على فعل من
 العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظى على ما يراه
 الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا يحمى
 عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
 ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم
 في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو الاجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع
 بالوت ان لم يقتل وعلى الثانى القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين
 البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثانى لجواز ان لا يكون الوقت الذى
 هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن
 دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع
 ان يستلزم محالاهو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع يكون
 ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل
 عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد

آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة الحيوان اجل طبيعي يتحلل رطوبته وانطفاء
 حرارته الغريزيتين و آجال اخترامية بحسب اسباب لا تخص من الامراض والآفات
 (قال المبحث الرابع الرزق ٢) في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ماسأفه الله تعالى
 الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره
 ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شياً وتمكن من
 الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصبر رزقه وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
 ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع
 والتمكن منه على ما برأه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات
 تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى
 التمكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام
 وعما يصح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما سأفه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل
 غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا وارادا بالابد
 ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى
 وخروج رزق الدواب بل العبد والاماء مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى
 الرزق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اى المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى
 وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب
 لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع وحينئذ فخرج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره
 بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدران المبنى للمفعول اى الارزاق ولما كان
 الرزق مضافا الى الرزاق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة
 لقبه وقد عرفت فساد اصلهم وزعمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله
 تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى
 قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات
 ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوأبكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه
 ولا الذم والعقاب عليه فلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكباً للثمى عنه مكنسبا
 للقبح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك
 عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك
 عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهى كالغصب
 والسرقه والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء ٢) طعاما كان
 او غيره ويكون غلا ورخسا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان
 والوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كقتليل ذلك الجنس وتكثير
 الرغبات فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التابع وادخار الاجناس

٢ ماسأفه الله الى
 الحيوان فانتفع به بكل
 يستوفي رزقه ولا يأكل
 احد رزق احد وقيل
 لينتفع به وقد يحتص
 بالأكول وقيدته
 المعتزلة بان لا يكون
 لاحد منعه ليخرج
 الحرام جريا على
 اصلهم في القبيح فمن
 لم يأكل طول عمره
 سوى الحرام لم يكن
 مرزوقا لنا خصوصا
 الدالة على ضمان
 الارزاق قالوا لم يدفع
 عنه ويذم ويعاقب
 عليه وينع من السعي
 في تحصيله فلنا لارتكابه
 النهى واكتسابه
 القبيح متن

٢ السعر تقدير ما يباع
 به الشيء ويكون غلا
 ورخسا باسباب
 من الله تعالى ولو كان
 البعض من اكتساب
 العباد فالسعر هو الله
 تعالى وحده خلافا
 للمعتزلة متن

و مرجعه ايضا الى الله تعالى فالسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعموا منهم انه قد يكون
 من افعال العباد توليدا كما مر ومباشرة كما هو الواضحة على تقدير الايمان (قال المبحث
 السادس ٩) لما نقل بوجوب شئ على الله كفيينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة
 القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيرا وقد اکتروا الكلام في
 تفصيلها ولتعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة وبعده
 عن المعصية لا الى حد الاجزاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى
 المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات وكمال العقل ونصب الادلة
 وما يشبه ذلك وفسرنا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف
 ونارة بان لتركه مدخلا في استحسان الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب
 بوجوه الاول انه مرید للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مرید
 لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما مر به مراد الثاني ان منع اللطف
 نقض لغرضه الذي هو الايتان بالمأمور به ونقض الغرض فيجب تركه ورد بمنع
 المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض المأمور به مرادا او غرضنا ويتعلق بنقضه حكم
 ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقرب منها وكلاهما فيجب
 تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقرب ولازم
 ان ايجاد القبيح فيجب وقدمه الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون
 واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له
 فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقى كافر
 ولا فاسق لان من اللطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب
 فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يتجاوز عن لطف فلذا اجب بان اللطف
 يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمر وفليس
 في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بان خصوص الدال على
 ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لا يتنا كل
 نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من الارض جميعا كلهم ولو شاء ربك لجعل الناس
 لمة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الانعام
 وحملها على مشيئة القسرو الاجزاء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله
 تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مرأ لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله
 كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشر كنا ولا آباءنا عناد منهم وتكذيب لله
 ونسوية بين مشيئته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه آياتنا
 والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث
 لا يطبع البتة لان ذلك افراط واغراء على المعصية وهو فيجب ولو في حق من علم الله

٩ ذهب المعتزلة الى
 انه يجب على الله تعالى
 امور الاول اللطف
 وهو فعل يقرب الى
 الطاعة او يحصلها
 وبعده عن المعصية
 لا الى حد الاجزاء واستدلوا
 بانه لو جاز منع ما يقرب
 الى المأمور به لكان
 غير مرادوه وتناقض
 وبان منع اللطف نقض
 للغرض والتقريب
 او تحصيل فيجب وبان
 الواجب لا يتم الا بما
 يحصله او يقرب منه
 فيجب والكل ضعيف
 ومعارض بانه من
 قواعدهم ان اقصى
 اللطف واجب فيلزم
 ان لا يبقى كافر ولا فاسق
 وبانه لو وجب لما
 اخبر الله تعالى بسعادة
 البعض وشقاوة البعض
 لكونه افراطا واغراء
 ولما خلاصه عن
 الانبياء والاولياء
 والخلفاء من

على نفع او دفع ضرر
ولا عاذا قالوا والا
لم ان وقع جزاء سيئة
فمقوية والا فان كان
من الله تعالى او من
مكلف لا حسنة له
او من غير عاقل
اضطر اليه بسبب
من الله تعالى او واقعا
بامر او ابا حنة او
تمكينه فالعوض عليه
واختلفوا في لزوم
دوام العوض وفي
لزوم العلم عند البقاء
بكونه حقه وفي جواز
التفضل بقضاء عوض
المظلوم عن الظالم
وفي وجوب كون
العوض في الآخرة
وفي جواز التفضل
بمثل الاعراض من
غير سبق الألم
واضطر بوا في ان
اعراض آلام الكفار
والفساق وغير العاقل
كالصبيان والبهائم
تكون في الدنيا
في الآخرة وفي ان
البهائم هل تدخل الجنة
وهل يخاق فيها العلم

انه لا يهدى عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم
يامر بالمعروف و يدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للظالم وينصف
من الظالم الى غير ذلك من الاطراف (قال الثاني العوض وهو نفع حال عن التعظيم ٣)
يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام وما يجرى مجرى ذلك
فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به
لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه فيجرح لكونه ظلما فيجب فعله
قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الآلام على العبد وتفتوته المتافع عليه لمصلحة
الغير عليه كانه وبانزاله الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كما تم الاستند الى علم ضروري
او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب
لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدى والنذر او ابا حنة اياها كالصيد
او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا يمثل الم الاحترق
حين التي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعها لمخلق الله
تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثاني مما وجب شرعا
بفعل الشهود فمليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى
فان الانصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى
اعراضه الموازنة بظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يبين انقطاعها
كيلا يتألم او بفضل الله عليه بمثل تلك الاعراض عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان
من اهل النار اسقط الله تعالى باغراضه جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف
وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع الله وفسروا الظلم
بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا
عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة
ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا
او مشتملا على نفع او دفع ضرر او طابا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره
عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعزلة في بحث الآلام والاعراض فروع
واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان الألم ان وقع جزاء لسبب فلهي مقوية لا عوض
عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان
كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المؤمن عوضا لا يلامه وان لم يكن حسنات
فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام قالوا لوجب قبل
الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش
والسباع فان كان ملجئه اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض
على الله تعالى والافعلي المؤمن عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين

(وعدم)

وعدم المنع بعلم او نهى اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما
 بمنزلة من اتى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضره وللقاضي ماورد في الحديث من انه
 يأخذ للجماء من القرناء ومأثت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب
 بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلمها
 تكون ببقاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال
 عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه
 منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتصرره
 بتألم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله كما في استعمال البهائم او باباحتها كما في ذبحها او بتكليفه
 مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم
 ومنها انه اذا استوى لذته والم في كونها لطفا فالجمهور على انه تتين اللذة ويقبح الام
 لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض والالطف وقال ابو هاشم بل يغير بينهما كما بين
 المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان
 العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لا يتم بانقطاعه فثبت عوض
 آخر وهم جر او منقطععا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم
 باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لما نفع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل
 يشترط عند ابقاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد
 اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم به فلا يثبت بدون علم بذلك ومنها انه هل يجوز
 التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعراض المقابلة
 بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز
 التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب
 على الله لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعه بخلاف
 الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح
 كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في
 الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة
 الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة
 وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصل عدم الدليل على
 النقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعراض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى
 تقدير الجواز هل يجوز الآلام ونحوه المحن لمجرد العوض له هو رأى ابي علي بناء على
 ان للعوض اللازم المستحق منزلة على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع
 ذلك من ان يكون الطاقا للمؤلم في الزجر عن القبيح وتغيره بحسب الاعتاظ والاعتبار
 كما هو رأى الضميري ام لا بد من كلا الامرين كما هو رأى ابي هاشم بناء على انه لما جاز

١٦٦ لما في تركه من تفويت الغرض وجهودهم
٨ الخماس الاصلح

مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان
للمستحق اللزوم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من تفضله
فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقفة
تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب
بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون
الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضمير في ايلام زيد لاعتبار عمو وجهور المعتزلة
في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان ايام
غير العاقل نفي الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام اعواض يزيد عليها ثم
اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق
فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ما ذوا في بعض التفاسير ان
قول الكافر باليتنى كنت زابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها
ثم يجعلها زابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بخفيف
العذاب (قال الثالث الجزاء وسيأتي) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وسيأتي في مقصد السمعات على التفصيل (قال الرابع الاخترام ٤) ذهب بعض
المعتزلة الى ان البارئ تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او الثائب انه ان ابقاه حيا يكفر
او يفسق يجب اخترامه لان في تركه نفوذا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون
على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتقية ولانه
لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابلوس مع ما روى انه
عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا
والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار
او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا
علم من المؤمن انه يكفرا او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسيق انه يزداد كفرا
وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كالا يجب تيقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة
ولا تيقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تيقية ابلوس وتمكينه فقال ابو علي
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس
الاصح ٨) ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده
في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط فيعنون بالاصح الانفع والبغدا
ديون الاصح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين
واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطمع وانه فعل لكل
احد غاية مقدوره من الاصح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لاموا جميعا
والالكان تركه بخلا وسفها وعمداتهم التصوي قياس الغائب على الشاهد لقصور

على انه لا يجب لان
التفويت انما هو
بفعل العبد متى

العباد في الدين عند
البصر بين الدنيا
ايضا عند البغدادية
واقفوا على وجوب
الاقدار والتمكين
واقصى ما يمكن من
الاصح لكل احد
حتى ليس في المقدور
ما لو فعل بالكفار
لاموا جميعا والا
لكان تركه بخلا
وسفها كالحكيم
احر بطاعته ولم
يعط مع القدرة وعدم
التضرر ما يوصل
اليها وكالكريم
استدعى حضور
ضيف وترك تلقيه
بالشاشة الى الفضافة
وقد ينسك بان وجوب
الفعل عند خلوص
الداعى والقدرة
قطعي ونحن نقول
بعد التنزل لو وجب
الاصح لخالق الكافر
الفقر البتلى طول
عمره بالمحن والآفات

واوجب بمقتضى تمثلا نكته على كل احد ما هو الاصح لعبده والزوم ان يكون الاصح للكفار الخلود ٧ (نظرهم)

نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلظتهم في صفات
الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل
كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاتة
والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول
المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم
انه لو تلقاه يبشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة
والملاطفة لا ضد ادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكيم محتاج
الى طاعة الاولياء او رجوع الاعداء وتعزيز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم
لديه الاقدار ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتسك بان عند وجود الداعي
والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى
اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فان
هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى القول لوجوب شيء على الله وان ليس الصلاح
والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لوجوب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام والآلام والحن والآفات الثاني
يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احدهما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان
دفع بان المكلف يتضرر بذلك ولحقمة الكد والتعب اجب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب
عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن
الاصح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصح للكفار لخلود في النار اذ لو كان الخروج
او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصح لهم لخلود لعلمه بانهم لو ردوا
لعاد والماتوا عنه قلنا لاخفاء في ان الامانة اوقطع العذاب ثم سلب العقول الصلح
وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تجبر مشقة فلم لا يكون انقادا
من علم انه يعود اصلح مع انه تجبر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل
شكر الكونه مؤديا للواجب كمن يرد ودبعة وديننا لازما انما هي مقهورات الله تعالى
غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصح فالزيد عليه ممكن فيجب لالي حد فان قيل
ربما يصير ضم الزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع تصير مضره فيما اذا زاد
من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى
الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله
تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزايد جاز
ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس
بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر قبس

٧ في النار وان يكون
كل ما يفعله بالعباد
اداء الواجب فلا
يستوجب شكرا
وان تنهيه مقهوراته
من اللطف وان تكون
امامة الانبياء والاولياء
والمحسنين والكرماء
وتبقية الظلمة والقوادة
وابليس والذريات
ومن علم منه الارتداد
واصلح للعباد وان
لا يحسن الدعا لدفع
البلاء وان يتساوى
امتنانه على الكفر
وعلى الانبياء وان
لا يبقى له في التفصل
بجمال ولا تكون له
خبرة في الافصال

١٦٨ و التسمية وصفه او ذكره فتعابرها ضروري

بفتح لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة نزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لانه في قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغي وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو انه لو اخترمه قيل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقي ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا قضاة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفا في ان الامانة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للتعذيب الدائم لكونه اعلى الميزتين قلنا فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى الميزتين اصلح له وبهذه التكنة لزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاما به مصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن لاجنابته لاجل مصلحة الغير سفها وظلما التامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغفر الاصلح وينع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبين اباجهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام الى محض اختياره من غير امتان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفسه والظلم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله خيره في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاصل هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع في اسماءه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والمتأخر ونفوضوا ذلك الى ما صنّف فيه من الكتب واقتصرنا على ما اختلفوا فيه من مقابرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعرّف انواع الكلمة وقد يهدى بالاستقلال

٤ هو اللفظ الموضوع وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب ونفصل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كما قولنا الله وقد يكون غيره كما قال في قوله لا هو ولا غيره كالعالم مبنى على انه اخذ المدلول بحيث يعرّف التضمن و اراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك القرين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله تعالى والله الاسماء الحسنى مع انه يوجه ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد اراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات فان

قبل لاخفاء في تعابره اللفظ والمعنى وعدم تعابره المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للبناء ع ٣ (والتجرد)

والتجرد عن الزمان فيقال بل الفعل والحرف على ما هو مصطلح التسمية والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا يخفى في تغاير الامور الثلاثة وانما انخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعله وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقر وقديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ تعالى في الازل لها عالما وقادرا ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كاقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شأنه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تبدون من دونه الا اسماء سميتوها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسماحي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتزويجه عن ان يسمى به الغير او عن بفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كافي قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم محمدا كافي قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبا بها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان

٣ والا شتبا فلنا عندنا
 ذكر الاسم قد يتعلق
 الحكم بالمدلول كما
 في كتب زيد وقد
 يتعلق بالدال كما في
 كتبت زيدا حتى كان
 لكل لفظ وضعاعليا
 بالنسبة الى نفسه كما في
 قولنا ضرب فعل
 ماض ومن حرف جر
 على ان من الاسماء ما
 هو من افراد المسمى
 كالكلمة والاسم
 ومن المدلولات ما هو
 ذات المسمى كالانسان
 وما هو عارض كما
 لضاحك والمسمى
 قد يراد به المفهوم
 وقد يراد به ماصدق
 هو عليه من الافراد
 فلا يبعد ان تورث
 هذه الاطلاقات
 اشتباها في اطلاق
 ان الاسم نفس المسمى
 ام غيره من

في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة
 لذوات الاصنام دون اسامها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث
 اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفضلهم مع القطع بان اشخاص
 الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض
 غير باق ولا قائم بنفسه متصف بأنه متركب من الحروف وبانه مجسم او عرض ثلثي
 او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالاولان
 متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يحددان الثاني قوله تعالى والله الاسماء
 الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان الله تعالى سعا وتسمين اسما مع القطع بان المسمى
 واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن
 اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على
 التسمية كما في الآيت والحديث على ان الحق ان التسميات ايضا كثيرة لا تقطع بان مفهوم
 العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالتسميات
 فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث بما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم
 بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير
 ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان له قول بتعدد اسماء الله
 تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير اول عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره
 الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى
 واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع
 والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغابرا
 قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو
 من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات
 الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخر ان في قوله تعالى والله الاسماء
 الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والتدبير وغير ذلك مما هو
 غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي
 لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع
 للفظ الشيء اول معناه بل في الاسماء التي من جعلتها لفظ الاسم ولاخفاء في انها اصوات
 وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان
 مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو
 من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فساوجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير
 من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قدير اديه معناه كقولنا زيد كاتب وقدير اديه نفس
 لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه

الحرمين ومحل النزاع ما انصف البسارى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يبرأ منه وكان مشعرا باجلال من غير وهم اخلال لانه لا يجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لا يرضيه آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال الامام الحنبل والحرمة من احكام الشرع فينوقف على دليل شرعي ولا عبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي اجزاء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة الصدق بل استحبابه الامناع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصلح الامتناع له الولاية وانما لم يجزم مثل العارف والفظن لسافسه من وهم الاخلال ولا بمثل الحارث والزارع لعدم الاجلال من

كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالمضحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لاختلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على البسارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوارزه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما مستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعترلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمة الله فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرميم اسما للمارم من العظام او بلي وباسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحدا من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مخصوص بقلوبهم كقولهم خدای وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير تكبر وكان اجماعا قلنا كفي بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يراد ف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الخل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجزاء الصفات اخبار بنبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الامناع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعافل والفظن والذكي وما شبه ذلك قلنا للمفاهيم الابهام شهرة استعماله مع خصوصية تمنع في حق البارى تعالى فان المعرفة قد تشعر سبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى بحبسه وبنعه والفظنة والذكا، بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الخيلة وهو اعمال الفكر والرؤية وفيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهنى والمنزل والمنشى والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكتفى في صحة الاجراء على الاطلاق بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يتخلو عن نوع تعظيم ورعاية

٧ مَذْلُولُ الْأَسْمِ قَدِيكُونَ نَفْسَ الذَّاتِ وَقَدِيكُونَ مَأخُودًا ﴿١٧٢﴾ بِاعْتِبَارِ الْأَجْزَاءِ وَبَعْضِ الْعَوَارِضِ مِنَ

ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قديكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذاً باعتبار الأجزاء وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب وبهذا الاعتبار والاضافات ولاخفاء في تكثير أسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتزهره عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جاز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذاً من الاله بخذف الهمزة وادغام اللام ومشتقاً من اله ياله او وله بوله اولاه يليه اذا احجب اولاه بولوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال الصحيحة والفاسدة لابنائنا في العمليّة ولا يقتضى الوصفية وقيل غير جاز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقته الذات واجب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فال موضوع له ان يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الاحسن والحسن اتما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم اتما يكون لما بدرك بالحسن وبتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارئ تعالى وبان العلم لا يكون الانعراض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضى تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تسمى بحسب لانها هي الصفات والمعارن فاوجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد بدل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسماء لم يعلمها احد من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامى خارجة عن التسعة والتسعين كآبارى والكافى والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والنور والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذى الطول وذى المعارج وذى الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والتناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموئج الليل في النهار وموئج النهار في الليل ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى والسيد والحنان والمانان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئى والموجود والذات والازلى والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لتنى الزيادة بل لقرض آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثانى ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر من غلمانه الجملة كاف لهمانه من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يخص ماسواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يخص لعرفته نبي اوولى وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف بن برخيا اتما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتى الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون

الصفات والأفعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار كثر أسماء الله تعالى ولاخفاء في امتناع الثانى واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشئ لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما قلناه ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف البارئ تعالى كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نقي الزيادة ويجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها

بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين بما ضمه كثير من المحدثين متى (خارجا)

خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتهما الاضافة الى ماعداه وان يكون
 داخلها لا يعرفه بعينه الابن اولى الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين
 والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولاخية عن الاضطراب
 والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله
 عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاسماء التي سمي بها نفسه تسعة وتسعين ولم
 يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب
 والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين
 يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق
 الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عددها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه
 ينبغي ان تذكر بلاعراب ليكون احصاءه ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال
 وقيل حفظها او التأمل في معانيها (قال المقصد السادس في السمعات وفيه
 فصول) اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يلازمها
 ومباحث الامامة (قال الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان
 مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه
 واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل
 كالنبوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبأه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واو اتم الادغام
 كالمروة (قال المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه وكذا الرسول
 وقد يخص بمن ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بماورد في الحديث
 من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام
 الشريعة السابقة والنبي قد ينزل عن ذلك كبوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة
 ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام
 او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح
 لا تحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا
 يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل
 مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الايمان بالحسنات
 لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال
 الافعال التي تحسن نارة وتفتح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع
 الاغذية والادوية ومضارها التي لا تقي بها التجربة الابعد ادوار واطوار مع ما فيها
 من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات
 والعمليات ومنها تعليم الصنایع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم
 الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من

٢ خص بشريعة
 وكتاب والبعثة
 لتضمنها مصالح لا تحصى
 لطف من الله تعالى
 ورحمة يختص بها
 من يشاء من عباده من
 غير وجوب عليه
 خلافا للمعتزلة ولا عنه
 خلافا للحكماء وبعض
 المتكلمين ذهابا الى ان
 مقتضى الحكمة يجب
 ان يقع لامتناع السفه
 كالمعلوم وقوعه
 لامتناع الجهل
 متن

٤ شبه أحداها أنها توقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله ١٧٤ تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب

الدلة او خلق العلم
الضروري الثاني
انها عبث لان ما حسن
عقلا بفعل و ما فصح
يترك و ما لم يحسن ولم
يقبح بفعل حسب
المصلحة و رد بانها
تعاضد العقل فيما
يستقل و تعاونه فيما
لا يستقل و تدفع
الاحتمال فيما يظن
وتكون الطريق فيما
لا يدرك مع ان
التفويض الى العقول
المتفاوتة مظنة اختلال
النظام الثالث ان
مبناها على التكليف
بما لا ينفع به العبد
لتضرره ولا المعبود
لتعاليه مع ما فيه من
شغل السر عن التوجه
التام و رد بان نفعه
جدا غاب الرابع ان
في الشرايع ما يشعر
بانها ليست من عند
الله كافعال الصلوة
والحج والوضوء
والغسل وغير ذلك
من الامور الخارجة
عن قانون العقل و رد
بانها ابتلاء و تأكيد
للملكة الامتثال عند

المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من القوائد فلماذا قالت المعتزلة بوجودها على الله
تعالى والفلاسفة يلزومها في حفظ نظام العالم على ماسيحي* والحاصل ان النظام المؤدى
الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكامل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله
عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام السمخيل
تركة في الحكمة والعناية الالهية و الى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما رواه النهر وقالوا انها
من مقتضيات حكمة البارئ عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان
ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعواوا على
ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق
الاغذية والادوية التي لا تتبرهن السموم المهلكة الابحار لانجاسر عليها العقلاء ولا يفي
بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المقتفر
في البقاء الى اجتماع لا ينظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر
عن القبايح الجازم بان شرفه وكاله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال
والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يقتصر الى بيان من اوجدها ودعا الى
الايان بابعض منها والانتهاه عن البعض كالجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا
الى المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين
هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع
وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد يمد عاقبته فيجب وقد ينم فبحم كاصوم مثلا
فلولم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحذور
وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا
كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي و كان الغالب على
المتكلمين بالشرايع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب
اسباب المعاش وخلقوا اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبهين
بازيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة
انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت
خير بان في ترويح امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه ليجده محل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالملق ان
البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يفسح تركها على ما هو المذهب في سائر
الاطراف ولا يفتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله
تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجمل رسالته (قال ولتكرنن ٤)
المنكرون للتبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج

الظاهر بين وحكم وامر اخفية طاهرة على المحققين الخامس القدح في المجزة وسبأني ان شاء الله تعالى من (البها)

اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقابدهم كالفلاسفة
 النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزوله من السموات
 ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالنصر بن علي الخلاعة وعدم المبالاة ونفي
 التكليف ودلالة العجزات وهؤلاء آحاد او باش من الطوائف لاطنفة معينة يكون
 لها ملّة ونحلة وبالجملة المنكر بن شبه الاولى ان البعثة تنوقف على علم المبعوث بان
 الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليله او يخلق
 علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل
 حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفه فيبجأ عنده فيرد ويترك وان جاء به
 النبي وايا ما كان لا حاجة اليه فان قيل لعلة لا يكون حسنا عند العقل ولا فيجأ قلنا فيفعل
 عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض نيجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط
 والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكد بمزلة الادلة
 العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون
 مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يفهمه قد يكون حسنا
 بحج فعله او قبحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالنقطة يرض اليها مظنة التنازع
 والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء
 وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق
 بالحكيم اذ لا يستعمل على فائدة لا يبدل لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة وللعبود
 تعالىه عن الاستعادة والانتفاع وايضا منه شغل لقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية
 الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفتاء في عظيمته والجواب ان مضاره الناجزة
 قليلة جدا بالنسبة الى منافعتها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على
 ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم
 فان التكليف صرف الى ما ذكرتم لاشغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة
 النهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيئات
 لا تشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد في الحج والصلوة وكفيل
 بعض الاعضاء تلتوث ببعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل
 والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للحكفين وتطويها لنفوسهم
 وتأكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله
 والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة الخامسة
 المتدح في نبوت المجزة ووجه دلالتها ونقلها سيأتي باجوبتها (قال المبحث الثاني
 المجزة ٧) مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الانجاز اثبات العجز استعير لظهوره
 ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما

٧ امر خارق للعادة
 مقرون بالتهدى و
 عدم المعارضة وقيل
 امر قصد به اظهار
 صدق من ادعى النبوة
 والرسالة وزاد
 بعضهم قيد موافقة
 الدعوى وبعضهم
 مقارنة زمن التكليف
 اذ عند انقراضه
 تظهر الحوارق لا
 لقصد التصديق من

في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكروا امام الحرمين بناء على رأى الاشعري ان
ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجمل في عدم العلم وهو في الحقيقة
ضد للقدرة وانما يتعلق بالوجود وبما بقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود
بمعنى انه وجد منه اضطرارا للاختيار فلتحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة
وانما قال امر ليتناول الفعل كانبجاء الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الاولياء
والعلامات الارهاصية التي تقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضي
من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعوذة كذا ذكره الامام
الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته
احترزا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من معاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول
معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانها لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة
للدعوى احترزا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال
الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل بقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان
القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصود به اظهار
الصدق لعدم الدعوى حيث كاذب كاطلال التمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا
فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت
ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طاب المعارضة
فيما جملة شاهدا لدعونه وتجبير الغير عن الايمان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا
اذا باربته الفعل ونازعته القلبية وتحديته القراءة ايتا اقراءه وبالتحدى يحصل ربط
الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا
لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدى قالوا ويكفي في التحدى
ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي
احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني
ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون
على ان خوارق العادات المتعلقة بعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والافكرامة محضة وان ظهرت
من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اى ارهاص او كرامة و الارهاص

وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول
 الملك فطوب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ففعل وهذا توضيح للمثال
 استدلال بقياس الغائب على ﴿ ١٧٧ ﴾ الشاهد فلان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول

ان يستند ذلك الامر
 الى المدعى الخاصة
 في نفسه او مزاج
 في بدنه او اطلاع منه
 على بعض الخواص
 او الارضاع الفلكية
 او الى ملك او جني
 او غير ذلك الثاني
 ان يكون ابتداء عادة
 او تكرر يرا بما لا يكون
 الا بعد هور الثالث
 ان يكون مما يعارض
 ولم يعارض لغرض
 او عورض ولم يتقل
 لمانع الرابع ان لا يكون
 لغرض التصديق اما
 لانتفاء الغرض او لثبوت
 غرض آخر كاطف
 المكلف او اجابة
 الدعوة او مجزة لنبى
 اخر او ابتلاء للعباد
 او اضلال لهم وبعد
 كونه بمنزلة صريح
 القول بانك صادق
 فانما يفيد اذا استحال
 الكذب في اخباره
 وما ذلك الا بالسمع
 فالجواب اجالا ان
 الاحتمالات العقلية

محض كظهور النور في جبين عبدالله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالهية
 فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلهذا جوزوا اظهارها
 على يد المتأله دون المتنبى وعن الثالث ان المتأخر ان كان زمان يسير يعد مثله في
 العرف مقارنا فلا اشكال وان كان زمان متطاوفاً فالمجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك
 القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بما يجازه مترخ الى وقت وقوع ذلك الامر
 ومن جعل المجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح
 من ذلك النبي تكليف الناس بالترام الشرع ناجز الانتفاء المجزة او العلم بها لكن لو بين
 الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عنه الامام ولم يصح عند القاضي
 ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع
 وزاد بعضهم في تفسير المجزة قيماً آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع
 في الآخرة من الخوارق ليست بمجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة
 وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسول
 (قال واما امكانها فضرورى ٦) قدح بعض المنكرين للنبوة في المجزات بان تجوز
 خوارق العادات سفطة از لوجازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهباً والبحر دهنًا والمدعى
 النبوة شخصاً آخر عليه ظهرت المجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على
 تقدير ثبوتها لا يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين
 لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه
 لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه
 ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يتبق كان المفيد هو ذلك الواحد
 الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطة حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا
 والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها متممة في العادة
 بمعنى انها لم يجز العادة بوقوعها كاتقلاب العصا حية فامكانها ضرورى وابداعها
 ليس ابعده من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها
 كاتقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا يتناقى الامكان الذاتي على ما سبق
 في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها
 ما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة
 المجزة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به

فان في حصول العلم القطعي (٢٣) (ن) كما في سائر العاديات وتفصيلا او لا باننا بينا ان لا مؤثر
 في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجرد التمكن كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا انه خارج
 بانه وان المتحدين حجروا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكالاشغال ولهذا كانت مجزة كل نبي من جنس ما غلب ٧

٧ على اهل زمانه
 كالمعروف في زمن موسى
 عليه السلام والطب
 في زمن عيسى عليه
 السلام والموسيقى في
 زمن داود عليه السلام
 وانصاحة في زمن
 محمد صلى الله عليه وسلم
 وثالثا انه لا خلاف في
 ترتيب الغايات على
 افعالها وان لم تكن
 اغراضا على الانا لدعى
 سوى لنها تدل على
 تصديق قائم بذاته
 سواء كان غرضا
 او لم يكن واربعا ان
 ظهور المعجزة على يد
 الكاذب وان جاز عقلا
 فمعلوم الانتفاء قطعا
 ومثان قال باستحالة
 لافضائه الى التعجب
 عن الادلة على صدق
 دعوى الرسالة اولان
 الصدق لازم لها بمنزلة
 العلم لايقان الفعل اولان
 اتسوية بين الصادق
 والكاذب سفة
 وخامسا انها تفيد العلم
 بالصدق من غير افتقار
 الى اعتبار اخبار من
 الله بمنزلة ان يقول
 جعلتك رسولا وانشأت
 الرسالة فيك من

من ان الله تعالى يخلق عقبيها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك
 بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف
 هذا الملك عاقبه ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصد يقاله
 ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارباب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب
 على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه
 بالجامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم
 فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
 والتقرير دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله
 للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والحاضر ين فيما اذا فرضنا الملك في
 بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على محرم يكها احد سواء وجعل مدعى الرسالة
 حجة ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة
 على الصدق في الجرم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
 بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في
 بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات
 كوكبية و اوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال
 ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجرائها او تكرر عادة لانتكون الا في
 دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه
 لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة في اعلاء
 كلفه او خوفه او لاستهانته وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل للمانع
 الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما الانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب
 واما ثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر
 او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجهه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في ازال
 التشابه او اضلال الخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده
 وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان
 المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل
 الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غاية ان الكذب قبيح وهو على الله
 تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات
 والتجوزات العقلية لاتنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فحين تقطع بحصول
 العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بانفي ولا
 بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باضواء
 رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولانا اننا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما

في مثل احياء الموتى وانقلاب العصاحية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدبر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامر او بتكليفه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المخددين يحجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه ونها الكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والنصاحه في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لاختفاء ولاخلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضه على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو متمنع عادة معلوم الانقضاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قام القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جاوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحيث ان يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاسحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باسحالة عقلا فالشيخ لا فضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتر بديه لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمنتبي وهو سفة لا يلبق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على مامر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكبلا واستنبك لشاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا في الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢) لاختفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله تعالى عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التورانية والانجيلية في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة هارون وكاب و يوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى

٢ طريق اثبات النبوة
على الاطلاق على
المنكرين هو المعجزة
لا غير وهذا لا ينافي
خلق العلم الضروري
بها واثبوتها باخبار
من نبي آخر او كتاب
متن

قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لايم الاعمال ومعاوضات تفقر الى قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخر بن مخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضي الاقرار به والانقياد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على ^{١٨٤} الغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب

وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل و حرق و غرق وهلاك اشخاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما صدا بدنهما من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك من القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستباحها القوة الفاضلة وخوادمها ومن ههنا جاز ان تمثل لقوته المنخبلة الكاسلة العقول المجردة والنفوس السموية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث في سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى

ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنسبة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ماسياتي من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بماشاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما تبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث ٢) في طريقه الفلاسفة هم بقرون بالاحتياج الى النبي والشرعية واثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريره في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد من ان يخبر هذا لذلك وذلك يخطط آخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا يفتقر لتوابع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لايم الاعمال فيما بينهم وبمعاوضات ولا ينظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا يحصره من الجزئيات لتلايق الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويفض على من يراجه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي تمييزا عن الآخر بن مخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم يتقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون وراجعونه في مواضع الاحتياج ومطمان الاستيلاء فلكل الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مخصص يدل على ان شرعته من عند ربه ويقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على الغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصاها بالبادي العالية المنتقضة بصور الكائنات ماضيةا وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الخسة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قربا من دفعة اذ لا يحل هناك ولا

وهذا هو الوحي وتزول الملك والكتاب واما كونه ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة العباد وصلاح (اختجاب) العباد مع نفي القصد والغرض من افعاله والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه فقرره بان العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب

احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوايل الى عالم الطبيعة وانعكاسها في الشواغل عن
 عالم العقل وان قوته التخيلية تكون بحيث يعقل لها العقول المجردة اصورا واشباها
 يحاطبونه ويسمونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته الحركة تكون بحيث يطبع لها
 هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخطا نص هذه القوى
 وبمشاهدة الملاك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور
 خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملاك
 وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تنطلق على الاضافية
 وان ما ذكره مجرد باعتبار مقارنته بالحمدي يصير خاصة حقيقية وامانقر برهم في المعجزات
 فاجالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافعال غريبة
 بسبب مالها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب
 او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس
 بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب
 القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على
 المغيبات وليس بعيد لتحقيقه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك
 وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادئ العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة
 بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالة بذواتها وان العلم بالعلم
 والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون
 الاعلى وجهه كلي خال عن قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها
 على الوجه الجزئي اما جعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء
 واما ارتسامها في النفوس السموية كذلك على ما رآه بعضهم ومعنى اتصال النفس
 بالمبادئ العالية صبروتها مستعدة لقبضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال
 المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم
 من ذلك انتفاشها بجميع ما في المبادئ من الصور لان القبول كل صورة استعدادا
 يخصصها والثاني ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل
 وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار
 بل من اصابع وليس بعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف
 لا الخمول والانطباع فيحوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف
 في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كأنها نفس لعالم العناصر والثالث
 الامساك عن القوة مدة غير معتادة وليس بعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة
 بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تحاليل المواد المحمودة والرطوبات
 الاصلية المخوج الى البدل فيحوز في حق الاشخاص الكاملة لا يجذب نفوسهم الى

٣ والتفصيل الذي من
 جعلته وجود الشروع
 والشارع ليكون
 الموجود على وفق
 المعلوم ولا خفا في ان
 هذا لا يكفي فيما ثبت
 بالضرورة من الدين
 متن

جناب القدس بالكليه واستباعتها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية
 وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض
 لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر ولوقى اما اولا فلهال رطوباته بسبب
 الحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلنفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية
 بحفظ الرطوبات التي بها تعدل الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض
 المضاد لها من القتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بالمر يقتضى الاستغناء عن الغذاء
 والسكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها عند متابعتها النفس
 واما تقريرهم لزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجررات دون الاجسام
 فهو ان النائم ومن يجرى مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صور اغريبة
 ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة التخيلية
 والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر
 فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل
 قليلة الالتفات الى عالم الحس وتخيلية شديدة جدا قوية التلبي من عالم الغيب قليلة
 الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها
 الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويمثل لقوته التخيلية
 العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
 اختصاص بعالم العناصر فتخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا بحفظ وتبلي ويكون
 ذلك من قبل الله وملائكته لامن الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب
 وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه
 من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام
 وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
 ويقطعون بانه تعالى بل جميع المبادئ العالية لا يفعل لغرض في الامور الساقلة فهو ان
 العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الالهي
 في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضى
 افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جلته وجود الشرع
 والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن
 احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم
 وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال
 في الشفاء ان العناية الالهية تقتضى المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبعاث الشعر
 على الاشفار وعلى الحاجبين وتنعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضى المنفعة
 التي هي في محل الضرورة للبقاء وتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف

تصلي الله عليه وسلم لانه ادعى الرسالة وهو ظاهر واطهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر
منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول منه فبيان الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تحدى باقصر سورة منه مصارع
البلاء مع اكثرتهم وشهرتهم بالعصية فمدوا عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل المعجز ووجه الاعجاز عند
الاكثرين كونه في الطبقة العليا ١٨٣ من البلاغة وعند الكثيرين الصرفة وهي ان الله تعالى صرف العقول

عن المعارضة مع
القدرة عليه ساورد
بان فصحاء العرب انما
كانوا يتعجبون من
ذلك لان عدم
المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة
ادخل في الاعجاز
بالصرفة وقوله
تعالى قل لمن اجتمعت
الانس والجن الآية
وقيل كونه على
اسلوب غريب يخالف
لمادل عليه كلامهم
وقيل سلامته عن
الاختلاف والتناقض
وقيل اشتغاله على دقائق
العلوم والحكم
والمصالح وقيل على
الاخبار عن المغيبات
وردت بان خرافات
مستطمة وغيره على ذلك
الاسلوب وكلام
كثير من البلاء
والحكماء سالم عن
الاختلاف والتناقض

لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون البدأ الاول
والمثناة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا في الجملة قالوا بوجوب البهثة ولزوم النبوة
من قال هي واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية
اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل
ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع
من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود في العالم
ليحصل النظام ويتعش الاشخص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال
الذي خلقوا الاجله (قال المبحث الرابع محمد رسول الله ٤) ارسله بالهدى ودين
الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى
وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واطهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي
لما يتنا امد عوى النبوة فباتوا تزوا لاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح
والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واطهر
افعالا على خلاف المعتاد وبلغت جللتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد
فلنكلم في الانواع الثلاثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القرآن
ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه
وسلم تحدى بالقرآن ودعا الى الايمان بسورة مثله مصارع البلاء والفصحاء من العرب
المرباء مع اكثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصية
والحجة الجاهلية وتها لكهم على المباهاة والباراة والدفاع عن الاحساب وركوب
السطط في هذا الباب فجزوا حتى آتروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج
والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل
اليات توفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل اليات
لما منع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور
على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلما الفرق بمهارتهم في فن البيان

ومشتمل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع الطاعن اجبالا ان رؤساء
عرب مع حداقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذعنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيلا الجواب
فما يورده بعض المعاندن من اعداء الدين مثل ان فيه غير العربي كالاتبرق والسجبل فكيف يكون عربيا
بيننا وان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساخران وان فيه مقدار احدي عشرة آية من كلام البشر وهي ٣

واحاطتهم باساليب الكلام وهذا مع اشتغاله على الاخبار عن الغيبات الماضية
والآية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال البدأ والمعاد ومكارم
الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العملية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية
على ما يظهر للتدبرين ونجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازها بالصرفه وهى ان الله تعالى صرفهم التحدين
عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسبب قدرتهم او بسبب ذواعيتهم او بسبب
العلوم التي لا بد منها في الايمان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى
انها كانت حاصلة فزالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم
بنظم القرآن والعلم به كيف يؤلف كلام يساويه او بدانيه والمعتادان من كان عنده هذان
العلمان يمكن من الايمان بالمثل الا انهم كلما ولو ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك
العلوم وفيه نظر واجتجوا اولايانا قطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السورة ومر كبا انها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الايمان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن
كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة النفاة وابن مسعود رضى الله
تعالى عنه قد بقي مترددا في الفصحى والمعوذتين ولو كان نظم القرآن مجزأ بفصاحته
لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذه بعينها شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان
كل من احاد العرب قادرا على الايمان بمثل قصائد فصحاءهم كامرئ القيس واضرا به
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم لافي زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط
والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد
بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازها بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب
في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل
باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن الغيبات ورد
بان حقاقت مسجلة ومن يجرى مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام
البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار
عن الغيبات التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون
الاعجاز بنظمه اخص وكونه بيلاغة النظم ليجعل مذهبه متقايين ويجعل كون
الاعجاز بالامر بن جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه
الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب
من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعظم

ما يتسلك به اهل الغواية
مثل الرجن على
العرش استوى وان
فيه عيب التكرار
اقتضا فرعون وقبلى
آلار بكما تكذبان
وويل ومثلك كذابين
وان فيه اختلافا كثيرا
في القرآت فكيف
يصح قوله لو كان
من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان فيه
التناقض مثل فيرث
لا يسئل من ذنبه
انس ولا جان مع
قوله فور بك للنساء
للجهين والكذب
الحض مثل ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم
قلنا للملائكة اسجدوا
لادم والشعر من كل
بحر مثل قوله ومن
شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وغير ذلك
والجواب انه لا يبعد
توافق اللغتين او جعل
الكل عربيا تغليبا وان
الخطأ اما في التخطئة
على ما بين في علم النحو
وان المحكى لا يلزم ان

يكون عبارة المحكى عنه وفي التشابه فوائد مثل شبهة النظر او التوقف والتكرار بما يكون من المحاسن (البلغاء)

البلاغ لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا ينافيا فاطعا للاوهام وير بما يقدر نظم ركيبك
 يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيئة الكذاب القليل ما الفيل وما دريك ما
 القليل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعنى
 البلاغة وهو التمييز عن معنى شديد بلفظ شريف وان يفي عن المقصود من غير مزبد
 ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما الاخبار
 عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن الغيبات المستتيلة متكررة
 متواليه قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه بخالف المعتاد من اساليب كلام
 العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها
 الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساء لون وامثال ذلك ومعنى الثانى
 ان نظمه باغ في الفصاحة والمطابقة لقتضى الحال الجدل الخارج عن طوق البشر
 وكان معنى النظم على الاول ترتب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثانى جمعها
 منزلة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان
 النظم هو توحى معانى النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التى يصاغ لها الكلام
 ولهذا زيادة بيان فى بعض كتبنا فى فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوده
 الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و بلاغته وسلاسته فى جزالته
 ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ما لك آلاية لذلك لا لعدم تأتى
 المعارضة مع سهولتها فى نفسها الثانى انه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الانسب
 ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتة لانه كلما كان انزل فى البلاغة وادخل فى الركائكة كان عدم
 يسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على
 ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم ابلعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع
 والاستظهار بالغير فى مقام الحمدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه
 مقدورا لكل فيقصدنى ذلك فان قيل او كان القصد الى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
 ان يوتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة والمذهب ان الله تعالى
 قادر على ان يأتى بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات فى باب البلاغة اعلى
 وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ما لك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا
 هذا اوفى بالغرض واوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية
 مقدوره ونهاية مسوره ثم بدعوا جواهر الخدائق فى الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي
 او يدانى دون ما القاه واهون ما ابداء واما المقام الثالث فاشرف العرب مع كمال
 جذافتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه لاطعن محسالا
 ولم يوردوا فى القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هودأب المحجوج اليهودى تعجبا
 من فصاحتهم وحسن نظمه و بلاغته واعترفوا بانهم ليس من جنس خطباء او شعراء

٣ والاختلاف المنفى
 هو تفاوت النظم
 بحيث يقصر عن الاعجاز
 والكذب والشعر
 من الجهل بعلم التفسير
 ويعنى الشعر من

الشعراء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثرة فأثروا المقارعة
على المعارضة والمقاولة على المناوذة واني الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين
ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحدثين
اختر عوامطعين ليست الاهزة للاخريين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير
عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين فرد
بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل
التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين
هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم
الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بأنه لا يقسم للبشر والجن بل الانس والجن
الايان بمثل سورة منه وقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون
افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله تعالى رب اشرح لي صدري ويسر لي
امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه
على ان المختار عند البعض في المهدي به سورة من الطوال او عشر من الاوساط
ومنها ان فيه متشا بهات تتسك بها اهل الفواية كالجسمة بمثل الرحمن على العرش
استوى ورد بانها لنبل الثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد اولفوائد لاخصي
بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كعادة قصة فرعون في عدة
مواضع وكعادة فباي الاءر كما تكذب بان وويل يؤمذ للكذبين في سورة الرحمن
 والمرسلات ورد بانها بما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه
في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان
تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما برى على اثني عشر الفا ورد بان
المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا
عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقدير الطمن فاسد عن اصله لانه استدلال بنبوت اللازم على
نبوت الملزوم لانا نقول لابل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانفاء
الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حلت
كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدنا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن
من عند غير الله وتام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا تلخيص المفتاح ومنها ان فيه
التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لتأتينهم
اجهين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضررع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى
غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض الكلامين ورد بمنع وجود شرايط التناقض

(واما النوع الثاني) فن الماضي قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة في التنزيل قوله تعالى
بذلك الله مغانم كثيرة تأخذونها ﴿ ١٨٧ ﴾ * الم غلبت الروم الى قوله تعالى لا يخلف الله وعده سيهزم

الجمع ويولون الدبر
لتدخلن المسجد
الحرام ونحو ذلك
وفي الحديث قوله
صلى الله تعالى عليه
وسلم لعلى كرم الله
وجهه تقاتل بعدى
الناكثين والقاسطين
والمارقين ولعمار
رضى الله تعالى عنه
ستقتلك الفئة الباغية
وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم سيلغ تلك
امتى ما زوى لى منها
واخباره بزوال ملك
كسرى وقبصر
واستيلاء الا تراك
وغير ذلك متن

٧ واما النوع الثالث
فكان النور الذى
كان ينتقل فى آياته
وولادته محتسونا
مسرورا وخاتم
النبوة ورؤيته من
خلفه وكاتصافه بغاية
الصدق والامانة
والعفة والشجاعة
والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع

وقديين ذلك على التفصيل فى كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم لا تقطع بان الامر للسجود لم يكن
بعد خلقنا وتصويرنا وورد بان المراد خلق ايتنا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر
وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع
لكم باعينا ومن البسيط ليقضى الله امره كان مفعولا ومن الوافر ويحزمه وينصركم عليهم
ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ومن
لهزج لله لقد اترك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذلقت قطوفها تذابلا
ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فاخطبك ياسامرى
ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذى يكذب بالدين
فذلك الذى يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب فى قلوبهم
مرض فذاهم الله مرضا ومن المجتث مطوعين من المؤمنين فى الصدقات ومن المتقارب
واملى لهم ان كيدى متين وورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكتفى بل لابد من تعدد
الوزن وعند البعض من التقية على ان فى كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتعليق باب
واسع (قال واما النوع الثاني) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة
ما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط
 وغيرهم عليهم السلام على تفصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا يلقن من كتاب
على ما اشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك
من قبل هذا واما المستقبلة فهما فى القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها
الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سلبنى فى قلوب الذين كفروا الرعب
سيهزم الجمع ويولون الدبر استدعون الى قوم اولى بأس شديد لتسخرنهم فى الارض
لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لاياتون بمثله فان لم تفعلوا وان تفعلوا
ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلى
رضى الله تعالى عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية
وقوله عليه السلام زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغار بها وسيلغ ملك امتى
ما زوى لى منها وقوله بخلافه بعدى ثلثون سنة واخباره بهلاك كسرى وقبصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله واستيلاء الا تراك الى غير ذلك مما ورد
فى صحاح الاحاديث وقد اقرنت بدعوى النبوة فتميز عن الكرامات وبطهارة النفس
وصوال الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر فى آياتها فتميز عن
السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك (قال واما النوع الثالث ٧) من انواع

الشفقة والصبر والمعارف والمنكالم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكثور الاوثان وسقوط
بصرف قصور الكامرة ابلة ولادته واطلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانفلاق الشجر وتاسيم الحجر ٢

ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى متن
٧ وقد يستدل بوجوه
اخر تشهد للنصف
بنبوه صلى الله عليه
وسلم احدها ما اجتمع
فيه من الكمالات
العلمية والعملية
والنفسانية والبدنية
والخارجية الثاني
ما اشتمل عليه شرايعته
من امر الاعتقادات
والعبادات والمعاملات
والسياسات وغير
ذلك الثالث ظهور
دينه على الاديان
مع قلة الانصار
والاعوان وكثرة اهل
الضلالة والعدوان
الرابع انه ظهر على
فترة من الرسل
واختلال في الملك
وانتشار الضلال
واشتهار المحال
وافتنار الى من
يجدد امر الدين
ويدفع في صدور
المخدين ويرفع لواء
المتقين ولم يكن بهذه
الصفة غيره من
العالمين متن

المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة ترى على الف وقد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصدقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته او امور متعلقة لصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينقلب في آباءه الى ان ولد وكولادته مخنو نامسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سؤنه وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤية من خلفه كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والادبوية وكونه مستجاب الدعوة على ما دعى لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاقتسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشد وطأك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف ذبح الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذي فساخت قوايم فرسه والثالث كخروج الاوثان سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة وباطلال السحاب عليه وكان شقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشيع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكايه النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسومة ودرور الضرع من الشاة ليااسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهب ابن اوس بقوله اتعجب من اخذى شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تنجيونوه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ماسبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحججة على المجادل والمعايد وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتعميما وارشاد الطالب الحق وتعلما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاقصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شرايعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعها انها ليست الاوضاع الهيا ووحيا سماويا والبعوث بها ليس الا نيا الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حر بالاهل الارض آحادهم و اوساطهم واكاسرتهم وجبارتهم فضال آرائهم وسفه احلامهم وابطل ملهم وهدم دولهم

(وظهر)

وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الآفاق
والافطار وشاع في المشارق والمغرب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم
وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفرط حيتهم وعصبيتهم وبذاهم غاية الوسع
في اطفاء انواره وطمس آثاره على اتخاذ شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون
الهي وتأيد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الامن يهدى الى الطريق
المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان
فترة من الرسل ونفرق للسبل والخراف في الملل واختلال للدول واشتغال للضلال
واشتغال بالحمل فاعرب على عبادة الاوثان ووعد البنات والفرس على تعظيم النيران
ووطى الامهات والتك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر
وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فبين ايس بوالد
ولامولود وهكذا سائر الفرق في ادوية الضلال واخبة الخيال والخيال اقليل بحكمة
الملاك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد
يصلح لهذا الشأن و يؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه
افضل الصلوات واكمل التحيات (الخامس النصوص ٧) الواردة في كتب الانبياء
المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة فيما بين امهم اما في التوراة فبها ما جاء في السفر
الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سبعين واستعان من جبال فاران يريد الاخبار
عن انزال التوراة على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بسبعين فانه كان يسكن
من سبعين بقريه تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة
قبل العدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق من
العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوراة ان اسماعيل افام برة فاران يعني بادية العرب
ومنها ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم اني مقبل اليهم
نبيا من بني اخوتهم تلك واجرى قولي في فيه ويقول لهم ما امرهم به والرجل الذي
لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتم منه والمراد بيني اخوة بني اسرائيل بنو
اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل
والى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة
مستأنة فيها بيان مصالح الدارين فتمين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء
في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من
يده فوق الجميع ويد الجميع بسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فبها ما ورد في الصحاح
الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابني حتى يمتحكم ويعطيكم فار قليطا ليكون معكم الى الابد

واستعان من جبال
فاران وفي الانجيل
اني اطلب الى ابني
وايكم حتى يمتحكم
ويعطيكم فار قليطا
ليكون معكم الى الابد
وفي الزبور تقلد ايها
المختار السيف فان
ناموسك وشرايعك
مقرونة بهيبتك
وسهامك لسنونة
والامم يخرون تحتك
واما المنكرون فاكثرهم
اهل جهل وعناد
وغاية متشبث الآخري
القدح في التسبح مطلقا
وفي تسبح دين موسى
خصوصا اما الاول
فلوجهين احدهما
انه اما المصلحة فبئس
او لمصلحة لم يعلمها ولا
فجهل او علمها
واهلها ثم رعاها
فبداء قلنا لمصلحة
تجددت وثانيهما ان
الحكم اما وقت فبقية
بعده لا يكون نسخا
واما مؤيد فتسخه
تناقض واما مرسل
ففي علم الله اما ان يستمر
الى الابد فلا يرتفع
او غاية ما فبمدها

ارفع ولا نسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأيدته وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ

والفار قليب روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما فار قليب روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو بعلمكم وبمحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفار قليب كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا وبقيا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفار قليب وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم ودينهم ويوضحهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم وبعلمكم ويدرككم لجمع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلدا بها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيئة يمينك وسهامك مسنونة والاعم يخرزون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث اجاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرونها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على ان يكتبها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغير ما منهم وحسدا وعنادا ولدا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فليطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان اصلها لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة عملها واهلها او لائم راعاها فبداء او تقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهلها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها او لائم اهلها فبداء والجواب انه اصلها تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الزمان والاحوال قرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولز يد دون عمرو ولهذا ورد في التوراة ان آدم امر بترويح بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وتايها ان الحكم امام وقت مثل صم غدا فنتيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابد فنتسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابد وابس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ فاما ان يعلم الله تعالى استمراره ابد فلا يرتفع لازوم الجهل او الى غاية ما فلا يرتفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيد والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورقعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا ومؤبدا بمنزلة قولك الصوم الغدا والابد واجب حينئذ وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيد كما ذاقيل الوجوب ثابت ابد ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه

٦ ولا تناقض فيه وان كان الواجب ابد كما اذا قلت صوم الابد واجب واما الثاني فلو جهين احدهما تواتر التأييد مثل تمسكوا بالثبت ابد قلنا افتراء ولو سلم فمبارة عن طول الزمان وتايها انه ان كان قد صرح بدوام شرعيته فذلك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الواعي ولم يتواتر اوسكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقله الدواعي والنقل في كل طبقة اوسكت وتقررت بحكم الاصل او تكرر الاسباب

متن

المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لالي العرب
خاصة وانه خاتم النبيين لاني بعده $\text{سنة } 191$ ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا

في الافضل بعده فقيل
آدم وقيل ابراهيم
وقيل موسى وقيل
عيسى وفضله
النصارى على الكل
بانه روح من الله تعالى
وتقدس وكلمة القاها
الى سيدة نساء العالمين
المطهرة عن الادناس
وترى في حجر الانبياء
وتكلم في المهلول بمخل
قط عن التوحيد
والشرايع ولم يلتفت
الى زخارف الدنيا
ولذاتها ولم يسع في
هلاك احد ولم يمت
بل رفع الى السماء
واختص بمعجزات
مثل الاحياء فلنسابل
الافضل من كان غاية
في التوحيد والمعارف
وانه في الخبيرات
والكمالات مع ولادته
من المشركين
والمشركات ونشأته
فما بينهم ومن دام
على ملاحظة جناب
القدس مع الشغل
الظاهر بما يؤدى

وهذا النزاع في امتناعه وهو المراد بقوله ان النسخ ينافي بالتأييد وعليه يتنى امتناع نسخ
شريعته والفرق بين كون التأيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع
الى الاصل الذي مهدته في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق
ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتها حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا
فبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه توار النص منه على
تأييدها مثل تمسكوا بالسبب ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض
والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى توارثه مكابرة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا ظهر وه في زمانهما اجتماعا عليهما ولو
اظهر وه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثير اما يعبر بالتأييد فالدوام عن طول الزمان
وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم توارثه لكونه
من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم توارث او سكنت عن الدوام
والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح
بانقطاعها بالناسخ ولم يوارث لعدم توفر الدواعي وقللة الثقلين في بعض الطبقات
اذ لم يبق من اليهود في زمان نخت نصر الاقل من القليل او سكنت وقد تقرر وتكرر
بناء على تكرر الاسباب والحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل
العدم (قال المبحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث الى الثقلين لالي العرب خاصة على
ما زعم بعض اليهود والنصارى زعماء منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يحدد امر الشريعة
بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالخرافات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لاني
بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة
على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
قلا يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نغم من الجن الآيات ولكن
رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يعال في القرآن ما يدل على ان التورية
والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص هداية
القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقوم الذين هم العرب على ما يشير اليه بقوله
وما ارسلنا من سول الا بلسان قومه لاننا نقول لها هدى للناس قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة
بعثته والانبياء عن الاهتداء بمتابعتة فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى

نظام امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص
بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضته ظاهرة تأييدها الزوار وتستنزله بها البركات متن

السماء وسبزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنك على شريعة نبينا لايسعه الاتباعه على ما قال عليه السلام في حق موسى انه لو كان حيا لماوسعه الاتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لايعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على اوجه الزمان وشريعته نائمة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله تعالى ولا فخر في حق عليه السلام لا يخبروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من نوح بن منى نواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة نوكه واطمينانه وقيل موسى لكونه كلم الله وبجبهه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصاري على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخالق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وزين في حجر الانبياء والاولياء ونكته في المهدي بمبودية نفسه ورواية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يثقف الى زخارف الدنيا ولم يستمع بلبها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سببها او استرقاقها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابناء لاحد معجزاته من احياء الموتى وبراء الاككة والابرص ابهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء ومن زمرة الاخياء ونبوته مما اتفق عليها ذو الراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كما لولادة من المشركين والمشركات والترتب في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكلاقبال على الجهاد وقع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جنب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه مع ذلك فابن هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع الامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مما انطق به العجم وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا يضبطه العد والاحصاء وقد اشرفت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السماء فصياح الحصا نباح الكلام في الليلة القمرية (قال خاتمة ه) قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد

ه معراج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب وهو في اليقظة والجسد باجماع القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة أو الى العرش او الى طرف العالم يخبر الواحد وما روى عن عائشة رضی الله تعالى عنها انها قالت والله ما فقدت جسد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لا يمارض ما ذكرنا على انه لو ادعى لمعراج للروح او في المنام لما انكره الكفار غاية الانكار متن

(الاقصى)

الازارفة حيث جوزوا
الذنب مع القول بان
كل ذنب كفر وعن
تعهد الكبار مع اعتدنا
وعقلا عند المعتزلة
وجوزة الحشوية وعن
الصغار المنفرة وكذا
تعهد غير المنفرة خلافا
لامام الحرمين وابي
هاشم والخيار عن
سهول كبيرة ايضا لنا
لو صدر عنهم الذنب
لزم حرمة اتباعهم
ورد شهادتهم
وجوب زجرهم
واستحقاقهم العذاب
والذم وعدم ثبوتهم
عهد النبوة وكونهم
غير مختصين وغير
مسارعين في الخيرات
 وغير معدودين من
المصطفين الاخيار
واللوازم منتفية وفي
قيام بعض الوجوه على
الصغيرة وسهول الكبيرة
نظر احنج المخالف
بما نقل من نسبة المعصية
والذنب اليهم وعن
توبتهم واستغفارهم
والجواب اجبالا رد
ما نقل احاد او جل
التواتر والنصوص

الاقصى فقط اولى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة
الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر
يستدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر
انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عبرهم وكان على
ما اخبر و بما رأى في السماء من العجائب و بما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور
في كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
يجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم
مراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا
في صدق النبي عليه السلام نكس المخالف بما روى عن عائشة رضی الله عنها انها
بانت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت
غير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال
كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (المبحث السادس) في عصمة الانبياء وقد سبق
في المعجزة مقتضى الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
بالتوجه صدورهم عن الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب
بما يتعلق بالتبليغ او الاوالتاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
اقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة او غير منفرة ككذبة وهم
معصية كل ذلك اما عمدا او سهوا و بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزة القاضي سهوا وزعمائه انه لا يدخل في
تصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزة الازارفة من الخوارج بناء على
تجوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واخترازا عن
لغاة النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابداع الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعهد الكبار بعد البعثة فعندنا مع ما عند المعتزلة عقلا وجوزة الحشوية
ما لعدم دليل الامتناع واما الماسيحي من شبه الوقوع وكذا عن الصغار المنفرة لاخلالها
ب الدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبار قبل البعثة ايضا وبعض
شيعة الى نفي الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبار بعد البعثة مطلقا والصغار
عمدا لاسهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل يبنهون فينتبهون وذهب امام الحرمين
عنا وابو هاشم من المعتزلة الى تجوز الصغار عمدا لانه لو صدر عنهم الذنب لزم لمور
كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع ويقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم الاية فاسق الاية والاجماع على
ذلك لكنه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول

في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منهم وزجرهم لعموم ادلة الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذا ثم المحرم بالاجماع وقوله
 تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللعن
 والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم وقوله
 الاعن الله على الظالمين وقوله لم تقولون مالا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
 وتسنون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفترات الخماس عدم
 نيلهم عهد النبوة وقوله تعالى لابن ابي عمير عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة
 التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص
 ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاصحابهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين لكن اللازم
 منتف بالاجماع وقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكر الدار وفي
 يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
 قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من
 المصطفين الاخبار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم
 كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخبار وحصول المطلوب
 من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
 وبالجملة فيما ليس بركة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار
 على صغيرة من غير اناة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما
 هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يتنهج بمجرد كبيرة سهوا
 او صغيرة ولو عدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولان الذين اغواهم الشيطان
 ولان حزب الشيطان سيماع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك
 خساعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخبار لا يتأذى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا
 او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا او صغيرة الغير
 المنقر عدا على ما هو المتنازع محل نظر احيح المخالف بما نقل من اقايص الانبياء
 وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال
 ذلك والجواب عنه اما جلا فهو ان ما نقل احاد امر دود وما نقل منواترا او منصوصا
 في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعث او غير ذلك
 من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا
 الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصي وضوى
 وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوث قول
 وفعلا بقوله تعالى الم انه كما عن تلك الشجرة وبزوع اللباس والاخراج من الجنة ثم
 تاب الله تعالى عليه واجتبه والجواب انه كان قبل البعث كيف ولم تكن له في الجنة

امة وكان عن نسيان لقوله تعالى قنسى ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن
 ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه
 لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عددا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان
 فيه تسليما للمدعى وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
 الى قوله جعل له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل
 البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى
 فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
 او الخصب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
 عريضة قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى
 وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى
 يا نوح انه ليس من اهلك تكذيبه في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب
 بل للتنبه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل
 ذنك او انه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك بايثانك لما روي من انه كان ابن امراته
 والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما بالشبهة في حق ابراهيم عليه السلام
 فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي وبل فعله كبيرهم واثي سقيم والجواب ان الاول
 على سبيل الفرض والتقدير كما بوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على
 انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء
 والثالث على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمي على ما قيل واما الشبهة
 في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط في المحبة والحزن والبكاء
 والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع
 الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة العباد سيما
 ان قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة
 الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة
 يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها جعل السقاية في رحل اخيه
 والرضاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها
 لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق
 ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه نخالطها او المراد الميلان المذكور في الطبيعة
 البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها وهو من باب المشاركة اي شارف ان يهيم
 بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الخشوية
 من الخشويات ولهذا ورد في هذا المقام من التناء على يوسف ما ورد من غير ان تقع
 عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه

بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا يوسف مما يجرى
بجري السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام
والمصافحة او كانت مجرد انخساع وتواضع لاوضع جبهة واما في قصة موسى فقتل
القبطي وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل الشيطان فمحمول على انه كان خطاه وقبل
اليمنة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله القواما انتم ملقون ليس رضايه بل الفرض
اظهار ابطاله او اظهار مجزته ولا يتم الابيه وقيل لم يكن حراما حينئذ والفاء الاطوار
كان عن دهشة ونحوه لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على
سبيل الابداء بل كان بدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحلال فخاف هارون
ان يحمله بنوا اسرائيل على الابداء ويفضي الى شتمته الاعداء فلبيث بذلك ذنبه
وللهرون فانه كان بنهاهم عن عبادة العجل وقوله للحضر لقد جئت شيئا نكرا
اي عجبيا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم
يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا
او سأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكأن زلتمه
لاستغناؤه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه
فما تابه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عندالله تعالى
ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والهنن والبكاء والاستغفار
استعظاما للزلة بالنظر الى ماله من رفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصور للقصة
لاخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قبل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا
عليه للسرقة فلما رآهما اختراعا الدعوى او كانا راعي غنم ظم احدهما الآخر والكلام
على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدهما ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالشئ
الصفات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن
العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغمم لذلك واسترد الافراس فمقرها والجواب
ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعتاقها كان لاظهار
الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان
من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت الجياد للشئ
وانما طفق مسحا بالسوق والاعتناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلة
الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروي
انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخيله مما راعه الى
ان اتى على كرسيد ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته
ترك الاولى وليس في الحفاظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال
عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروي انه قال لا طوفز الله على سبعين امرأة

كل واحدة تأتي بغارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فلم يحمل الامرأة واحدة
 جاءت بشق ولده عين واحدة وبد واحدة ورجل واحدة فالتقه القابلة على كرسيه
 واما ما روى عن حديث الحاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان
 على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخذ التماثيل غير محرم في شرعته وعبادة
 التماثيل في بيته غير معلومه وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
 من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخبر للخبر والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا
 للهجرة على وفق ما غلب في زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يتفخرون في ذلك العهد
 بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا لا مكان
 طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث منى وهو ملك الدين
 لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا
 لا ينبغي للناس وهى القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
 ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعر به قوله تعالى وذا النون
 اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين
 لا على الله تعالى ومعنى ان لن نقدر ان نضيق عليه كما في قوله تعالى فقد رعبه رزقه فلا
 يوجب شكاً في القدرة ومعنى الظلم في قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر
 وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اى في ترك الصبر على معاندة الكفار
 واما في حق نبينا فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
 فحمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
 معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده
 ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابوطالب وبالجملة
 لادلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ماضل صا حكمة وما غوى
 وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يشغل عليه ويغمره من فرطانه قبل النبوة او من
 جهله بالشرايع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولى العناد وتلفهه وقوله عفا الله
 عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاختياط
 في تدبير الخيرات وقوله ما كان لنبى ان يكون له امرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
 لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختبار
 الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى
 ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة
 الاخرى تلك الغرائب العلى وان شفاعتها لترجيى فلما اخبره جبرئيل بما وقع منه حزن
 وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا اذا تمنى انى
 الشيطان في اعنيته تسلية له فالجواب انه كان من لقاء الشيطان لا تعمد منه وقيل بل

٦
٧
٨
٩
١٠
١١
١٢
١٣
١٤
١٥
١٦
١٧
١٨
١٩
٢٠
٢١
٢٢
٢٣
٢٤
٢٥
٢٦
٢٧
٢٨
٢٩
٣٠
٣١
٣٢
٣٣
٣٤
٣٥
٣٦
٣٧
٣٨
٣٩
٤٠
٤١
٤٢
٤٣
٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنفردات كزنا الآباء وعهر
الامهات والفظاظة و مثل البرص والجذام والحرف الدنيئة ١٩٨ وكل ما يخل بالبروة وحكمة البعثة
ونحو ذلك متن

الغرائيق هي الملائكة و كان هذا قرأنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس
وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه و يهديه الى
الى الصواب وقوله ونصفي في نفسك ما الله مبدية ونحشى الناس والله احق ان نحشاء
عتاب على انه اخفى في نفسه عن بمة تزوج زينب عند تطبيق زيد اياها خوفا من
ظعن المسافقين ولاخفاء في ان احفاء امر دنيوي خوفا من ظعن اعداء الدين ليس
من الصغار فضلا عن الكبار بل غاية زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزيب
واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من
المبتزين لئن اشركت ليجطن عماك وان كنت في شك مما ازلنا اليك فاسئل الذين
يقروون الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقا تركه ولا النهي سابقة فعله ولا
الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فستلذذ جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض
الاجتهاد لا قاطع فيها لانقيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقر بأعلى
الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقدمارنا بالستر على من ارتكب ذنبا
قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون الشئ بامر من الله من غير اخفاء لشيء
او ليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم ولبعض
ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف التجؤوا الى التضرع والاستغفار
في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايان البتة اوقع مكفرة لاحالة
بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكال العقل
والدكاء والفظنة وقوة الرأي ولوفى الصبي كعيسى و يحيى عليهما السلام والسلامة
عن كل ما يفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والفظاظة والعيوب المنفرة
كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالبروة كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة
كالجماعة وكل ما يخل بحكم البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة (قال وقدورد ٨)
يعنى قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى عن ابي
ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلاثة عشر جاعفيرا الكن ذكر
بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خير الواحد على تقدير اشتاله على جميع
الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم
بخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة
الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر وني النبوة عن هو
نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على

٨ وقد ورد في الحديث
ان عدد الانبياء مائة
الف واربعة و
عشرون الفا وعدد
الرسل ثلثمائة وثلاثة
عشر لكن الاولى ترك
التنصيص لانه ربما
بفضي الى اثبات النبوة
حيث ليس و تفهيا
حيث آيس و يخالف
ظاهر قوله تعالى منهم
من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص
عليك متن
٧ المبحث السابع
الملائكة عباد
مكرمون بواظنون
على الطاعة
ويظهرون في صور
مختلفة و يتمكنون
من افعال شاقه ومع
كونهم اجساما احياء
لا يوصفون بذكورة
ولا انوثة واختلاف
الامتدق عصمتهم وفي
فضلهم على الانبياء
تمسك القائلون
بالعصمة بمنزل قوله تعالى

وهي لا يستكبرون و ن يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون بسبحون الليل والنهار لا يفترون (ان)
و الخائفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين و بان قول الملائكة ان جعل فيهما

من يفسد فيها الآية اغتيايب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى وانجاب بانفسهم و بان هاروت وماروت يعذبان
لازتكاهما السحر والجواب ان ابليس ﴿١٩٩﴾ من الجن وعد من الملائكة تغليبها وان الاغتيايب والانجاب انما

هو حيث يكون
الغرض من قصة الغير
و منقبة النفس وانما
غرض ضميم التعجب
والاستفسار عن
حكمة استخلاف من
لا يلبق به مع وجود
اللائق وان هاروت
وماروت لم يكونا
مرتكبين للسحر ولا
معتقدين لتأثيره وانما
انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا
بعلمان ويعطيان
ويقولان انما نحن
فتنة وتعذبيهما
معانية كما يعاتب
الانبياء وتوسك
القائلون بفضل
الانبياء وهم جهور
اصحابنا والشبيبة
بوجود الاول امر
الملائكة بالسجود
لادم سجدة الادي
للاعلى تعظيما وتكرمة
لاز يارة ونجدة بدليل
استكبار ابليس وتعليقه
بانه خير منه لكونه
من نار و آدم من طين
الثاني امر آدم بتعليقهم

ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون
بواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكور والانثى واستقر الخلاف بين
المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا فاطح في احد الجانبين فلنذكر تمسكات
الفرقيين في المقامين المقام الاول اعني العصمة فتمسك المنتبون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى قوله وهم من خشية مشفقون وقوله تعالى
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستصبرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفون
في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات
في باب الاعتقادات فان اراد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي
فلا نزاع فيه وان اراد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك الناقدون
بوجود الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان تسجد
اذ امرتك وبدليل صحة استثناءه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بانع بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما درج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه جنيا
واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من
الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة ان جعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتيايب للخليفة واستبعاد
لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتساع للظن
ورجم بالغيب فيما لا يلبق وانجاب بانفسهم وتركية لها وامثال هذه نحل بالعصمة لاحالة
والجواب ان الاغتيايب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتركية حيث
الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى اعلام الغيوب بل الغرض التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يلبق بذلك مع وجود الاولي
والا ليق وانما عملوا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن
والانس بمشاركتهم في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم
بما في كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او مشاهدة من اللوح
لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح

الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين الذين جعلتهم
الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق الثواب متن

وصفات تلايم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لاتعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لايقال فيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهول ياتفي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بنا بل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه لينتقاه ولا يقتربه فهو مؤمن وهما كما ناعضان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلانكفروا اي لاتعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاقبة كما تعاقب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالسحق واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعه الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابى عبد الله الحلبي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه ثلثية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحسكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى والباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين بدل على ان المأمور به كان سجود تكمرة وتعظيم لاسجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى اعضا ماله ورفعه لمزنته وهضمنا لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انباهم بالاسماء وبعلم الله من الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية بناذتي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يتدفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شا هدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالبحار والانتظار المتواليه الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لمخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجه والداخله فالمواطبة على العبادات ونحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يصاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لايقال لوسم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق

المخالفون وهم المعتزلة والقاضي والخليجي منا بوجوه الاول الآيات الدالة على شرفهم وقرابتهم وكرامتهم
مواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تنفد الافضلية الثانية قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
شيء من الغيب ولا اعلم الغيب ولا اقول ^{٢٠١} اني ملك واجيب بان المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة

على ازال العذاب
بإذن الله كما كان يجبريل
او يكون لي العلم بذلك
باخبار الله تعالى
بلا واسطة الثالث
ما نها كما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا
ملكين واجيب بانه
مع كونه نجيلا من
الشیطان انما يفيد
الافضلية على آدم
قبل البعثة الرابع
عليه شديد القوي يعني
جبريل والمعالم افضل
واجيب بانه مبلغ وانما
التعليم من الله لخماس
لن يستكشف المسيح
ان يكون عبد لله ولا
الملائكة القرى بون فانه
يقال لا يترفع عن هذا
الامر الامير ولا من
فوقه ولا يقال ولا من
هو دونه واجيب
بان مثله انما يفيد
الزيادة فيما جعل سببا
لترفع والا استنكاف
ككون عيسى عليه
السلام ولد بلا اب

وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة أكثر وادوم
فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والا خلاص الذي به القوام والنظام واليقين
الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيها اقوى واقوم لان طريقتهم العيان
لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما ينزع فيه
احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل
قلت او كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف واذني مما لا يسمع ولا يقبل
وقد تمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهايم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما
فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهايم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح
عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره
هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل
من آثره بدونه لان اثار الشيء مع وجود المضاد والمناسق ارجح وابلغ من اثاره بدونه
فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل من آثره بدونه واما
التمسك بقوله تعالى وقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله
على غيره فضعيف لان التكريم المطلق لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم
على كثير من خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة
بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتمسك المخالفون ٨)
ايضا بوجوه قلبية وعقلية اما القليات فبها قوله تعالى والله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم
ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصله لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامثال الاوامر ومن جعلتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يسخرسون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم
بالقرب والشرف عنده والتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى ان قال وهم
من خشيتهم مشفقون وخصهم بالكرامة انطاقة والامثال والخشية وهذه الامور
اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم
سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب

وابرا الاكثه والابرص فالعنى ولا من هو فوفقه (٢٦) (ن) في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام
ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه
لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لثناء امرهم السابع انها مجردة في ذاتها متعلقة بالهيكل العلوية مبراة

عن ظلمة المادة وعن
 الشرور والقبائح
 متصفة بالكمالات
 العلية والعملية بالعقل
 قوية على الافعال
 العجيبة مضاعة على
 اسرار الغيب سابقة
 الى انواع الخيرات
 واجيب بان بعضها
 على قواعد الفلسفة
 وبعضها مشترك و
 بعضها معارض الثامن
 ان اعمالهم اكثر وادوم
 واقوم وعلومهم اكل
 واكثر واجيب بان
 المقرون بقهر المضاد
 ونحمل المشاق ادخل
 في استحقاق الثواب
 من

ولا نقول اني ملك فان مثل هذا للكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال
 ذلك حين استجمله قر يش العذاب الذي او عدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
 يسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة
 على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرائيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار
 من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
 ملكين اي الاكراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة
 ارتقاء اليها والجواب ان ذلك نمويه من الشيطان وتخيل ان ما يشاهد في الملك من
 حسن الصور وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل
 على آدم عليه السلام قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل
 عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبايع وانما التعاليم
 من الله تعالى ومنها قوله تعالى ان يستنكف المسبح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون
 اي لا يترفع عيسى في العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك ان يستنكف من هذا
 الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب
 الكلام و عليه قوله تعالى وان ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب
 مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
 ان الكلام سبق رد مقالة النصارى وخرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة
 بل الالهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا بل و لكونه يبرى الاك
 والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
 الذين لا اله الا الله ولا ام و يقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على
 الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا يرى ان في اذكرت من المثال لم يقصد
 الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا
 كالعظمة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد
 تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
 انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم
 اخفى فالابان بهم اقوى وبالخر يض عليه اخرى واما العقليات فنهان ان الملائكة
 روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العالوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة
 والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلية والعملية بالعقل
 من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال
 الغاط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطاعة على
 اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك
 على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر اطول زمانهم

الصارف هتمد عما سواه والكرامة ٢٠٣٤ ظهور امر خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهى جارة

و ادوم لعدم تحلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخاططة المعاصى المنقصة للشواب
و علومهم اكل و اكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتش
بالكائنات و اسرار الغيبات و الجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء و علومهم
افضل و اكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد و المنافي و تحمل المناع و المشاق و نحو
ذلك على ما مر (قال المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) و صفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات و الشهوات
و كرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة و بهذا يمتاز
عن المجزة و بمقارنة الاعتقاد و العمل الصالح و التزام متابعة النبي عن الاستدراج و عن
مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيئة دعا لاصور ان تصبر عينه العوراء صحبة
فصارت عينه الصحبة عوراء و يسمى هذا اهانة و قد نطهر الخوارق من قبل عوام
المسلمين تخليصا لهم من الحزن و المكراه و تسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع
اربعة مجزة و كرامة و معونة و اهانة و ذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء
و منعه اكثر المعزلة و الاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبه كذا قال امام
الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد و اختيار من
الولي و بعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية و اعتقد
بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية و بعضهم الى امتناع
كونها من جنس ما وقع مجزة لثبتي كانه نفاق البحر و انقلاب العصا و احياء الموتى قالوا
و بهذه الجهات يمتاز عن المجزات و قال الامام هذه الطرق غير سديدة و المرضى
عندنا نجوز بجملة خوارق العادات فى معرض الكرامات و انما يمتاز عن المجزات
بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة
بل اللعنة و الاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير
من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عند النجدي انه لا ياتي احد
بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة و دعوى النبي انه لا ياتي
بمثل ما اتيت به احد من المحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولى او مجزة لثبتي اخر نعم
قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان احد الاياتى بمثله اصلا كالقرآن و هو لا ياتي
الحكم بان كل ما وقع مجزة لثبتي يجوز ان يقع كرامة لولى لنا على الجوارى ما مر فى المجزة
من امكان الامر فى نفسه و شمول قدرة الله تعالى و ذلك كالمك يصدق رسوله ببعض
ما ليس من عاداته ثم يفى بل مثل ذلك اكراما لبعض اولياءه و على الوقوع وجهان الاول
ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام و انه كما دخل عليها ذكر يا
الحراب و وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله و قصة اصحاب
الكهف و لبثهم فى الكهف سنين بلا طعام و شراب و قصة آصف و اتيانه بعرض

على عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من اراد من رسول و الجواب انه لو سلم عدم الغيب بجوزان يختص ٧

بليس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لذكرها
والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا
سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصص تصديقهم في دعوى النبوة بل لم
يكن لذكرها يعلم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض
الصالحين غير مفرقة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصص تصديق نبي ولا بضرة تسميته
ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم رد على كثير من معجزات الانبياء
لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني ما نواتر معناه وان كانت التفاصيل احاداً من
كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضي الله عنه على
المنبر جيشه بنهاوند حتى قال ياسارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد
رضي الله تعالى عنه السم من غير ان يضره واما من على رضي الله تعالى عنه فاكتر
من ان نخصي وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء
وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم فقط
ولم يسموا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور
العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات بمنزلة
ادبهم ويمضون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يدونهم الا في
عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا وورد وبالابل ولم يعرفوا
ان مبنی هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السيرة واقتناء الطريقة واصطفاء الحقيقة
وانما العجب من بعض فقههاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم
رأوه بالبصرة يوم القيامة وفي ذلك اليوم بركة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف
ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحداً من الاولياء
هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل
السنة والمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس
النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة وورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني
انها لو ظهرت لكثرت كثرة الاولياء وخرجت من كونها خارقة للعادة هفت ورد
بالمعنى بل قايتهم استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لغرض التصديق لانسداد باب
اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق
ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً الرابع ان مشاركة
الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تحمل بعضهم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد
بالمعنى بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت افعالهم واتباعهم
مثل هذه الدرجة ببركة الاقضاء بشرية يتبعهم والاستقامة على طريقتهم انما هي
وهو في الاختيار عن الغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من

٧ بحال القيمة بقرينة
السياق اذ يكون
القصدي سلب العموم
او يخص الاطلاع بما
يكون بطريق الوحي
متن

ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرئيين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع
 غيرهم وان كانوا اولياء مرئيين فيشاهد من الكهنة القا الجن والشياطين ومن
 اصحاب التصير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى
 في شئ والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع
 القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح
 الاستثناء وان جعل منقطعاً فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم ليكون
 اسم الجنس المضاف بمنزلة المعروف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدر او يكون
 الكلام لسلب العموم اى لا يطلع على كل غيبه احد او هو لا ينفى في اطلاع البعض
 على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال
 مبنى على ان الكلام للعموم السلب اى لا يطلع على شئ من غيبه احداً من الافراد نوعاً من
 الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حتى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ
 درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبى
 عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء
 والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ
 درجة النبي لان النبوة لان تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والاحاد ان الولي
 اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي
 ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين
 والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي ما مؤمن عن
 سوء العاقبة بحكم النصوص الفاطمية مشرف بالوحي ومشاهدة الملك بعبود لا صلاح
 حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة
 تنبى عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجائين ويتضمن قرب
 الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على
 غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل
 ام ولايته فن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجائين والقيام بمصالح
 الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من
 معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي
 وفي كلام بعض عرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقاً وليس من
 الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان
 نبوة النبي متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام
 سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها محتومة بمحمد صلى الله تعالى عليه
 وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو

٢ لا يبلغ الولي درجة
 النبي ولا يسقط عنه
 التكليف بكمال
 الولاية ولا تكون
 ولاية غير النبي افضل
 من النبوة وانما الكلام
 في ولايته فقيل هي
 افضل لما فيها من
 معنى القرب والا
 اختصاص وقيل بل
 نبوته لما فيها من
 الوساطة بين الحق
 والخلق والقيام
 بمصالح الدارين مع
 شرف مشاهدة الملك
 متن

٢ اظهار امر خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى ﴿٢٠٦﴾ فيها التعليم والتعلم وتعين عليها شر

النفس وتأتى فيها
المعارضة وهو جائز
حقلا كالكرامة
والمعجزة وثابت سمعا
بقوله تعالى يعلمون
الناس السحر الآية
ولما ثبت من انه سحر
النبي صلى الله عليه
وسلم وعائشة وابن
عمر رضى الله عنهما
والظعن الكاذب
من الكفرة في النبي
صلى الله عليه وسلم
بانه مسحور اريد
به زوال العقل بالسحر
والعصبة المشار اليها
بقوله تعالى والله
يعصمك من الناس
هى العصمة ان يهلكوه
او يوقوا خلافا
ثبوتها وليس للساحر
ان يفعل ما يشاء من
الاضرار بالانبياء
وازالة ملك الخلق
وغير ذلك وقوله
تعالى يخجل اليه من
سحرهم لا يدل على
ان كل سحر تخييل
وتعم به بمنزلة الشعوذة
على ما هو رأى المعتزلة
واما الاصابة بالعين
فكاد يجرى بجرى

الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
حالة تصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر
والنهى فلعنوم الخطابات ولان اكل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب
الله مع ان التكليف فى حقهم تم واكل حتى يماتون بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حتى
عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكليف وسأله الاعتق عن ظواهر العبادات
فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة
على ما كان وانت خير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتقر فى الطاعة ولا يسأل
الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والبرزول من معارج الملك الى منازل
الحيوان بل ربنا يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة
جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكليف من غير تأمير بذلك لكونه
فى حكم غير المكلف كالتأمير وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين
فر بما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذى ربما يرجح على بعض العقول والمتمسكون به هم المتمسكون بمجازين العقلاء
وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكل وانجذابهم
اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية
من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينهى عليهم ادنى زلة
عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر ٢١) اظهار امر خارق للعادة من نفس
شريعة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين
يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب افتراح المقترحين وبانه يختص ببعض
الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته وببذل الجهد فى الايمان
بمثله وبان صاحبه ربما يعان بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى
فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا
ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له
بمنزلة الشعبة التى سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الخيلة فيه لنا على الجراز
ما مر فى الاجاز من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما
الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فى الحكم وعلى الوقوع
وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت الى قوله فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله وفيه اشعار بان ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتعم به وبان المؤثر
والخالق هو الله وحده ومنها سورة القاف فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت

المشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليرى القومك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر ٧ (فيما)

٧ والعين في جواز الاستعانة بالرق والعود وفي جواز تعليق التمايم والنفث والمسح والمسئلة فرعية من

٩ يجوز إعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اقتناعا ان الاصل هو الامكان حتى يقصوم دليل الوجوب والامتناع والزمان المعاد مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت متمسقا في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهلون عليه وفيه نظر لا يقال له امتنع الامر لازم لاننا نقول فيمتنع او لا من

فيما كانت من سحر ابيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روى ان جارية سحرت عائشة رضي الله تعالى عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله تعالى عنه فتكومت بده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر و زمان و بكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل او ان و لاله بد في كل شان و البني معصوم من ان يهلكه الناس او بوقع خلافي نبوته لان بوصل ضرر او الما الى بدنه و مراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون از يل عقله بالسحر حيث ترك د بينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى بدل على انه لاحقيقة للسحر وانما هو تخيل ونمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخيل وقد تحقق ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه لاحقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجرى مجرى المشاهدات التي لانفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر و الجمل القدر و ذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليرتقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا ان كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الاعا فامس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم نظر استحسان بل مقت و بعض الجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقاتلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرق والعود وفي جواز تعليق التمايم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار و آثار و الجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله علم (قال النصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان و حقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق و الى الحيوة بعد الموت و الارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فغناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من الجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات (قال البحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالاعتقاد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد

الاصلية انها نافذة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت
 الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة
 بالبنية وعدم لزوم تنامي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
 والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخرج بحث اعادة المعدوم
 خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات
 المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها
 واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها
 في العدم حتى لو بطلت لاسمحالات اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم
 يمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
 بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات
 والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد
 وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد وللارب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا
 اعادتها لنا اقتناعا ان الاصل فيما للدليل وجه على وجوبه وامتناعه هو الامكان على
 ما قالت الحكماء ان كل ما فرغ سمك من الغراب فذره في بقعة الامكان ما لم يدل عليه قائم
 البرهان فن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزمان ان المعاد مثل المبدأ بل عينه
 لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت تمتعا في وقت
 لقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود
 ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاصح من امكان الاخص وقريب من هذا
 ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول
 ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب
 ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
 ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو
 اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد معلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه
 بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان نحمل الاعادة التي
 جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما فتئت من المواد الى ما كانت عليه من الصور
 والتاليقات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة
 المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى
 كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدرات بالنسبة اليها
 قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية وتارة من
 جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
 الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني

مكارة ومنهم من تمسك بوجوده احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة
ور بالمتنع بان حاصله تخلل العدم ٢٠٩ بين زمانى وجوده بعينه وماذا كان التخلل الوجود بين العدمين

كأق الزمان الاول نظر الى ذاته وهو لا ينافى امتناع وجوده لانه لازم له كما امتناع الحكيم
عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الابداد
ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدم
لاستلزم له لامتنع وجوده ولا ينافى امتناع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الابداد
سما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود
ثانيا (قال والمنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس
بعينه هو الموجود او لا ضرورى لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شوائب التقليد
والتعصب واستحسنه الامام في المباحث العالية حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من
رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدم تمتع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه
ومنهم من تمسك بوجوده الاول انه لو اعيد المعدم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق
تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوه السابق واللاحق
نظرا الى الوقتين لا ينافى اتصافه بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتحلل الوجود بين
العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة
وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية
المدعى الثاني لوجاز اعادة المعدم بعينه اى بجميع مشخصاته لجواز اعادة وقته الاول
لانه من جلته ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه
في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم بجواز اعادته لعدم التمايز او بطريق الازام
على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدا
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا لا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا او معاد لما اشترنا
اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا او منع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت
الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للفرقة والامتناع بين المبتدا والمعاد حيث
لم يكن معادا الامن حيث كونه مبتدا والامتناع بينهما بحسب العقل ضرورى وقد
يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لان سلم كون
الوقت من الشخصيات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان
من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لاناقى الوحدة
الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما

عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم (٢٧) الامتياز في نفس الامر (في) غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان
معدم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف

٤ لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد متى ٩ البحث الثاني اختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون
ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته * ٢١٠ * واعراضه فلا يعاد وتوقف

جالسوس لتردده في
ان النفس هو المزاج
ام جوهر باق واثبت
الحكماء والمليون الا انه
عند الحكماء روحاني
فقط وعند جمهور
المسلمون جسماني فقط
بناء على ان الروح
جسم لطيف وعند
المحققين منهم كالغزالي
والخليجي والراغب
والقاضي وابي زيد
روحاني وجسماني
ذهابا الى مجرد النفس
وعليه اكثر الصوفية
والشيعة والكرامية
وليس بتناسخ لانه عود
في الدنيا الى بدن ما
وهذا عود في الآخرة
الى بدن من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول
والقول بانه ليس هو
الاول بعينه لا يضر
و ربما يؤيد بقوله
تعالى كما نصحت
بجلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله
تعالى اوليس الذي
خلق السموات
والارض بقادر على

يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسبقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان
المتبدأ هو الواقع اولالا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا الا الواقع في الزمان
الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغارة
بين المتبدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادته بعينه
بل بالقلبية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن اعادته بعد العدم وتسلل الثالث اوجاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان
التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز
في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة
اذر بما يلتبس وعلى العقل ما هو تميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه
لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم تمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا
فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم ثبوت شئ لشيء يقتضى تميزه وثبوت في الجملة
والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهرا وعندنا ان التميز والثبوت
عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية
فلا يفيد الاصححة العود في الذهن ليس بشئ لانا نأخذ للقضية مفهومها ما هو ان ما يصدق
عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالعنى ههنا ان ما يصدق عليه
انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان
الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم
في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان
يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بوجوده في الخارج حال
الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه باننا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشئ الذي هو
بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اغد
كلامك اى تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذلك
متبدأ وفي زمان اخر ولا منافسة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف
في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه (قال البحث الثاني ٩) الفلاسفة الطبيعيون
الذين لا يعتمد بهم في المسئلة ولا في الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعماء منهم انه هذا

ان يخلق مثلهم بلى و بماورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرر الجهنمي مثل (الهيكل)
احد لنا انه امر يمكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به وورد في التنزيل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحييها

الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال
 الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب
 للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة
 وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد
 ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد وانفق المحققون من الفلاسفة والمليين على
 حقيقة المعاد واختلفوا في كينيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح
 عندهم جسم سار في البدن سر يان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة
 الى انه روحاني فقط لان البدن يتعدم بصورة واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد
 باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وذهب كثير من علماء
 الاسلام كالامام الغزالي والكهبي والحلمبي والراغب والقاضي ابى زيد الدبوسي الى
 القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
 وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى
 والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح
 وردها الى الايدان لاقى هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدها ووردها اليها في
 هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما يهتاج على هذا الفرق لانه يغلب على
 الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا واضلا لالكونه مما ذهب اليه
 التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة
 والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول
 الدين بل ربما يؤيده وبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يتدح فيه شبه المنكرين
 كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع
 الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة
 بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرخ به في مواضع
 من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه
 كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام
 كثير من الفسائين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء
 المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا
 كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما
 شهده النصوص من كون اهل الجنة جردا مرد او كون ضرس الكافر مثل جبل
 احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يعاد
 ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
 اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير

٦ الذي انشأها اول
 مرة فاذا هم من
 الاجداث الى ربه
 ينسلون وقوله يحسب
 الانسان ان لم يجمع
 عظامه يوم تشقق
 الارض عنهم سراعا
 ذلك حشر علينا
 يسير الى غير ذلك من
 الآيات والاحاديث
 وحلها على التمثيل
 للمعاد الروحاني ترغيبا
 وترهيبا للعوام وتبسيما
 لامر النظام نسبة
 للانباء الى الكذب
 في التبليغ والقصد الى
 التفضيل متن

من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهياكل بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قال لنا المتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقر به انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعراض المستحقين ولا يتأتى ذلك الابعادتهم باعيانهم فيجب لان ما يتأتى الواجب الابه واجب وورما يتسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجود على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الابه وانه لا يكتفي المعاد الروحاني و يدفون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده ولا يصل الجزاء الى مستحقة الابعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فاستحق هو الروح لان معنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ لكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقر به ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيتقون من يعيدنا قل الذي فطرهم اول مرة يحسب الانسان ان لم يجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا جلودهم لم تشهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سمادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعثون الى كافة الخلايق

وردمتغ المقدمتين الثاني
لو اكل انسان انسانا
فلا جزاء المأ كولة
اما ان تعاد في بدن
الاكل فلا يكون المأ
كول بعينه معادا او
بالعكس على ان لا او
لوية و لاسيبل الى
جعلها جزأ من كل
منهما وانه يلزم في اكل
الكافر المؤمن نعيم
الاجزاء العاصية و
تعذيب المطيعة وزد
بان المعاد هي الاجزاء
الاصلية فلا محذور
ولعل الله يحفظهما من
ان تصير جزأ اصليا
ليدن آخر بل عند
المعتزلة يجب ذلك
ليصل الجزاء الى
مستحقه فان قيل مثل
من يحيى العظام وهي
رميم ائذا متا وكنا
ترايا يشعربان المتنازع
اعادة الاجزاء باسرها
قلنا لانه ورد اللة
لاستبعادهم احياء
الريمم والتراب
والوارد لايات نفس
الاعادة ايضا كثير مثل
وهو الذي يسدأ
الخلق ثم يعسدة

لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقيبة النظام
المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبخارة بما
يعتقدونه لذو كالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن
فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما القوه من اللذات والآلام الحسية
وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان نخطبهم الانبياء بما هو مثال
للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتبجعا لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي
ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر
ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكرتم من حل كلام
الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة
نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب
طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لاحقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر
مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره
المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بعينه (قال احيى
المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسماني مو قوف على اعادة المعدوم وقد بان
استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع ببناء التأليف والمزاج والحياة وكثير
من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم
فلمر اداعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد
مثل المبدأ لاعينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزأ من بدنه فالاجزاء المأ كولة
اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأ كول واما ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا
تتاما على انه لا او لوية لجمعها جزأ من بدن احدهما دون الآخر و لاسيبل لجمعها
جزأ من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأ كول مؤ منا يلزم نعيم الاجزاء
العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالخشع اعادة الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والمأ كول
الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير نزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الغذائية الاصلية في المأ كول الفصل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن
آخرو يعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى
يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزأ اصليا وقد ادعى المعتزلة
انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك لتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله
يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة في الصور

والهيات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهي رميم
 انذا متنا وكنا ترابا اذا من قمم كل بمنزلة خلق جديد تشع بان الاصلية وغير
 الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها
 الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق
 لنفس الاعادة مثل وهو الذي بدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم
 اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احبنا ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل
 استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتبني على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم
 والاجزاء الاصلية فاعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم
 ولغرض تأيد الى الله تعالى نقص يجب تزويه عنه ولغرض تأيد الى العباد ايضا باطل
 لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولالذة في الوجود سيما في عالم
 الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون
 الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه المائم بخلاصه
 عنه فتكون الاعادة لا يصال الم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع
 لزوم الغرض وفتح الحلوه عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال
 اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون
 اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل
 في صحقتها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخرى من جنس الدنيوية
 بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تبيينه ٩) القائلون
 بالعاد الروحاني فقط اوبه وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بالفوس الناطقة مجردة
 باقية لانفي بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة
 فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت
 عليه من التجرد او التبرؤ من ظلمات التعلق ملتذة او متألذة او متألذة بالانقصان
 ولا الاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به
 تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول
 من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آفة به لم تفارقه الا لانفقاء قابليته
 لتصرفاتها حين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم
 نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
 اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا
 الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور
 معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على
 ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابهة للاجسام

العبد اما ايصال الم
 الخلاص غير لائق
 بالحكمة ورد بمنع
 لزوم الغرض ومنع
 انحصاره فيما ذكر
 اذ بما يكون ايصال
 الجزاء الى المستحق
 غرضا ومنع كون
 اللذة سيما الاخرى
 دفع الالم متن

٩ (تبيينه) بعد اثبات
 تجرد النفس وبقائها
 بعد خراب البدن
 لا يفتقر اثبات المعاد
 الروحاني الى زيادة
 بيان لانه عبارة اما عن
 عودها الى ما كانت
 عليه من التجرد المحض
 او التبرؤ من ظلمات
 التعلق ملتذة او متألذة
 بما اكتسبت واما عن
 تعلقها بالبدن المحشور
 الذي ليس بمعقول
 ولا منقول اما ان
 تعلق به نفس اخرى
 وتبقى نفسها معطلة
 او متعلقة ببدن آخر
 متن

المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل بامر افن كالوجود بامر كن اما الثاني فقال ابن الاخشيد بخلق الله ﴿ ٢١٥ ﴾ تعالى الفناء في جهة معينة فتفنى الجوهر باسمها وقال ابن شبيب

يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضى فناءه في الزمان الثاني وقال ابو علي بخلق بعد ذلك جوهر فناء لافى محل وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط ببقاء مخلقه الله لافى محل وقال اكثر اصحابنا بقاء فناء الجسم بخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرميين الاعراض التي تحت اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليها الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس يباق بل يخلق حالا فحالا من

المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوه الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوه في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل طيور حضر في الجنة و يهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الاثار والحيوه عرض بحى به الجوهر والروح بحى بالحيوه ايضا ان قامت به الحيوه فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولنا بانها ازلية ابدية والحاظ وجمع من الكرامة قولنا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابن الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضده هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن محجور الكنه يكون حاصلًا في جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدمت الجوهر باسمها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعد ذلك جوهر فناء لافى محل فيفنى الجوهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لافى محل فتفنى به الجوهر باسمها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء مخلقه الله تعالى لافى محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكنه من المعتزلة الى انه بقاء قائم به خلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلق الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرميين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيها فنى وقال القاضي في احد قوليها هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا ففى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس يباق بل يخلق حالا فحالا ففى لم يخلق فنى واكثر هذه الاقوال من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرًا محققًا في الخسار و ضد البقاء قائمًا بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجود الا في محل ولعل وجهه البطلان غنى عن البيان (قال المبحث الرابع ٢) يعنى ان القائلين بصحة الفناء وبحقبة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق

لاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالنع الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور الا باعدام المخلوقات وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول خلقًا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وايس المراد الخروج عن ٣

التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يعبدان بغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا تحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم اخرج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين ببعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء ونفوق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التديقات الثانية قوله تعالى هو الاول والآخر في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ماسواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصودا وهو التوحد في الالوهية او صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لازاير سواء او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل شئ بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذ لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البسارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كافي قوله تعالى ان امره هالك وقيل معناه كل عمل لم يقصده وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعیده كما بدأكم تعودون والبدأ من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدانه لاتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لانسلم ان المراد بايداء الخلق الایجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرثيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف بدأ الله الخلق قل سبروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم ويخلقون افكنا اي يركبونه فلا يكون حقيقة في الایجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لا يطابق اهل اللغة على انه احداث وایجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كافي خلقكم من تراب او بدونه كافي خلق الله العالم الخامس

الانتفاع لان منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان الامكان هلاك في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشئ لاجله وان صلح لمنفعة اخرى وليس خلق كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعیده والبدأ من العدم فكذا العود واجيب بان يبدأ الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تعالى كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود مثل فني الزاد والطعام واقفاهم الحرب من

٧ اخرج الاخرين
 بوجوه الاول ان المعاد
 بعد العدم ليس هو
 المبدأ بعينه فلا
 يكون الجزاء واصلا
 الى مستحقه وقد
 عرفت ضعفه الثاني
 وهو المعتزلة انه
 لا يتصور في الاعدام
 غرض اذ لا منفعة فيه
 لاحد ولا يصلح جزاء
 الفعل واجيب بان
 من الغرض اللطيف
 للكف و اظهار
 العظمة والاستغناء
 والتفرد بالدوام
 والبقاء الثالث الايات
 المشعرة بان النشور
 بالاحياء بعد الموت
 والجمع بعد التفرق
 ارنى كيف يحمي
 الموتى انى يحىي
 هذه الله بعد موتها
 وكذلك النشور
 وكذلك تخرجون
 الى غير ذلك والجواب
 ان غايتها عدم
 الدلالة على الاعدام
 لكونها مسوقة لبيان
 الاحياء والجمع ثم هي
 معارضة بايات تشع
 بالفناء كما سبق متن

قوله تعالى كل من عليها فان والبقاء هو العدم واجيب بالمتنع بل هو خروج الشيء عن
 الصفة التي يتفجع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب ولهذا
 يستعمل في الموت مثل افنأهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من
 الاحياء فهو ميت قال الامام الرازى ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد
 في الآيتين من تأويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكلها لكافيا في الحال
 وليس كذلك وليس التأويل بكونه أثلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه
 قابلا له وهذا منه اشارة الى ما تفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل وبحوه مجازا
 في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء
 ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
 فاعترض بان حله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال اخرج الاخرين ٧)
 وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفرق لا بالايحاد بعد الاعدام
 بوجوه الاول انه لو عدت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل
 سمعا عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند
 المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان للزوم ان المعاد لا يكون
 هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدم بعينه ورد بالمتنع وقد مر بيان ضعف ادلته
 ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم يجادها
 ان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغاير له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر
 ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدت لما علم
 ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله
 خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء
 الاصلية فلا نعدم التركيب والهيات والصفات التي بها تميز المائتين سيما على قول
 من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول
 الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق
 والاحلال بل الحكمة يقتضى ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود
 ابطال رأى من يقول ببقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم الايحاد
 وقد حصل واوسلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية
 وقد سلمتم انها لا تفرق فضلا عن الاعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو
 ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك بالايصال البتة وكفى بالله
 عليما ولو سلم فعمل الله يخفى علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كلنا الثاني وهو
 للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض
 في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوية وليس ايضا

المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحواء والنصوص الشاهدة بذلك مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للفاوتين وحلها

على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل اخرج المنكر ون بوجوه الاول ان خلفهما قبل يوم الجزاء عبت وضعفه ظاهر الثاني لو خافتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو باطل بالنص والاجماع قلنا يخصص من عموم الآية او يحمل الهلاك على غير الفناء او تفنيان لحظة وهو لا ينافي الدوام عرفا الثالث لو وجدنا فاما في هذا العالم ولا يتصور في افلاك الامتاع الخرق والصعود والهبوط والافى عناصره لانها لا تسع جنه عرضها كعرض السماء ولان عود الروح الى البدن في عالم العناصر تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه لا يتقاربه الى تحديد الجهات يكون كريا فيكون

جزء المسحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فعمل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفًا للمكلفين واظهار الغاية العظيمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفریق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلا نعدم التأليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لانعدم الصفات التي بها التمايز كما اختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمسحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالباقي لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقص منه حين صار هرما عجيفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفریق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفریق لا الابحادي وبعد العدم كقوله تعالى واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله ثم نكسوها للحيا وكقوله كذلك النشور وكذلك نخرجون وكما بدأ ثم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف بدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفریق دون الاعدام والجزاء لانها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سبقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفریق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابن هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما مخلقتان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخرجهما عنها باكل الشجرة وكونهما بخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانما عقابه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحلها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمرامحة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخالق الجنة دون التارقشوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين

بين العالمين خلا، ولانه يشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان (و برزت و يلزم منه اليه وعند قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ذلك

وبرزت الجحيم لتعاون وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بما لفت في تحققة
 مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
 بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوده الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء حيث لا يلبق
 بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما الوخلقنا لهكتنا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
 واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللتصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها
 واجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعاً بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء
 كالموت وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقا لهما ولا انتهاء لوجودهما
 بحيث لا يبقيان على عدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانتفاء
 قطعاً وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدنا الآن فاما في هذا العالم او في عالم
 آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاك لامتناع الحرق والالتصام عليها
 وحصول العناصر فيهما وهبوط آدم منها والوفى عنصر يانه لانها لا تسع جنة
 عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان
 مع قائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة
 انما تتحد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقى هذا العالم الابتطة فيلزم بين العالمين
 خلاء وقد تبين استحالة ولانه يشتمل لامحالة على عناصر لها فيه احيا ز طبيعية فيكون
 عنصر واحد حيران طبيعياً ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم
 لكونه طبيعياً له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجاً عنه
 واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم
 ليل اليه وعنه ولانه لامحالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه
 فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب
 ان معنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كما سحالة الحلاء وامتناع الحرق
 والالتصام ونفى القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات ورجيح المتساويات
 الى غير ذلك من المقدمات على ان مادعوا تحدد بالمحيط والمركز انما هو من جهة العلو
 والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الحرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين
 في محيط منهما بمنزلة تدويرين في نحن فلك لا يستلزم الحلاء ولا يمنع كون عناصر
 العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيرهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ
 عود الارواح الى ابد انهما بل تعلقها بيدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل
 لا يلبق بالقاتلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه بنى وجود جنة
 يدخلها الناس و يوجد فيها العناصر لا يناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول
 على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وابعاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر
 العناصر لا يلزم الحرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنى الجنة

٢ ولاكون العناصر
 مختلفة الطبايع ولاكون
 تحيرها في احد العالمين
 حير طبيعى والتناسخ
 تعلق النفس في هذا
 العالم بيدن آخر
 متن

٦ خاتمة لاقطع بمكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع ونحت العرش لقوله تعالى
هند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار نحت
الارضين والحق التوقف متن ٨ البحث السادس ٢٢٠ سؤال القبر وعذابه حتى لقوله تعالى النار

والنار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة
والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع ونحت العرش تشبها بقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
والنار نحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قال المبحث
السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال
بعض التأخرين منهم حتى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة
وهو براء منه لمخالطة ضرار اباهم وبنه قوم من السفهاء المعاندن للحق لنا الآيات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يهرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة
وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا فرعون اشد العذاب
وقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والنار للتعقيب وكقوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا لا نموذج
ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تصعبون الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم القبر وروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكأروى انه عليه السلام
مر يقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين هما يدخلان
القبر ومعهما ممرزبتان فيسأ لان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك
من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون
بالسمع والعقل اما السمع وهو للتعرفين بظواهر الشرايع فقوله تعالى لا يدوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف
في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة فقط فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان لاموت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة
الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت
الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى

يعر ضون عليها
غدوا وعشيا اغر
قوا فادخلوا نار
ربنا امتنا اثنتين
واحيتنا اثنتين وايست
الثانية الا في القبر
يرزقون فرحين بما
آتاهم الله ولقوله صلى
الله تعالى عليه وسلم
القبر وروضة من رياض
الجنة او حفرة من
حفر النيران والا
حاديث في هذا الباب
متواترة المعنى تمسك
المنكرون بالسمع
والعقل اما السمع فقوله
تعالى لا يدوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى
ولو كان في القبر حيوة
ولا محالة يعقبها موت
لكان قبل الجنة موتان
وقوله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحياكم وقوله تعالى
حكايمة ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين
ولو كان في القبر احياء

لكانت الاحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد والاثنتين لا يتناقض وجود (يشعر
الثاني والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يميتكم الاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه خلف امره ووضع
اثره لا يصلح في معرض الترغيب في الايمان والتعجب من الكفر وان قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا

وفي القبر وترك ما في الآخرة لانه معان ﴿ ٢٢١ ﴾ وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء يعقبه علم

ضروري بالله
واعتراف بالذنوب
واما العقل فلان
اللذة والالم والمكاملة
ونحو ذلك توقف
على الحيوية المتوقفة
على البنية والمزاج
ولان الميت ربما يرى
مدة بحالة من غير
تحرك وتكلم وربما
يدفن في مضيق
لا يتصور جلوسه
فيه وربما يجرق
فتذروه الرياح
رمادا ونحوه حيوته
وعذابه ليس بابعد
من تجوز سريره
الميت وكلامه
وعذابه والجواب
انه لا عبرة بالاستبعاد
مع اخبار الصادق
على انه لو سلم اشتراط
الحيوة بالبنية فلا يبعد
ان يبقى من الاجزاء
الاصلية ما يصلح بنية
وان يكون التعذيب
والمسالة مع الروح
او الاجزاء الاصلية
فلا يشاهده الناظر
وان يوسع القادر
الختار المحدث بحيث
يمكن الجلوس متن

يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لاله فلنا المراد
بالاولى بالنسبة الى ما توهم في الجنة ويقصد نفها فان قيل يجوز الايراد الواحد
بالعدد بل المحقق المقابل بهذا المتوهم على ما بقنا ول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا
باباه بناء المرة وناء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ر بما امتنا ائتين واحيتنا ائتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء ثثة في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء
لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد واثين لا يثبت وجود الثاني او الثالث
على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة واثبات الامانة والاحياء فكقوله
تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الامانة والاحياء
في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لادلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم الثانية
بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض
لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجي فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة
على ثبوت الألوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قولهم
امتنا ائتين واحيتنا ائتين فالامانتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء آن وترك ما في
الآخرة لانه معان وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بسمع من في القبور فتمثيل
لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم
والمسئلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك
وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه
على ما ورد في الخبر وربما يذرع على صدره كف من الذرة فتري باقية على حالها بل ربما
يأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه ونحو ذلك سفسطة وليس بابعد من تجوز حيوة
سريره الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحوها بما جملها والجواب
اجالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد
اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا انا لان سلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة بجوز ان يكون للروح
الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمنع ان لا يشاهده الناظر ولا
ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون
الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحي الميت لا يستبعد توسيع الحد

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ ولكن في اعادة الروح اليه تردد و امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع متن ٢ المبحث السابع سائر ما ورد في

والصندوق و لا حفظ الذرة على صدر المتهرك والقول بان تجوز امثال ذلك بقضى الى السفطة انما يصح فيعلم بقم عليه الدليل ولم يخبره الصادق واما ما يقوله الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك و ان الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليست ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير متافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يبدي الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ و يشهد بذلك الكتاب و الاخبار و الآثار ولكن نوقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع و انما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة و الافعال الاختيارية و قد انفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة و الافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة كمن اصابته سكتة و يشكل هذا بجوابه لمنكر و تكبر على ما ورد في الحديث (قال المبحث السابع ٢) في سائر السميات المتعلقة بامر المعاد و جملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب و السنة و انعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا و التصديق بها واجبا فنهى المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب و بقوله عليه الصلاة و السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا و اهلها هول الوقوف قبل الف سنة و قيل تحسون الفا و قيل اقل و قيل اكثر و الله اعلم قال الله تعالى و قفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح و الملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و هول نظار الكتب قال الله تعالى و اما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا و قال و كل انسان الزمناه طائرته في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا و هول المسئلة و قفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين و هول شهادة الشهود الالسة و الابدى و الارجل و السمع و الابصار و الجلود و الارض و الليل و النهار و الحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون و قال شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قال عليه الصلاة و السلام ما من يوم و ليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد و انا فيما يعمل في شهيد و كذا قال في اليوم و قال الله تعالى و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد و هول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه و تسود وجوه و قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة و وجوه يومئذ صلبا غبرة ترهقها قفرة و هول الندادة بالسعادة او الشقاوة و قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخبير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا و اذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة

الكتاب و السنة من المحاسبة و اهلها و الصراط و الميزان و الحوض و تفاصيل احوال الجنة و النار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق و انكر بعض المعتزلة الصراط و الميزان على ما وصفا لان ما هو ادق من الشعر و احد من السيف و العبور عليه لو امكن فعذاب و الاعمال اراض لا يعقل و زنها قال صراط طريق الجنة و طريق النار او الأدلة الواضحة او العبادات و الشريعة و الميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك كالحواس للمحسوسات و العلم للمفولات و الجواب ان الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق كالبصر الخاطف و هكذا حتى يمر البعض على

الوجه و الاعمال توزن صحابها او نجمل الحسنات اجساما نورانية و السيئات ظلماتية متن (بعدها)

والتواب والعقاب
تمثيل وتصوير لمراتب
النفوس و احوالها
في السعادة والشقاوة
ولذاتها وآلامها فانها
لا تفتى بل تبقى ملتذة
بكمالها فذلك
ثوابها وجنائها او
مأثمته بقصانها فذلك
عقابها ونيرانها
واتما لم تشبه لذلك في
هذا العالم لما بها من
العلايق والعيوق
الزائلة بما للمفارقة و
ايست شقا ونها
سرمدية التبة بل قد
تدرج من درجات
الشقلبات الى درجات
السعادة واتما الشقاوة
السرمدية هي الجهل
المركب الراسخ
والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة وتفصيل
ذلك ان فوات كمال
النفس يكون اما الامر
عدمي كتنقصان
الغريزة او وجودي
راسخ او غير راسخ
كل من الثلاثة بحسب
القوة النظرية او العملية
فالذي بحسب نقصان

بعدها ابدأ والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والتاقد بصير يظهر
مراتب ارباب الكمال وفضايل اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات هؤلاء
ومسر آتهم وآلام اولئك واحزن انهم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل
يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء والصالحاء والانتفاء فيه تردد والظاهر السلامة
لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسرممدود على متن جهنم برده الاولون والآخرين
ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور
عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكهم الاواردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الحضور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصالحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار
اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكاة
ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول
المرور بكثرتها وبصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران
في الهواء غابته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كاجا في الحديث
ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابطة ومنهم من يمر كالجواد
ومنهم من يخور رجلاه وتعلق بدهاء ومنهم من يجر على وجهه ومنها الميزان قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية واما من خفت موازينه فاهم هاوية ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزانه
كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والافعال المرفوعة المشهورة واحد
وقيل هو الادراك في ميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا
سائر الحواس وميزان العقول والعلم والعقل واجيب بأنه بوزن صحايف الاعمال وقيل
بل يحمل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان واتما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام
ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء ماؤه ايض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكبرانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا يضرب ابدأ وقال الصحابة له عليه السلام ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض (قال البحث الثامن ٢) في تقرير مذهب
الحكماء في الجنة والنار والتواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة

الغريزة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهد المركب فعذابه دائم والثالثة الباقية ٧

والنار وسائر ماورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات
 المحضه على مايقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيحملون ذلك من قبيل للذات والالام
 العقابية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي
 ارسطو فهي ابدية عندهم لانفسى بمراب البدن بل تبقى ملتدة بكما لانها منتهجة بادراكها
 وذلك سعادتھا واثوابھا وجنائھا على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متأمة بقد
 الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتھا وعقابھا ونيرانھا على مالھا من اختلاف
 التفاصيل وانما يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقھا في تدبير البدن وانغماسھا في كدورات
 عالم الطبيعة لما بها من العلايق والعوايق الزائلة بمفارقة البدن فاورد في لسان الشرع
 من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعات فهي مجازات وعبارات عن
 تفاصيل احوالھا في السعادة والشقاوة واختلاف احوالھا في الذات والالام والتدرج بما
 لها من درجات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب
 الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن
 غايي الفضل والشرارة فان شقاوتھا منقطعة بل ربما لاقتضى الشقاوة اصلا وتفصيل
 ذلك ان قوات كالات النفس يكون اما الامر عدمي كمنقصان غريزة العقل او وجودي
 كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من
 الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية بصر ستة فالذي بحسب
 نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا
 والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة
 للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاثة الباقية اعني
 النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
 كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم
 رسوخها اولكونھا هيئات مستفادة من الافعال والامرجة فيزول زوالھا لكنھا
 تختلف في شدة الرذالة وضعفھا وفي سرعة الزوال وبطئه فبختلف العذاب بها في
 الكيف والكم بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس انھا كالافاتھا لا كتسابھا
 ما يضاد الكمال اولاشتغالھا بما يصرفھا عن اكتساب الكمال اولتكاسلھا في اقتناء
 الكمال وعدم اشتغالھا بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعم
 يضاؤه وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى
 سعادة تليق بها غير متأمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انھا
 لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك
 الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مبادى صورھا وتكون نفوسا لها وهذا
 هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والقاراني من

وضعفھا وفي سرعة
 الزوال وبطئة وان
 كانت النفس خالية
 عن الكمال والشوق
 اليه وعمايضاؤه فهي
 في سعة من رحمة الله
 تعالى ولم يجوز بعضهم
 كونھا معطلة عن
 الادراك فزعم انھا
 لا بد ان تتعلق بجسم
 آخر على ان تكون
 نفسا له تدبره وهذا هو
 التناسخ او على ان
 تستعمله لامكان التحيل
 فتتحيل الصور التي
 كانت عندها وتلتذ
 بذلك ولا يكون ذلك
 الجسم من اجال يقتضى
 قبضان نفس بل يكون
 جرماسماويا او هواليا
 او نحو ذلك ولم يستبعد
 بعضهم المعاد الجسماني
 لان للتبشير والانذار
 نفعا ظاهرا في امر
 النظام والايضا بذلك
 بثواب المطيع
 وعقاب العاصي اذباد
 للنفوس بالقياس الى
 الاكثرين وان كان
 ضرر للعذاب متن

المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل لا يجبان على الله الابعنى انه وعدو وعيد فلا يخلف على اختلاف في
وعيد ولا يستحقها العبد الابعنى ترتبها على الافعال والتروك وملازمة اضافتها اليها في مجارى العقول
وافقتنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول مامر من انه لا يجب عليه شئ
ثاني الطاعات وان كثرت لاتفى ﴿٢٢٥﴾ بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر

على الاحسان مستحق
عقلا والشكر بلا مشقة
صحيح فلا بد للمشاق
من عوض لئلا تكون
عبا قلنا بعد تسليم
قاعدة الحسن والقبح
وزوم الغرض
المستحق هو الاحسان
لشكر لا يجاب الشكر
على الاحسان ولو سلم
لزوم كون الغرض
هو العوض فيكفي
التفضل عوضا الثالث
لو وجبا استحقاقا لما
سقطا عن واجب
طول عمره على الطاعات
ثم كفر او على المعصية
ثم آمن ولو كان الموت
على الطاعة او المعصية
شرطا في الاستحقاق
لم يتحقق اصلا لعدم
اجتماع العلة والشرط
اخرج المخالف بوجوه
الاول الزام المشاق
بلا منفعة تقابلها وهي
الثواب ظلوه بلا مضرة
في تركها وهي العقاب

انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها
لا يمكن التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهما فتشاهد الخيرات
الآخروية على حسب ما تخيلها قالو ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا
المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من
الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزو حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والتواعد الفلسفية ولا مستبعد
الوقوع في الحكمة الالهية لان التبشير والانذار نغما ظاهرا في امر نظام المعاش
وصلاح المعاد ثم الايضاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد
لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثربن وان كان ضرا في حق
المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو
لاصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من
غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص
لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في
الوعد فانه فضل وكرم يجوز استناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير
مستحق انه ليس له حقا لازما فيجب تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبها على الافعال والتروك
وملازمة اضافتها اليها في مجارى العقول والاعادات فما لا نزاع فيه كيف وقدور
بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب
والمندوب ينهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا
امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب
لنا وجوه الاول وهو العمدة مامر انه لا يجب على الله تعالى شئ لا الثواب على الطاعة
ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لاتفى بشكر بعض ما انعم الله
عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا
لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسبيده الذي

ستلزم لوجوب النوافل (٢٩) (ن) لثبوت المنفعة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه
يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على ادائه الواجب وان يكون اجاب الفعل بناء على انه وجه وجوب
صفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثاني عدم وجوبها بغضى الى التواني في الطاعات والاجترار على المعاصي
ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير فادح في المقصود الثالث اوله بحجة

يقوم بمؤنته وازاحة عاله والولد على خدمته لايه الذي يريه وعلى مراعاة وتوخي
 مرضاته لايقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستفهمون الاحسان
 الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل
 الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة
 الحسن والقبح و لزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على
 الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض
 لا يوجب كونه لغرض ولو سلم لكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب
 الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واطب
 طول عمره على الطاعات وارند نعوذ بالله تعالى في آخر الحيوته وان يعاقب من اصر
 دهره على كفره وتبرأ واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
 واللازم باطل بالاتفاق لايقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والمعاصي على
 المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافقة لانا نقول لو كان
 كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند
 تحقق الشرط اخرج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقفة تقابلها
 تكون ظلما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل
 تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب
 بتركه ليحسن ايمانه وزد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعمة السابقة
 او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
 في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب
 في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقفة علينا
 بان يزيد في قوائمان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقفة كرد الوديعة وترك
 الظلم يجب سواء كان شاقفا او لا فليس بشئ لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان
 الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقفة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تجعل شاقفة
 لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات
 والاجترار على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد
 القطع بالذات ومنافع ترين عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا يترجر عنها النفس
 الامع القطع بالام ومضار ترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة
 ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب
 بمجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب
 والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غاية
 الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو

٤ لزم الخلف والكذب
 في اخبار الصادق
 ورد بان الوقوع
 لا يستلزم الوجوب
 والاستحقاق من

(خاتمة) من فروع المعتزلة اختلافهم ٢٢٧ في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالقيح

والاخلال بالواجب
فقال المتقدمون لا اذا
العدم لا يصلح عليه واذا
في كل لحظة اخلال
بما يحصى من القبائح
وقال المتأخرون به
لقوله تعالى انه كان
لابون بالله العظيم
قالوا الم نك من المصلين
ولم نك نطمع المسكين
ومنها انه يجب اقتزان
الثواب بالتعظيم
والعقاب بالاهانة
ودوامهما خلوصهما
عن الشوب لله
الضروري باستحقاق
التعظيم والاهانة
ولان التفضل بالمنافع
حسن ابتداء فالزام
المشاق لاجلها عبث
بمخلاف التعظيم فانه
يحسن من غير استحقاق
ولان الدوام لطف
فيجب والخلوص
ادخل في الترغيب
والترهيب ومنها
اختلافهم في وقت
الاستحقاق فقبل وقت
الطاعة والمعصية
وقبل في الآخرة وقبل
حالة الاخترام وقبل
وقت الفعل بشرط

المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحيث
يتأكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) في فروع
المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب
لوجوبه كالواجب المعين اولوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لنديته
اولوجه نديته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام
ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب
بالاخلال بالقيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون
لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقيح هو ترك القبيح والذم والعقاب
على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح عليه
الاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون
كأبي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للخصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم
الايان بالواجب كقوله تعالى حذوه فقلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض
على طعام المسكين وكقوله حكايمة ماسلككم في سقر قالوا الم نك من المصلين ولم نك نطمع
المسكين ومنها انه يجب اقتزان الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار
لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم
البهائم والصبان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفًا او يقرب المكلف الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجاعا فلا يحسن التكليف للثواب
المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في
الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه
عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومثقة
وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب
بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى وبعد الشكر لذة وسرورا
لا يخصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها واهل النار لا يتألمون
لكونها مضطربين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب
فبعد البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البعدادية في الآخرة وقيل في حال الاحترام
وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهوان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لاحد تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم بنبهان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار
الآخرة لما نفعه و هو لزوم الجمع بين المتناقضين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق

الموافاة وهي ان لا يمحط الى الموت من

٦ البحث العاشر لاختلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عنادا او اعتقادا في النار
وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين
خلاف المعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية في النار واما من ٢٢٨ ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة

ومن لوازم التكليف الشوب به وتمسك الاخرين بالنصوص المقتضية لتأخير الاجزية
وبلزوم الجمع بين المتنافين كذا ذكر ولاخفاء في ان ذلك لا بنا في ثبوت الاستحقاق في دار
التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب
الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجمع كل الجزاء لازوم المحال بخلاف البعض
كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجمع التكليف فلم يجب تأخيره
(قال البحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار
في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي
هي مادة الحيوة تفتي بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة
عند الملين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي
القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله
تعالى كما نصحت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر
الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستغراق الجهود ولم ينل المقصود
خلاف الجاحظ والعنبري حيث زعم انه معذور اذ لا يلبق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع
بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج
ولاشك ان عجز التخير اشد وهذا الفرق خرق للاجتماع وترك للنصوص الواردة في هذا
الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك
عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضيت الله عنها سألت النبي
عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة
ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من
لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يجزون الا ما كنتم تعملون ونحو
ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن
علم منه الكفر والعصيان في النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من
المؤمنين ومات قبل التوبة فالذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل

فالذهب عندنا عدم
القطع بالعفو والعقاب
بل ان شاء الله عفا
وان شاء عذب لكن
لا يخلد في النار وعند
المعتزلة القطع بالخلود
في النار ولا عبرة لقول
مقاتل ولبعض المرجئة
ان عصاة المؤمنين
لا يعذبون ااصلا
وانما النار للكفار لنا
وجوه الاول النصوص
الدالة على دخول
المؤمنين الجنة وليس
قبل دخول النار وفاقا
بل بعده او بدونه
الثاني النصوص
الدالة على خروجهم
من النار الثالث ان
من واظب على
الطاعات مائة سنة
وشرب جرعة من
الخمر فلو لم يكن
تخليده في النار ظلما
صنكم فلا ظلم الرابع
ان المعصية متناهية

زمانا وقد راها كذا في تحقيق العدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعدا او عقلا لا يزول بالكبيرة (كلاهما)
لمسألتني ولا تصور الابا خروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله
ورسوله فانه نار جهنم خالد فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها واما الذين فسقوا فآواهم النار كما
ارادوا ان يخرجوا منها ايديها وان النجار في جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ومن يعص الله

لا ورسوله وبتعد حدوده بدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النارهم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم ٢٢٩ الصبيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغار فلم يبق

قطعة وفقا فلنخرج منها امر تكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيها مغيا بغاية رؤية العذاب لقوله تعالى حتى اذاروا اما ابو عدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان معنى متعبدا مستحلا قبله على ما فسر ابن عباس رضى الله عنه او المراد بالخلود المكث الطويل جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او المراد بعدم ضيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد تعدى حدود الاسلام واحاطة الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق

كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب تقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتحليل اهل الجنة وعند المعتزلة القاطع بالمداب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر وهو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التحليل امر زايد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القاطع ولا في شاع في ترك العقاب بالكبيرة وهذا قطع بانخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فلفظ نشأ من قولهم ان له المترلة بين المترلتين اى حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحى اليانا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافر بن فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بانخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ماشاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعدما امحشوا واصاروا فحما وحجما فيبتون كما ثبتت الحبة في حويل السيل وخبر الواحسد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأيد والتأكيد تعا ضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشراب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكمين ان يعذبه على ذلك ابد الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق به هذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدر الما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا محققا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما

لودخل الجنة لكان باستحقاق وقد اتنى بالاحباط او الموازنة على ما سيجي والجواب منع القدمتين الثالث لو اقطع عذاب الفاسق لا تقطع عذاب الكافر بجماع تناهى المعصية والجواب منع عملية التناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ٩

التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنائيات وهو الكفر
 فلا يصح جملة جزاء بما هو ذونه كما عاصى فر بما يدفع بتفاوت مراتب العذاب
 في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات
 عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيحكي فيكون
 لزوم اتصال الثواب اليه بحالته وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو
 المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر
 وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم احمدا فيها وقوله ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فما و بهم النار كلما
 ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله
 وان النجار اني جميع يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار
 خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله وبتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
 وایس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين
 البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من
 حدود المواريث وقوله بلا من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فالويلك اصحاب النار هم
 فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية
 الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة
 اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين
 ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد
 القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو مغيا بغاية روية الوعيد لقوله
 بعده حتى اذا رادوا ما يوعدون ولو سلم فغايبته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لاعلى
 الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعمو وما يقال من ان الانسليم كون حتى للغاية
 بل هي ابتدائية ولو سلم فغايبته لقوله يكونون عليه ابدا والمخذوف اى يكونون على
 ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد
 جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العمو والخروج بالشك وعن
 الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعلة على ما ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنه اذ التعمد
 على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحلية فيخص بمن
 قتل المؤمن لايمانته او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل
 جمع بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأييد لتبادر الفهم اليه وقوله تعالى وما جعلنا
 لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأييد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء
 تقوية لدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأييد
 وفاقا فكذا في حق الفساق للتلازم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي

ومنع صحة القياس
 في مقابلة النص وفي
 الاعتقادات الرابع
 ان الوعيد بدوام
 العذاب لطف لكونه
 ازجر فيجب ثم لا يزول
 والجواب بعد تسليم
 وجوب اللطف ان
 المنقطع ايضا لطف
 فليكن للمؤمن والدائم
 للكافر اذ ليس يجب
 لكل احدا هو الغاية
 في اللطف متن

المؤمن اذا خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة مخلد في النار ذهابا الى ان السيئات تحبط الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا للتصريح بالدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين ﴿ ٢٣١ ﴾ وعقلا للقطع بفتح ابطال ثواب طاعة ما تة سنة بشرب

جرعة من الخمر ولان جهة الاستحقاق عند هم وهو كون الفعل حسنة وامثالا باق ولانه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالرذلة قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضره خالصة دائمة مع الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام فلا يوجب تسا في الاستحقاقين ولو سلم فليس ابطال الحسنات بالسيئات اولى الجبايات الى ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت قدرا بحسب الاجر والوزر لا عدد احبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط

معانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جملة لمطلق المكث الطويل نفيًا للمجاز والاشترك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كافي حق الكفار وانقطاع كافي حق الفاسق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلانسلم ان التأييد تأكيدي بل تقييد ولو سلم فلما راد به تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافر بن المنكر بن المحشر بقرينة قوله ذو قوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقضة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارا دتهم الخروج بالبأس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النبي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما يخص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة جلالا للحدود على حدود الاسلام ولا حاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منصف بطلان الاستحقاق بالاجباط او الموازنة على ما سيحى ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وستنكلم على الاجباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لا تقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجماع تناهى المعصية ورد بمنع غلبة التناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكثر بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبير وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكثر باللبث في الحميم احقبا فلما يستكثر الخلود فيها عقابا واذ قد كان كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد يطلق لكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومنزجرة لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لا يمكن المزيد (قال المبعث الحادى عشر ٣) لاختلاف في ان من آمن بعد الكفر او المعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر فعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام في ان آمن

الكثر شيئا وهذا هو الاجباط المحض وابوها ثم انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابلها وهذا هو الموازنة اختلفوا في ان ذلك يعتبر بين الفعلين اعنى الطاعة والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين استدلوا على الاجباط في الجملة بمثل قوله تعالى ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن ٦

الجلالين واستدل
الامام علي بطلانه
اماعلى رأى ابى علي
فلانه تلغو الطاعة
السابقة وهو ظلم
عندكم وينتفى بقوله
تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره مع
ما فيه من الترجيح بلا
مترجح واما على رأى
ابى هاشم فلان طريان
الحادث مشروط
يزوال السابق فزواله
به دور لانه لا اولوية
لبعض اجزاء الكبير
فيلزم ان ينفى بكنيته
ولان زوال كل
بالآخر دفعة بوجب
وجودهما حال
عدمهما لوجود العلة
حال حدوث المعلول
وعلى التعاقب بوجب
حدوث المعلول بلا علته
لان زوال الثانى بلا
مزيل واعتراض بان
الاستحقاق اعتبار
شرعى ليس له تأثير
وتأثر حقيقى والثواب
والعقاب انما يوجدان
فى الآخرة والفقهاء
لا يتصور فناء احدهما
بالآخر بل معنى الاجباط

وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبار كما يشاهد من الناس ففقدنا ما له
الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من
غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار اذا مات قبل التوبة
فاشك علىهم الامر فى ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقه ابن طارت وكيف زالت
فقالوا بحبوط الطاعات وما لو الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور
منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا
فلنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضع اجر من احسن عملا واما عقلا فلا تقطع
بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات
طول العمر يتناول لقمة من الزبوا وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كرما مائة سنة
حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات
ونقض ما عهدوه وعد من الحسنات وتعديه عذاب من واظب مدة الحياة على
المخالفة والمعادة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة
وامثالها لامر البارى وهذا محقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة
محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب
متافيان لا يجمعان لان الثواب منفعة خاصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة
خاصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما فى جانب
العقاب وح لا يفتا فى الثواب والعقاب بان يعاقب حينئذ ثاب ولو سلم فلا يلزم تناقض
الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية
ولو سلم فليس ابطال الحسنات بالسبيته اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات
يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها
الى سبع مائة واكثر قالوا الاحباط مصرح فى التنزيل كقوله تعالى ولا تنجروا به بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك تحبط اعمالهم ولا يتطاولوا صدقاتكم
بانن والاذى قلنا لا بالمعنى الذى قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به الذم وكان
يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع
المن والاذى وبدونهما واما اجباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا شاب عليها البتة فليس
من المتنازع فى شئ وحين نبيه ابو على وابو هاشم لفساد هذا رأى رجعا عن التامد
بعض الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط بالطاعات اذا اذنب عليها وان اذنب
الطاعات احبطت المعاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير
الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط
ذلك بل هو مفروض الى علم الله ثم افترقا فزعم ابو على ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر
شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا واثوابا اذا كان الساقط عقابا

ان الله تعالى لا يثيب المعاصى على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقاب على (وهذا)

وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له
 مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من
 الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب
 الف من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما قال في
 الموافق انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فاليها رجح احبط الآخر واختلفت كتبهم في
 ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المسحوقين اعني الثواب والعقاب
 او الاستحقاقين مال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين
 وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهب اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص
 من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا
 احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابن علي صارت الطاعة السابقة لغوا
 محضالا تجب نفعها ولا تدفع ضررها وهو باطل امام عقلا فلذكونه ظلما ولانه ليس انتفاء
 الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجوه الباقي واما سماعه فكقوله تعالى
 فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي
 ابن هاشم في باطل ايضا اما اول فلانها لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا
 بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان
 تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره في الباقي لكون
 الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفنى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا
 وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية
 خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدي الخمستين اولى من انتفاء
 استحقاق الخمسة الاخرى ليتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان
 زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل
 منهما الوجود الآخر فلو عدم دفعة لوجد دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث
 المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو
 ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فالمرز لا يوجد الثاني لا يزول
 الاول واذا وجد الثاني زال الاول استحاله زوال اثنان لانه لا مرز يله لان التقدير ان
 كلاهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن
 مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى
 لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجد بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه
 مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة
 ان يفنى من الطاري ما يقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع
 بل السابق لاستمرار وجوده ونحقق علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من

٤ المعصية بقدرها
 وقال امام الحرمين
 لا كبيرة يربى وزرها
 على اجر معرفة الله
 فيلزمهم ان يدروا بها
 جميع الكبار متى

العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأني فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا وبالعبية عقابا قلا وبالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معينة لا تقدم يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو يتأني اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متميزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خستين وديعة فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خستين دينيا فلا يكون تسليم خمسة او الارباء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الارباء عن النصف وما ذكرنا من جعل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام مفاهيمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كيزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لازوال الكل بما يزول به البعض الرابع اما الطاعات والمعاصي مثبتة عند الخفظة وفي صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يتدفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم لزيادة فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر اقدر لانه لم يلزم شئ من المحالات لانه يكون منزلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل موصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيزيل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ومحل فضله دار المقامة ويجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما اوليا ثانيا ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيقى وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى

اختلاف في الجواز
عقلا واختلفوا في
العفو عن الكبار بدون
التوبة فجوزها اصحابنا
بل ائبتوه ومنعه المعتزلة
سما وان جاز عقلا
عند الاكثرين منهم
لنا على الجواز ان
العقاب حقه فله
اسقاطه وعلى الوقوع
النصوص الناطقة
و يعفو عن السيئات
و يعفو عن كثير ان الله
يعفر الذنوب جميعا
ان الله لا يعفر ان
يشرك به و يعفر
مادون ذلك لمن يشاء
وفي الاحاديث ايضا
كثرة والتخصيص
بالصغار او بما بعد
التوبة او الحمل على
تأخير العقوبات
المستحقة او عدم شرع
الحدود في غاية المعاصي
او على ترك وضع
الاصار عليهم
والفضايح في الدنيا مع
كونه عدولا عن
الظاهر بلادليل
ومخالفة لا قوال
المفسرين وللحاديث
الصحيحة الصريحة
مما لا يصحح في البعض
من

لا يثب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها
من غير ان يمتنع في الخارج استحقاقات بينهما منافاة ومفاناة واما الثواب والعقاب فلا
وجود لهما الا في الآخرة وحينئذ لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله ومشيئته
على وفق حكمته والا قرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة
يرى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكبار فاذالم يفعلوا ذلك
بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وسقوط افعالها باكثرها وما يجب التنبه له انه لا فرق
عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان
ما يوهبه به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء قال
المحقق الثاني عشر افتتت الامة (٢) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن
الصغار مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع
بعضهم الجواز العقلي ايضا لا يخالف حكمته التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبار بدون التوبة فجوزها الاصحاب
بل ائبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعه سما وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح
بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول
ابن القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للبعد
من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا و يعفو عن كثير
ان الله يعفر الذنوب جميعا ان الله لا يعفر ان يشرك به و يعفر مادون ذلك لمن يشاء ان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثره ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة
المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة ليقال يجوز جعل النصوص على العفو عن الصغار
او عن الكبار بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود
في عامة المعاصي او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الاثام على الجباه ونحو ذلك
بما يفضحهم في الدنيا لا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلادليل وتقييد الاطلاق
بلاقرينة وتخصيص العام بالمخصص ومخالفة لا قواويل من يعتد به من المفسرين بلا
ضرورة وتقرىفا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فرق مما
لا يكاد يصحح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يعفر ان يشرك به الآية فان المغفرة
بالتوبة اعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا يتم كل احد من
العصاة فلا تلام التعليل بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغار على ان في
تخصيصها اخلا لا بالمقصود اعني فهو يل شان الشرك بل يوضحه النهاية في الفصح بحيث
لا يعفر و يعفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون
المغفرة بالتوبة لا يخصص مادون الشرك ولا يلائم التعليل بالمشيئة وباق المعاني لا يناسب التي عن الشرك متى

٧ للمؤمن عقلا ن جواز العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد ٢٢٦ تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص من

٦ بالنصوص الواردة في وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون في عومات الوعد والخلف في الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس ليمتنع في الخبر واما القول بان الكذب يجري في المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازيل فلا يتغير والكذب عندكم انما تمتنع لقبه ولا يفتح ههنا لتوقف العفو عليه كمن اخبرانه يقتل زيد دفن ابيه يقتله

في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلامعنى للنفي والمشهور في ابطال تقيدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعتراض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل يقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعدته بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم ففعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخبرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يجمع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يدفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية لتحقيق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جازا غير واقع وعليه الاشاعة وكثير من المنكلمين (قال للمؤمن عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبار عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبايح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعدم تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ومفضية الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعنم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو قال قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفًا فيجب فيمتنع العفو قلنا نعم قرض بقبول التوبة وتأخير العفو به وان ادعى وجه مفسدة في تركه ما معنا انتفاءه في ترك العفو فان في العفو لطفًا بالبعد في تأدية وظيفة مزبد الشاء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال وسمما ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمما وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبار اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولى عن الزحف وماؤ به جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود المواريث يدخله نارا خالدًا

وذلك لان ازالة الصدق تقتضى ترك العفو وجواز الكذب في اخباره بفضى الى مفساد لا تحضى من (فيها)

فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذن تحقق الوعيد فلو تحقق
 العقو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا
 المزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
 والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكرام وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد
 كراما والقول بالاحباط و بطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان
 ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
 ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى بخلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الخبيثة اعني
 لا يصح اطلاق اسم الفاعل ههنا عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى مجوزا
 وكذا لا يسمى ما كرا ومستهنأ ونحو ذلك بل مع انه يجز وعد الثواب لا يسمى مجرا
 نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع
 النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العقو في حقه يكون خارجا
 عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صيغة العموم المتعريفة عن دليل الخصوص تدل
 على ارادة كل فرد بما ناوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فأخرج البعض
 بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو
 الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا
 ممنوع بل ارادة المخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل
 ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخا بيان لانسخ وهذا هو المذهب
 عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الخفية وكأوا يذنبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة
 الا ان المتأخرون منهم لا يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا
 ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا
 ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في
 المستقبل قال الله تعالى ألم زلني الذين نافقوا يقولون للاخوانهم الذين كفروا من اهل
 الكتاب ان اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لتنصرنكم
 ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لن اخرجوا الا بخروجهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم
 على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازل لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغيير الخبر به
 على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى
 يظهر دليل المخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد
 العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب
 التبصرة بعض البسط وللإمام الرازي ههنا جواب الزام وهو ان صدق كلامه لما كان
 عندنا اذ لم يتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه في حافة
 قلتم ان هذا الكذب فيجوز وقد توقف عليه العقو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل

زيداعدا ظمافى الغداما ان يكون الحسن قتله وهو باطل وامارك قتله وهو الحق لكننه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب فى اخبار الله تعالى فيصح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفساد لا تحصى ومطاع عن فى الاسلام لا تخفى منها مقال القلاسة فى المعاد ومجال الملاحة فى العناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار فى النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند شريطة لا يجوزون العفو عنهم فى الحكمة على ما يشعر قوله تعالى اقمعمل المسلمين كالبحر من ماء لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصى قلما يتلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكافر مذهب والمذهب يعتمد الابد وحرمة لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها الوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب فى الوعيد اما قولنا لا يجوز الكذب المتضمن الفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلد فى النار فيجوز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر يحتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب فى اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة يخلد فى النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى ان الله تعالى يعفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير الامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من ابن اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار لا لكفار وهذا نفي بطحا ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول بنبغى ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائى وابن هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه غلبة الا وزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب بحكمه بانه لا يدخل النار اصلا واضطر بوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبى وذكر امام الخرمين

٧ من المعتزلة ان الفاسق يخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك فى علم الله واضطر بوا فيما اذا تساوى او صرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبى متى

في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا او شرعا
 ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا وانهجنا لهم منهاجا ان سلوكوا والافن لهم
 بعصمة نجيحى اونوبة نرجحى (قال المبحث الثالث عشر ٩) في الشفاعة بدل على
 ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات
 وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبار ايضا في حط السيئات اما في العرسات
 واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل توارى معنى
 من ادخار الشفاعة لاهل الكبار كقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار
 من امتي اوزرك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى
 وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنوب المؤمنين فيعم الكبار
 وبقوله تعالى في حق الكفار فان نفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما
 يساق حيث نفع الشفاعة غيرهم فيقصد تضييق حال الكفرة وتضييق رجائهم بانهم
 يسوا كذلك اذ لو لم نفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تضييق ونويح
 لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الاثبات اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم
 ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل
 لاسقاط المضار فقط والصغار مكفرة عندهم باجتباب الكبار فتعين ان تكون لاسقاط
 الكبار لكان في ثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متشبههم في ذلك هو
 ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكننا شافعين في حق النبي عليه
 السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان
 يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع
 محصورة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد
 يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق
 الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأته
 في صنيعه * الى ماله لم تأته بشفع * وكفى منشور دار الخلافة لسلطان محمود وليناك
 كورة خراسان واقيناك بين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائينى قلنا
 نعم لكن لو كان حقيقة لا طرد فيما ذكرنا اذ حجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة
 على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل
 قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في لا تقبل منها شفاعة
 ولا نفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه
 ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يعنى
 لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها تنجى وكقوله تعالى وما للظالمين
 من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون

معنى من ادخار
 الشفاعة لاهل الكبار
 وقد يستدل بمعوم
 قوله تعالى واستغفر
 لذنبك وللمؤمنين اى
 لذنوبهم وبان اصل
 الشفاعة ثابت بالنص
 والاجماع وليست
 حقيقة لطلب المنافع
 على ما رواه المعتزلة
 والا لكاننا شافعين
 للنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم حين نسال
 الله تعالى زيادة
 كرامته بل لاسقاط
 المضار وعندهم لا عقاب
 مع التوبة ولا صغيرة
 مع اجتناب الكبيرة
 فتعين كونها لاسقاط
 الكبار تمسكت المعتزلة
 بوجوه الاول عموما
 نفي الشفاعة مثل قوله
 تعالى لا يقبل منها
 شفاعة فان نفعهم
 شفاعة الشافعين
 من قبل ان ياتي يوم
 لا بيع فيه ولا خلة
 ولا شفاعة ما للظالمين
 من حميم ولا شفيع
 يطاع ما للظالمين من
 انصار والجواب بعد
 تسليم عموم الازمان
 لا حوال التخصيص بالكبار جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفي الناصر لابنى الشفيع الثاني ٤

الا ان ارتضى فانه ليس يرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش
 ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا تفارق بين شفاعته الملائكة
 والانبيا الثالث ماسبق من الآيات المشعرة بخلود الفاسق ولو كانت شفاعته لما كان
 خلودا الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعه محمد ولو خصت
 الشفاعه لاهل الكبار لكن ذلك دعاء بجمله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم
 العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على
 الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعه لانها طلب على خضوع
 والنصرة ربماتني عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم الساب
 لالساب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني باننا لانسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق
 فانه يرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مغفورا من جهة المعصية
 بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس يرتضى عند الله تعالى اصلا
 نفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان
 المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا
 عندكم لكونه عبدا او طلبا لترك الظلم مع المسحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص
 بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن اثبات ما سبق في مسألة انقطاع عذاب
 صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعه على تقدير المعاصي
 كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة ونحققه ان المتصف بالصفات
 اذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استثناء
 اهلية تلك الكرامة الاستثناء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة
 وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للبر
 بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعه وان اخصت باهل الكبار لكن منشأها
 الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضي الشفيع عنه ومجمله اليد وبهذا يخرج
 الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر
 بالطاعات لا المعاصي (قال خاتمة ٣) ظهر قوله تعالى ان يحتبوا كبار ما تنهون عنه
 نكفروا عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبار مما يزه عن الصغار بالذات لا كما قيل ان كل
 سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ
 اجتناب الكبار الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك
 فن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشع بقله الاكثرا بالدين او التي
 توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضي الله
 تعالى عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
 من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسكين والامداد في الحرم وزاد

مرتضى من جهة
 الايمان والمراد تابوا
 عن الشرك لان من
 تاب عن المعاصي
 وعمل صالحا لطلب
 مغفرته عبثا وطلب
 لترك الظلم الثالث آيات
 خلود الفاسق وقد
 مر الرابع الاجماع
 على صحة اللهم اجعلنا
 من اهل شفاعته محمد
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم والجواب ان
 اهلية شفاعته على
 تقدير العصيان انما
 هو بالطاعة والايمان
 من

٣ (خاتمة) الكبيرة
 المعصية التي تشع
 بقله الاكثرا بالدين
 وقيل التي توعد
 عليها الشارع
 بخصوصها وقيل
 الشرك والقتل
 والقذف والزنا
 والفرار من الزحف
 والسحر واكل مال
 اليتيم والعقوق والا
 لحادق الحرم وقدراد
 اكل الربا والسرفة
 وشرب الخمر من

في رواية ابي هريرة اكل الربا وفي رواية علي السرقه وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وتاب او اناب اذا رجع فاذا اسند الى العباد يد رجوعه عن الزلة الى التدم واذا اسند الى الله تعالى ار بر رجوع نعمه والطفه الى عبادته وفي الشرع هي التدم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان التدم على المعصية لا ضرارها بيندنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لان تكون توبة واما التدم بخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبها ولكنها معصية ام لا وكذا في التدم عليها لقبها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق التدم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لاكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك التدم هل يكون لقب المعصية ام لا بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة مالم تظهر علامات الموت ومعنى التدم تحزن وتوجع على ان فعل وتخي كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كما لما جن اذا مل مجونه فاستزوج الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عليه السلام التدم توبة وقد يزداد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف ومثل اوجب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعصية انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح حين يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف لما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان التدم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد التدم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون التدم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لغائمه التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا تدم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم

٧ التدم على المعصية لكونها معصية وهل التدم بخوف النار او طمع الجنة ولقب المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف توبة فيه تردد وقد يزداد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى التدم الاسف والحزن وتخي كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساءة وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن متى

ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للقييد والاحتراز اذ التادم على المعصية لقبها لا يخ عن ذلك العزم البتة على تقدير الحضور والافتقار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للإمام حجة الاسلام وتأمل فيما يروى من قصة استفقار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالذخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي بمجرد قول العاصي نبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لدها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهي واجبة ٩) لانه في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فمقتضى ما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغار ايضا فيكون حجة على البهيمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغار سمعا لاعتقالات سقوط عقوبتها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتأخير ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهل جراح حتى ذكروا ان تأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص فاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على رأى البغدادية وبقضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصي قد ينزل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما بدعي القطع بان من اساء الى غيره وانتبهك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صنف وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالايجاع على الابتغال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فر بما يدفع بان المسؤل هو استجماعها بشرائط القبول فان الامر فيه حطير ووجوب القبول لا يتنافى ووجوب الشكر لكونه احسانا

٩ وهي واجبة عندنا
سمعا لقوله تعالى
توبوا الى الله جميعا
وعند المعتزلة عقلا
لما فيها من دفع الضرر
ووجوبها على الفور
فانما التارك متلاحقة
وقبولها ثابت عندنا
بدليل ظني وواجب
عند المعتزلة ذهبا الى
ان العقاب بعد التوبة
ظلم لان من بالغ في
الاعتذار الى من اساء
اليه سقط ذمه ولان
التكليف باق وهو
تعرض للثواب
ولا يتصور الا بسقوط
العقاب ولا طريق
سوى التوبة وضعفه
ظاهر ثم سقوط
العقوبة عند اكثر
المعتزلة بنفس التوبة
وعند بعضهم بكثرة
توبائها وعندنا بمحض
الكرم والتسوية
الصححة عبادة لا يبطل
توبائها مع اودة الذنب
والتوبة ثانيا عبادة
اخرى متن

في نفسه كترية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في مسقط العقوبة
 فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة
 لسقط توبة الجاهل وندم العاصي عند معاينة النار ورد بمنع الندم في صورة الاجزاء
 و يمنع كونه للقيح في صورة المعاينة و اخرج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت
 التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل
 على السوية ولما بين فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط
 عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من
 تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو
 محض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة ثاب عليها تفضلا ولا تبطل
 بعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن
 المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره
 من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن
 التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب
 او العقاب فلارجاء من الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه
 جهالة جاهلة ومكابرة تابهة فلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم
 شيء لكن ينيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب
 العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا
 مرجوحا بين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا يتهيء الى حد
 اليأس والقنوط اذ لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه
 اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي
 ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابوها شمس لان الطاعة تنعدم في الحال وانما
 يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل
 الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة
 كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو
 اختيار المتأخرين لا يعود ثوابه السابق لكن تعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق
 ثمرة وهو المدح والثواب في المستقل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها وثمارها
 ثم انطفئت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم
 بمجديب الندم كما ذكر ٧) المعصية لانه فدان بما كلف به وخرج عن عهده خلافا
 للقاضي مناوئي على من المعتزلة وشبهتهما انه لو لم يندم كما ذكرها لكان مشتهيا
 لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ بما يضرب
 عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاؤها لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر

٧ ولا يلزم تجديدها
 كلما ذكر الذنب
 خلافا للقاضي
 والجبايى ولا تعممها
 من

والعزم وقد وجدت
وقال ابو هاشم يجب
ان يكون الندم لقبها
وهو شامل لكل ورد
بان الشامل لكل هو
القبح لقبها متن

لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجد ندما كان ذلك
معصية جديدة يجب التدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذا لعبادة الماضية
لا ينقضها شيء بعد ثبوتها (قال ولا نعميه لتصح ٦) المذهب انه تصح التوبة عن
بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلاف ابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب
الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم
عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب
ان يكون لقبها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبح مع الاصرار على
قبح واجيب بان الشامل لكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب
التجويد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبح
لقبحه لكن يجوز ان ترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة
الهوى فيها فيعتمد ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لانتهاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي
تحقق منه الترجيح لا لقبه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه
داعيا الى الندم على القبح لقبه وهذا كما في الدواعي الى الفعل لحسنه فديترجح البعض
فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع
هذا البعض للحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه
رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان
بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبح لقبه مع الاصرار على قبح آخر
(قال ويكفي في الاجال ٢) يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت مفصلة
لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا
ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد
فلو لم يكف الاجال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خاص حق
الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب
في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بمتوق العباد لزم مع الندم ايصال
حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمود لزم ارشاده ان كان
الذنب اضلالا والاعتذار اليه ان كان ابتداء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه
الا اذا بلغه على وجه الفحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة
على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مسهته معصية مجردة تستدعي توبة

٢ وان علمت الذنوب
مفصلة خلافا لبعض
المعتزلة قالوا وفي
حق الله تعالى قد
يكفي الندم كما في الفرار
عن الزحف وترك
الامر بالمعروف
وقد يفتقر الى زائد
كما في الشرب وترك
الصلوة والزكوة
في حق العبد لا بد
من تسليم حق العبد
او بدله ان كان الذنب
ظلما كالغصب والقتل
ومن ارشاده ان كان
اضلالا ومن الا
اعتذار اليه ان كان
ابتداء كالغيبة والتحقيق
ان الزائد واجب آخر
الا انه قد لا يصح
الندم بدونه كرد

الغصوب متن

او جرح او هزيمة (قال ولا يختص بالولاية ٢) كان المسلمون في الصدر الاول وبعده
 بأمر من الولاية بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير تكبير من احد ولا توقيف على
 اذن فعلم انه لا يختص بالولاية بل يجوز لأحد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى
 نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال
 ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر
 ونهي بل الامر فيه موكل الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر
 على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال
 ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده و ذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب
 على الشافعي في اكل الضبع ومترك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب
 المثلث والنكاح بلاولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
 ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهيه عنه لان تركه
 للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية
 اذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقي وهذا لا ينافي القول بان
 فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض
 نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فاحتسب فيما يتعلق بمحقوق الله تعالى من غير بحث
 ونجس وفيما يتعلق بمحقوق العباد على وجه العموم كطيل المديون الموسر وتعدي الجار
 في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد
 وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المسال
 يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهل في الصلوة
 السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى الافتاء او التدريس
 او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حججوا الخصوم او قصروا في النظر
 في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب
 برفق وسكون متدرجا الى الاغلاظ فالأغلاظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط الحنفية
 ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لم يلق وفي الفخذ ينكر
 عليه بعنف ولا يضر به وان لم يلق وفي السوء ادبه وان لم يلق قوله (قال الفصل الثالث
 في الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه الترجمة شايمة في كلام المتقدمين ويتنون
 بالاسماء اسامي المكلفين في المدخ مثل المؤمن والمسلم والمتقى والصالح وفي الذم مثل
 الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب

٢ ولا يختص بالولاية
 الا اذا انتهى الى القتال
 ولا باهل الاجتهاد
 الا اذا كان مدركه
 الاجتهاد ولا بمن
 لا يرتكب مثله لانهما
 واجبان متميزان
 ويسقط بقيام البعض
 عن الباقي لانه فرض
 كفاية واذا نصب
 واحد كالمحتسب تعين
 عليه وهل يجوز
 للمجتهد الاعتراض
 على آخر في محل
 الخلاف وفيه خلاف
 متن

وَيَعْدَى بِالْبَاءِ وَاللَّامِ لِلْمَلَا حِظَةِ مَعْنَى الْإِعْتِرَافِ وَالْإِذْطَانِ وَلَمَّا نَمَّ آلهَ إِلَى أَخْذِ الشَّيْءِ صَادِقًا وَالصَّدْقُ مِمَّا يوصفُ بِهِ
التَّكَلُّمُ وَالْكَلَامُ وَالْحِكْمَةُ تَعَلُّقُ بِالشَّيْءِ * ٢٤٧ * بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ مِثْلَ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِالمَلَأْثِكَةِ وَبِالْكِتَابِ وَبِالرَّسُولِ

وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَبِالقَدْرِ وَآمَنَ فِي
الشَّرْعِ فَمَا مَنِ يَجْعَلُ
لِفَعْلِ القَلْبِ فَقَطْ
أَوْ اللِّسَانِ فَقَطْ أَوْ
كِلَيْهِمَا وَحَدَهُمَا أَوْ
مَعَ سائرِ الجَوَارِحِ
فَعَلِيَ الْاَوَّلُ هُوَ اسْمٌ
لِلصَّدِيقِ عِنْدَ الْاَكْثَرِينَ
اعْنَى صَدِيقِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فِيمَا عِلْمٌ بِحَيْثُ بِهِ
بِالضَّرُورَةِ وَلِلْمَعْرِفَةِ
عِنْدَ الشَّيْخَةِ وَجْهٌ
وَالصَّالِحِي وَعَلَى
الثَّانِي لِلاَقْرَارِ بِشَرْطِ
المَعْرِفَةِ عِنْدَ الرِّقَاشِي
وَبِشَرْطِ التَّصَدِيقِ
عِنْدَ القَطَّانِ وَبِلا
شَرْطِ عِنْدَ الكَرَامِيَةِ
وَعَلَى الثَّلَاثِ لِلمَجْمُوعِ
التَّصَدِيقِ وَالاَقْرَارِ
وَعَلَيْهِ اَكْثَرُ المَحْقِقِينَ
الْاِنَّه كَثِيرًا مَا يَبْقَعُ
فِي عِبَارَاتِهِمْ مَكَانَ
التَّصَدِيقِ المَعْرِفَةِ أَوْ
العِلْمِ أَوْ الِاعْتِقَادِ
وَعَلَى الرَّابِعِ لِلاَقْرَارِ
بِاللِّسَانِ وَالتَّصَدِيقِ
بِالْجَنَانِ وَالعَمَلِ
بِالْاَرْكَانِ أَمَا عَسَى

وَكَيْفِيَّتُهُمَا (قَالَ المَبْهُوتُ الْاَوَّلُ الْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ التَّصَدِيقُ اِفْعَالٌ مِنَ الْاِيْمَانِ لِلصَّبْرِ وَرَوَى
أَوْ التَّعَدِيَّةُ ٦) بِحَسَبِ الْاَصْلِ كَأَنَّ المَصْدُقَ صَارَ ذَا اِيْمَانٍ مِنْ اَنْ يَكُونَ مَكْذُوبًا أَوْ جَعَلَ
الغَيْرَ اِيْمَانًا مِنَ التَّكْذِيبِ وَالمُخَالَفَةِ وَيَعْدَى بِالْبَاءِ لِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْاِقْرَارِ وَالاَعْتِرَافِ
كَقَوْلِهِ تَعَالَى اِيْمَانُ الرَّسُولِ بِمَا اَنْزَلَ اِلَيْهِ وَبِاللَّامِ لِاعْتِبَارِ مَعْنَى الْاِذْطَانِ وَالقَبُولِ كَقَوْلِهِ
تَعَالَى حِكَايَةُ وَمَا نَتَّيْمُونَ لَنَا وَلو كُنَّا صَادِقِينَ وَلَمَّا نَهَى فِي التَّحْقِيقِ عَائِدًا إِلَى اخْذِ الشَّيْءِ
صَادِقًا وَالصَّدْقُ مِمَّا يوصفُ بِهِ المَتَكَلِّمُ وَالْكَلَامُ وَالْحِكْمَةُ يَفْعُ نَعْلِيْقَهُ بِالشَّيْءِ بِاعْتِبَارَاتٍ
مُخْتَلِفَةٍ مِثْلَ آمَنَ بِاللَّهِ اِيْ بَانِهِ وَاحِدٌ مُتَّصِفٌ بِمَا يَلِيْقُ مِزَّةً عَمَّا يَلِيْقُ وَآمَنَ بِالرَّسُولِ
اِيْ بَانِهِ مَبْعُوثٌ مِنَ اللهِ تَعَالَى صَادِقٌ فِيمَا جَاءَ بِهِ وَآمَنَ بِمَلَأْثِكَتِهِ اِيْ بِاَنَّهُمْ عِبَادَةُ
المَكْرُمُونَ المَطِيْعُونَ المَعْصُومُونَ لَا يَتَّصِفُونَ بِذِكُورَةٍ وَلَا اُنُوثةً لَيْسُوا بِنِسَاءٍ اللهُ
وَالشَّرَكَاءُ وَآمَنَ بِكُتُبِهِ وَكَلِمَاتِهِ اِيْ بِاَنَّهَا مِزْلَةٌ مِنَ عِنْدِ اللهِ صَادِقَةٌ فِيمَا تَتَّصِفُ مِنْ
الْاِحْكَامِ وَآمَنَ بِاليَوْمِ الْآخِرِ اِيْ بَانِهِ كَأَنَّ البِسْمَةَ وَآمَنَ بِالْقَدْرِ اِيْ بِاَنَّ الخَيْرَ وَالشَّرَّ
يَتَّعَدَّرُ اللهُ وَمِشْبَهُهُ وَمَرَّجِعُ الكُلِّ إِلَى القَبُولِ وَالاَعْتِرَافِ وَآمَنَ فِي الشَّرْعِ فَاخْتَلَفَ
الْاِرَاءُ فِي تَحْقِيقِ الْاِيْمَانِ وَفِي كَوْنِهِ اسْمًا لِفَعْلِ القَلْبِ فَقَطْ أَوْ لِفَعْلِ اللِّسَانِ فَقَطْ أَوْ لِفَعْلِهِمَا
جَمِيعًا وَحَدَهُمَا أَوْ مَعَ سائرِ الجَوَارِحِ وَهَذِهِ طَرِيقُ اَرْبَعَةٍ فَعَلِيَ الْاَوَّلُ قَدِ يَجْعَلُ اسْمًا لِلتَّصَدِيقِ
اعْنَى صَدِيقِ النَّبِيِّ فِيمَا عِلْمٌ بِحَيْثُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ اِيْ فِيمَا اسْتَشْهَرَ كَوْنَهُ مِنَ الدِّينِ بِمَحَبِّ
يَعْلَمُهُ الْعَامَّةُ مِنْ غَيْرِ اِفْتِقَارِ إِلَى نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ كَوْحُدَةِ الصَّانِعِ وَوَجُوبِ الصَّلَاةِ
وَحَرْمَةِ الخَمْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَيَكْنَى الْاِجْمَالَ فِيمَا يَلَا حِظَ اِجْمَالًا وَيَشْتَرِطُ التَّفْصِيلَ فِيمَا يَلَا حِظَ
تَفْصِيلًا حَتَّى لَوْ لَمْ يَصْدُقْ بِوَجُوبِ الصَّلَاةِ عِنْدَ السُّؤَالِ عَنْهُ وَبِحَرْمَةِ الخَمْرِ عِنْدَ
السُّؤَالِ عَنْهُ كَانَ كَافِرًا وَهَذَا هُوَ المَشْهُورُ وَعَلَيْهِ الجَهْورُ وَقَدْ يَجْعَلُ اسْمًا لِلمَعْرِفَةِ
اعْنَى مَعْرِفَةَ مَا ذُكِّرْنَا وَنَتَّاولُ مَعْرِفَةَ اللهِ تَعَالَى بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَسَائِرًا مَا يَلِيْقُ بِهِ
وَتَنَزَّهَهُ عَمَّا يَلِيْقُ بِهِ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّيْخَةِ وَجْهٌ مِنْ صَفْوَانَ وَابْنِ الحُسَيْنِ الصَّالِحِي
مِنَ القَدَرِيَّةِ وَقَدِ يَمِيلُ اِلَيْهِ الْاَشْعَرِيُّ وَسَتَعْرِفُ فَرَقًا بَيْنَ المَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقِ وَمِنْ النَّاسِ
مَنْ يَكَادُ يَقُولُ بَانِهِ اسْمٌ لِمَعْنَى آخَرَ غَيْرِ المَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقِ هُوَ التَّسْلِيمُ الْاِنَّه يَعُودُ
بِالْآخِرَةِ إِلَى التَّصَدِيقِ عَلَى مَا بَرَّاهُ اَهْلُ التَّحْقِيقِ وَعَلَى الثَّانِي وَهُوَ اَنْ يَجْعَلَ اسْمًا لِفَعْلِ
اللِّسَانِ اعْنَى الْاِقْرَارِ بِمَحَبَّةٍ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ يَشْتَرِطُ مَعَهُ مَعْرِفَةَ القَلْبِ
حَتَّى لَا يَجُوزَ الْاِقْرَارُ بِدُونِهَا اِيْمَانًا وَآلِيَهُ ذَهَبُ الرِّقَاشِي زَائِمًا اَنَّ المَعْرِفَةَ ضَرْوْرِيَّةٌ
يُوجَدُ لِلاَحْوَالِ فَلَا يَجْعَلُ مِنَ الْاِيْمَانِ لِكَوْنِهِ اسْمًا لِفَعْلِ مَكْتَسِبٍ لِلاَضْرُورَةِ وَقَدْ يَشْتَرِطُ
التَّصَدِيقِ وَآلِيَهُ ذَهَبُ القَطَّانِ وَصَرَّحَ بِاَنَّ الْاَقْرَارَ الْخَالِيَّ عَنِ المَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقِ
لَا يَكُونُ اِيْمَانًا وَعِنْدَ اقْتِرَانِهِ بِهِمَا يَكُونُ الْاِيْمَانُ هُوَ الْاِقْرَارُ فَقَطْ وَقَدْ لَا يَشْتَرِطُ شَيْءٌ مِنْهُمَا

بِجَعْلِ تَارِكِ الْعَمَلِ خَارِجًا عَنِ الْاِيْمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ وَعَلَيْهِ الخَوَارِجُ اَوْ غَيْرُ دَاخِلٍ فِيهِ وَعَلَيْهِ المَعْتَزَلَةُ مُخْتَلِفِينَ
بِالْاَعْمَالِ فَعَلِ الْوَاجِبَاتِ وَتَرَكَ المَحْظُورَاتِ أَوْ مَطْلُقِ فَعْلِ الطَّاعَاتِ وَآمَنَ عَلَى اَنْ لَا يَجْعَلَ خَارِجًا وَعَلَيْهِ اِكْثَرُ ٧

واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمهر الكفر واطهر الايمان يكون مؤمنا الا انه
 يستحق الخلود في النار ومن اضمهر الايمان واطهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمهر الايمان
 ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق
 الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما
 لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين
 وهو المحكى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء
 مكان التصديق نارة المعرفة ونارة العلم ونارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم
 يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول
 الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار
 حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين
 والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الفرض لا بد ان
 يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا
 كان لا تمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان
 قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الاباء اذ العاجز كالاحرس مؤمن وفاقا والمصر على
 عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا
 اطلقوا على كفر ابى طالب وان كبرت الروافض غير متأين في انه كان اشهر اعمام النبي
 عليه الصلاة والسلام واكثرهم اهتما ما لسانه واوفرهم حرصا من النبي عليه الصلاة
 والسلام على ايمانه فكيف اشهر ايمان حرة والعباس رضى الله عنهما وشاغ على
 رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانها الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام
 المساعى المشكورة دون ابى طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل
 القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل
 بالاركان فقد يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج
 او ضردا حل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
 في الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى
 الهذيل وعند الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن
 الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهب لعاقل
 وقد لا يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
 في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى
 عن مالك والشافعى والاوزاعى رضى الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينبغي
 الشئ اعنى الايمان مع انتفاء ركنته اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف
 بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس
 في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى بلاخلاف

٧ السلف وهو المحكى
 عن مالك والشافعى
 ذهابا الى انه قد يطلق
 على ما هو الاساس
 في النجاة وعلى الكامل
 المنجى بلاخلاف
 والانتفاء الشئ
 بانتفاء جزئه ضرورى
 متن

وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما شير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
 اذ ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم
 للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط
 وهو المعرفة عند الامامية وجهه والتصديق عندهما واما لعمل الجوارح فان كان هو
 القول فذهب الكرامية اوسائر الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب
 والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب
 الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من
 المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يأمر
 بامر معلوم يمثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب المتعلق اعني ما يجب
 الايمان به فكيف ذلك قلنا لاخفاء ولاخلاف في انهم كانوا يأمر بالتصديق وقبول
 الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع
 اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخرى مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار
 ام كلاهما مع الاعمال وقى ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا
 لا بأس به (قال لنا مقامات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان
 الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية
 فيه بحيث ينتج هو بانها اما المقام الاول فبيانه بنص من يدل على ذلك حتى ان
 القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى
 اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنة
 بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قاتل الاعراب آمنة قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
 ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
 وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
 حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان
 هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلطف لا نقضاء القول بعده بخلاف
 التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر
 واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب
 الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انالوفر ضنا
 عدم وضع لفظ التصديق المعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا
 واجيب بانهم لايعنون ان الايمان هو التلطف بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلطف
 بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل
 التصديق جزأ منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المتخالف بوجهين
 احدهما قوله تعالى فانما بهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان

٧ انه فعل القلب
 لقوله تعالى اولئك
 كتب في قلوبهم
 الايمان وقلبه مطمئن
 بالايمان ولم تؤمن
 قلوبهم ولما يدخل
 الايمان في قلوبكم
 وفي الحديث اللهم
 ثبت قلبي على دينك
 ومن كان في قلبه
 مثقال ذرة من حبة
 من خردل من الايمان
 قالوا فانما بهم الله
 بما قالوا وايضا
 شاع الاكتفاء
 بالكلمتين قلنا الثواب
 على القول وهو
 المعنى او على القول
 بدلالته عليه والاكتفاء
 انما كان في حكم الدنيا
 وبه عصمة الدم
 والمسأل ولذا قال
 امرت ان اقاتل
 الناس الحديث
 من

غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكر و بدن وراستكوى داشتن ويقابله التكذيب وبنافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو كسبي

كانت ماموصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث انفي الايمان عن اقر باللسان دون القلب ونايهما ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتبون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لاله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عليه السلام وقال هلا شقت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة واذا تأملت فحديث اسامة لنا لعلييا (قال المقام الثاني ان الايمان ٢) في اللغة التصديق بشهادة النقل عن أمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اول فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتجج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفضل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله ملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله فهو تلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اناكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تليسا واضلا لانهم لو قيل انه في اللغة لطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكر و بدن وراست كوى داشتن وبخالفه التكذيب وبنافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في اللفظ الايمان كرو بدم باورداشتم راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشبهه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناد او استكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فر يقا منهم ليكتبون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربه وما الله بغافل عما يعملون وقال ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هوؤلا الارب السموات والارض بصائر فاحتجج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام وهو معرفته

اختباري ولهذا يؤمر به و ياب عليه والمعرفة بما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر في ٤ (و بين)

و بين التصديق ليصح كون الاول حاصلًا لئلا ندين دون الثاني وكون الثاني ايمانًا
دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد
المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة
تفصيل وقال التصديق عبارة عن رباط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي
يثبت باخبار المصدق ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها يحصل بلا كسب كن وقوع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو
التصديق الاختباري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه
لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا والتصديق مأمور به فيكون
فملا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى
في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس
ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة
النبي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون
وكلام هذا المحقق مترد ديميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع
من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون
التصديق العلوي اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا
وعلى هذا الاخير اصر بعض المعتنقين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم
الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه
كردن دادن وكرو بدن وحق داشتن مرا ترا كه حق دانسته باشي و يؤيده
ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس
الاعم العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية
بكر و بدن و باور كردن و راست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم و راست داشتن
و حق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى
لكن ههنا مواضع نظر ومطرح فكر لا بد من التنبيه عليها ولاغنى من الاشارة اليها
الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة
الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان
يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختباره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات

في الايمان التصديق
الاختباري ومعناه
نسبة الصدق الى
المتكلم اختيارا وبهذا
يمتاز عما جعل في
المنطق مقابلا للتصور
فانه قد يخلو عن
الاختيار فلا يكون
تصدقا في اللغة
فلا يكون ايمانا في
الشرع كيف
والتصديق مأمور به
فيكون فعلا اختياريا
هو ايقاع النسبة
اختيارا او العلم كيفية
نفسانية او انفعال
متن

كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظر واماذا في
 السموات والارض او الانفعالات كالسخن والتبريد والحركات والسكنات وغير ذلك
 كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقذور المشاب عليه
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا
 مقدورا مثنيا عليه لاينا في كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
 بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز
 ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه ومحصله كما في سائر الواجبات
 الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه
 صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي
 المعبر عنه في الفارسية بكرو ويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه «علأن
 دانش دو كونه است يكي در يافتن ودر رسيدن وآرا بتازي قصور خوانند ودوم
 كرو يدن وآرا بتازي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى
 الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرو يدن في لغة الفرس ونبي لما عسى
 يذهب اليه معاند من ان كرو يدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في
 قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء
 انفسها انها مطابقة لها والتكذيب بخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة
 التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء
 الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
 اعني صادق داشت وكرو يدن وينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب
 اعني كاذب داشت وبهذا يدفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع
 فكيف يكون نفس التصديق اوجزوه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة
 الكيف او الانفعال ونعم ما قال من قال الاسناد والابقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
 والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة
 اولست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قديكون بالكسب اى مباشرة الاسباب
 بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقديكون
 بدونه كن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول
 فان قيل فالية بين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالمسوفسطائي
 وايض الكفار يكون من قبل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن
 لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسه لاعلى ما يفهمه كل ناساج
 وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرو يدن وانه لا يصح
 حينئذ بت القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي

بل غاية انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على
 قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن
 التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي
 كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان
 كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر
 وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر
 مع تصديق القلب لعدم الاعتدابه مع تلك الامارات كما في القاء المحصف في القاذورات
 الثالث انا لانفهم من نسبة التصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه
 لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب
 ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب
 وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله
 بالاختيار على ماهو قاعدة الامور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها
 وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا
 ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الانصاف به حقيقة
 الاحال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع
 في كلام كثير من عظماء الملل وعلما الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم
 والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكر ويدن ويقطع بان
 التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبول وخصوصيات
 كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار وبل على ذلك ما ذكره امير
 المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق
 فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام
 النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمتعين ان يكون علما او ارادة
 بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام
 النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام
 النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والالكان انكاره
 انكار التصديق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما يحصل في القلب وليس
 كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان
 الايمان كلام النفس لا يكفي في التخصي عن مطالبته انه من اي نوع من انواع الاعراض
 وايه مقولة من المقولات ولا يحصى سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة
 بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم
 والاعتقادات فاما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر

والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوى التصديق القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تنكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام قال ابو الميمن النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آتينا باللائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهه ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما التي عليهم والانبيا بما اوحى اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وبهولة تعالى وما زادوه الا ايمانا وتسليما بمجادلة ففي تضاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا التكبر او اكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولوا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانها اطاع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يبرهنه في الفارسية بكر ويدن و باور داشت و پذيرفتن و راست كوي داشت و انه لا يكفي بمجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مهورا مع كونه في ما بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجهمان وقد يفتقان لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفرقين و جهلة القبيلين يشتم من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص

ان الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولانقل وانه لا ينفع عند معابنة العذاب ولا عمل
وان المؤمن قد يؤمر وينهى ﴿٢٥٥﴾ مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا
لا تقدموا والنصوص

الدالة على انها
امران متغايران مثل
الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد
يتفارقان مثل وان
طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الا يقاتلوا
على ان الايمان شرط
العبادة وعلى ان من
صدق واقر ذات قبل
ان يعمل مؤمن وقالت
المعتزلة نحن لا نكفر
اطلاق الايمان على
التصديق بالامور
المخصوصة لكننا
ندعي نقله الى الاعمال
بوجوه الاول انها
الدين لقوله تعالى
وذلك الدين القيم
اشارة الى المذكور
من اقامة الصلوة
وغبرها والدين المعتبر
هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو
الايمان لماسيحي
واجبب بانه يجوز ان
يكون ذلك لشارة الى
الاخلاص او الدين

حتى استغفوه في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتنى بكفره
بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتها
لفظي وبعضها جهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الجاحدين
لكنها ادت الى ما ادت وادفنت الى ما افضت لمانه ترك الارفق الى الاوفق والاليق
الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين
جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين (قال المقام الثالث)
الاعمال غير داخله في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولادليل على
النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معابنة العذاب ويسمى ايمان اليأس
ولا خفا في ان ذلك انما هو التصديق والافرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأنه مؤمنا
قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه
وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا حول فيه وحج مبرور والحامس
الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يمتنعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع
على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاءه
بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على
خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون
على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل
طاعة ايمانا على حدة والمنقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرائيل
عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان ام يحبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
المعتزلة نحن لا نكفر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكننا ندعي
نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق
المؤمن في الشرع ايس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجزأة على المؤمنين دون
الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لاندعي كونه اسما لكل تصديق
بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي
بمجرد هذا فلنزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه

والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام وستكلم على كون الاسلام هو الايمان الثاني انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قلنا ار يد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم ٥

ه الى بيت المقدس قلنا مجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزي لانه يدخل النار لقوله
تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزي لقوله ٢٥٦٥ ه تعالى حكاية ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيتهم والمؤمن
لا يخزي لقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه
واجيب بمنع الكبرى
فان الذين آمنوا
معه هم الصحابة
الخلاص قوله
صلى الله عليه وسلم
لا يزني الزاني وهو
مؤمن ولا يسرق
السارق وهو مؤمن
قلنا تغليظ السادس
لو كان مجرد التصديق
لما كفر بشئ من
الافعال والاقوال
قلنا يجوز ان يحمل
الشارع بعض المعاصي
امارة الكذب كسجدة
الصنم السابع قد ثبت
التصديق مع نفي
الايان الشرعي وما
يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون
ومن الناس من يقول
آمن بالله الآية قلنا
لان الاول تصديق
بالله وحده والثاني
باللسان فقط الثامن

بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى ذلك
المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي واجيب اولابان ذلك
مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس اولى واقرب من جملة اشارة
الى الاخلاص او التدبير والانقياد ولما سبق من الامر بل ربما يكون هذا اولى ليقاه
اللفظ على معناه اللغوي او قرىباً منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله
اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدبير يكون الشهور اثني عشر
اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئاً آخر وهو
ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لاموصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة
القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين
وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وثانياً بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين
الاسلام لقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً ايضا فتها الى الرسول
لانكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثاً بما سيجي من الكلام على دليل
اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله
ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جماعين الادلة الثالث قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايما نكم اى صلواتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم
بوجوبها او يكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي
عليه الصلوة والسلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق
يخزي يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل
من يدخل النار يخزي بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيتهم ولاشئ من المؤمن يخزي يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح
لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر
فان قيل هب ان ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لاشك ان فيه المعاصي
واليساغى وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعنى عنه ولا يشاب
عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثالث مجرأة على العموم الخامس قوله عليه

الايان نبى عن استحقات غاية المدح على ما يشعر به قوله تعالى انه كان من عبادنا
المؤمنين فينا في استحقات الذم الكبير قلنا العاصي يستحق كلا من وجهه وانما غاية المدح لكامل الايمان متى

صاحب الكبيرة عندما مؤمن وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق
من شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها
له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم ٢٥٧٤ والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء

والشهادة فله منزلة
بين المنزلتين واسم بين
الاسمين قلنا ذلك ليس
احكام الكفر خاصة
وما قبل انه ليس بمؤمن
بمعنى استحقاق غاية
المدح والتعظيم
رجوع على المذهب
والخوارج النصوص
الناطقة بكفر
العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار
مع ان الفاسق معذب
وبان الفاسق مكذب
بأفيامة وآيات الله
وبان مقابل المنفى
كافر مثل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون
ومن كفر فان لله غنى
عن العالمين ومثل ان
العذاب على من كذب
وتولى لا يصلحها الا
الاشقي الذي كذب
وتولى ومثل واما
الذين فسقوا فاولئك
النار التي قولهم كنتم
بها تكذبون بآياتناهم

السلام لا يزني لزانق وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمان لمن لا امانة له
لا يمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زني
وان سرق حتى قال وان رغم انف ابني ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان
كل مصدق بشي مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بعض
النبي عليه السلام والقائه المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا
مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم من ذلك قطع ما وجب
بان من المعاصي ما جعله الشارع امانة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله
والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السباع
ان الايمان بمعنى التصديق بجماع الشرك ونفي الايمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني
تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينفي عن استحقاق
غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا
المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الايم فلا يستحق اسم المؤمن
على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة اتصديق الذي هو رأس الطاعات
والذم من حيث الاخلال بالاعمال والامانة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل
على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٣) كما اختلفت الامة في حكم
صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند
الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبينة على كون
الاعمال من الايمان فلان تشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق
فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه
وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا
فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالتفق عليه والجواب ان هذا ترك للتفق عليه وهو انه
اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها
ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمنانحة

المشاهدة ومثل وسبق الذين (٢٣) (ن) كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسبق الذين اتقوا والجواب
بأنه بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال ونحو ذلك وللقاتلين بكونه منافقا بان عصيانه
على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والخيانة واخلاق الوعد

والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين و بعض احكام الكافر كاذم واللحن
 وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا
 ولا كافرا ويجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز
 الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا نعم الكافر وبعض
 المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف
 الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح
 والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفقه عن الفاسق فيكون
 لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالانفاق و كانه رجوع
 عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا
 فقد ماؤه يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة
 وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخواارج فذهب
 جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا
 بوجوده الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
 فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في نارك الحجج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله
 تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل
 فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متمدا فقد كفر وقوله ومن مات
 ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التوراة
 بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن
 لم يحكم بما انزل الله فيخص من لم يحكم باليهود ولاننا لم نتعبد بالحكم بالتوراة على انه
 او كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحجج بالكفر استعظام له
 وتغليب في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع
 احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون
 في الفسق والتمردون المنهكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد
 الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفر مع قيام الادلة على ان
 الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
 على الكافر بن فاندركم نارا تظني لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى قلنا المراد
 الكمال الهائل من العذاب والخزي والنار لا قطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر
 غير حقيق بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث
 الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بايات الله ولا شك ان المكذب بها كافر
 كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواؤهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
 فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يا ساء لولن

٦ من علامات النفاق
 واجيب بمنع الاول
 وحل الثاني على
 تهويل شان تلك
 المعاصي

الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد ٢٥٩ بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما

والعكس في حق الاسم
والحكم والدار
للاجتماع على ذلك
والشهادة النصوص
مثل ومن يتبع غير
الاسلام دينا فلن
يقبل منه مع ان الايمان
مقبول وفاقا ومثل
قوله تعالى فاخر جنا
من كان فيها من
المؤمنين فساو جندا
فيها غير بيت من
المسلمين ومثل قل
لا تمنوا على اسلامكم
بل الله عن عليكم
ان هديكم الايمان
احجج الخالف
بتفارقهما قوله تعالى
قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وتفظهما
كقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات وقوله
تعالى فاذا زادهم الا
ايمانا وتسليما وتضافهما
في البيان بعد الاستفسار
كقوله صلى الله عليه
وسلم الايمان ان تؤمن
بالله الى الآخر
والاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله الى
الآخر قلنا لا نزاع في

عن الحجر من الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كفروا باياتنا هم
اصحاب المشامة فانه بعيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين واوانك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفاسقون فيكون كل من هو
من اصحاب المشامة مكذبا بالآيات فجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ويجعل
النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب
فيجعل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التأكيد دون القصر ولو سلم مثله
عند كون المسند اليه موصولا او معر قاباللام يكون لقصر المسند اليه على المسند
كقوله الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون المعنى ان كل
مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشامة ولا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر
في مقابلة المتقى من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقى فيكون كافرا وذلك قوله
تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة
زمرا قلنا لا دلالة على اني قسم ثالث الخامس ان الفاسق ليس من روح الله وكل من هو
كذلك فهو كافر لقوله تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى
ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يتدفع ما يقال
ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه ايسا فانه وان لم يعتد العفو فليس
بايس من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك
فهو كافر واجيب بفتح الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين
عقلية وهو ان اقسامه على المعصية المفضية الى العذاب بدل على انه كاذب في دعوى
اصديقه بما جاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الحجر حية ثم يدخل
فيها يده ونقل قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث
كذب واذا اتفق خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو
الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عن اجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث
الحجر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا لا تطع بان
من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس
حال المنافق لانه يضم حسناته ويظهر سيئاته (قال المبحث الثاني في الاسلام ٣) الجمهور
على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عليه السلام صدقته ومعنى
اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والالتحاق
والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن
وهذا امراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قل في التبصرة
الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم
لتصديق شهادته العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر

طلاقة على الاستسلام والالتحاق الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمتعلق الايمان

لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليةها لله تعالى بالعبودية له من غير
شريك فمحصولا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين
لتصور وجود احدهما بدون الاخر واتصور مؤمن من ايس بمسلم او مسلم ايس بمؤمن
فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس الاخر وهذا باطل قطعيا وقال
في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع لاهوته وذل لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك
عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالانحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع
على انه يتمتع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى
ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام
ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارباع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان
احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مستغيبه لقوله تعالى ومن يتبع غير
الاسلام ديننا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بأنه يجوز ان يكون غيره
لكن لا يكون ديننا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت لم أفيد
بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايان كذلك وان
استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ
الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه
السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم
للدن ولهذا كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير
ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الاخر
واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فا وجدنا فيها غيريت
من المسلمين اي فلم نجد من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بأنه يكفي
لحجة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف
على انحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالانحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل
انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت
العلماء فلم اترك الابعض النجاة لكان شيئا لبالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهبا
الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الابعض الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين
مساق الاخر كقوله تعالى يبنون عليكم ان اسماوا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله بمن
عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن بوؤمن باياتنا فهم مسلمون
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله
وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية

٤ وشرايع الاسلام
وقد ورد مثله في
الايان متى

يتفاوت اذا جعل
اسما للطاعة ولهذا
قيل الخلاف مبنى على
الخلاف في تفسير
الإيمان لكنه إنما
يصح اذا لم يجعل
ترك العمل خروجاً
عن الإيمان وحينئذ
يكون التفاوت في كمال
الإيمان لا في أصله
واجب بعد تسليم
ان التصديق هو
اليقين وان اليقين هو
المعتبر في حق الكل
يمنع قبوله التفاوت كما
في اليقين الضروري
والنظري بعد زوال
التردد والخفاء تسك
القائلون بالتفاوت بان
إيمان آحاد الأمة
لا تساوي إيمان الأنبياء
قطعا وبالتصو ص
الصريحة في ذلك
وإذ نلت عليهم آية
زادتهم إيماناً ليز
دادوا إيماناً مع إيمانهم
* ويزداد الذين آمنوا
إيماناً وفي الحديث ان
الإيمان يزيد حتى
يدخل صاحبه الجنة
واجب بان المراد
الزيادة بحسب الدوام

و بعض المعتزلة الى تغايرهما فظرا الى ان لفظ الإيمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله
تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق
يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الامر والنواهي وتساكبا ثابت
احدها ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
و يعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات الآية فما زادهم الا إيمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء
لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بمجواب وذلك انه
قال اخبرني عن الإيمان فقال الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم
قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان
الإيمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الايمان بالاعمال المخصوصة
والجواب عن الاول اننا لانفي اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان
مرجع الامر ين الى الازعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالخيار بالذات
فكذا بالا و امر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم
وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام
في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنفي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن
الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير
كافي قوله تعالى او لئن علمت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع
صريحاً في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام تقوم وقدوا عليه تدرسون
ما الإيمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقلم الصلوة و آيتاه الزكوة وصيام رمضان وان تهطوا من المغنم الخمس
وكما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعباً اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث ظاهر الكتب والسنة ٩)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان
الإيمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو
اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم
والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق ذاصم الطاعات اليه او ارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا واتما بثبات اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة
قلة وكثرة واهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع لتفسير الإيمان فان
قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال يتفاوت وقال امام الحرمين اذا قلنا
الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على

والثبات والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الإيمان به عند ملاحظة التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانوارها متى

الطاعة سرا وعلمنا وقد مال اليه الفلاس فلا يعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة
 وينقص بالعصية ونحن لا يثبت هذا لابقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى
 بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اول فلانه لامرنية فوق الكل ليكون زيادة ولايمان
 دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل
 بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال او التروك
 كما هو مذهب المعتزلة والخوارج لاعلى من قول ببقائه ما بقى التصديق كما هو مذهب
 السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لاقى اصله ولهذا قال
 الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
 وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكمال منه ولعائل ان يقول لانسلم ان التصديق
 لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بمحدث
 العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبنى عليه قلة وكثرة كما في التصديق
 الاجالى والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثرها كثر فان ذلك من الايمان لكونه
 تصديقا بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم
 تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور
 الا باحتمال النقص لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق
 ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لا دقان والتبول ويصدق عليه
 المعنى المسمى بكر ويدن ليكون تصديقا قطعيا فلانسلم انه لا يقبل التفاوت بل
 لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا
 الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد والتفاوت بحاله
 وكفاك قول الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم مع ما كان له من التصديق ولكن ليظمن
 قلبى وعن على رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان الاعتبار
 في حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذى لا يحضر معه النقص بالبال حكم
 اليقين محل نظر احيى القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه
 لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمك في الفسق مساويا لتصديق الانبياء
 والملائكة واللازم باطل قطعيا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى
 قال الله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليردادوا ايمانا مع ايمانهم
 ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا
 وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قلنا يا رسول ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم
 يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضى الله
 تعالى عنه وروى مرفوعا لو وزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجع به واجيب بوجوه
 الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال

امام الحرمين ايمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بفضل ما عداه باستمرار تصديقه
 وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبق فيقع للنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم متواليا ولغيره على العترة فثبت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اعداد
 من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع
 فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مد فوع بان
 المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب
 زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا
 يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
 فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل اكثر وقلة في تفاوت ايمانهم
 زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما توهم
 الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزبد بالطاعات وينقص
 بالمعاصي وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق
 في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف
 وهو المحكي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه والمروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى
 عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال اما مؤمن ان شاء الله تعالى ومنعه الاكثرين وعليه
 ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا ترد فيه عند صحته
 ومن تردد في صحته له لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك
 بل يقال اما مؤمن حقا فاعلم للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله
 والتأدب بالحال الامور الى مشيئة الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاحجاب بحالها
 والتردد في العاقبة والمأل وهذا يفيد مجرد الصحة لا يشار قوالهم انما مؤمن ان شاء الله على
 انما مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام والابتن وجه اختصاص التأدب والتبرك
 بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايمان المنوط به النجاة
 امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان
 جاز ما بمحصله لكن لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل
 الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علمه بذلك فلذلك يفوض
 حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لولا مخالفتها لما دعيه القوم من الاجماع ولما ذكر
 في الفتاوى من الروايات الثابت وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت
 في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة
 فاتتني السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة
 الايمان والوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة ولاخفاء في ان الايمان المحكي
 والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالصدق لا ما ثبت او لاو تغير الى

٨ المذهب صحة
 الاستثناء في الايمان
 حتى انه ربما يؤزر ان
 مؤمن ان شاء الله على
 انما مؤمن حقا ومنعه
 الاكثرين لدلالته على
 الشك او ايهامه اياه
 لا اقل ولنا وجوه الاول
 انه للتبرك والتأدب
 لا للشك والتردد
 والثاني ان الايمان
 المحكي امر خفي لا يامن
 الجازم بمحصله ان
 يشوبه شيء من المنافيات
 من حيث لا يعلم فيفوضه
 الى المشيئة الثالث
 وعليه التعويل انه
 للشك فيما هو آية
 النجاة وهو ايمان
 الموافاة لا في الايمان
 الناجز وليس معنى
 قولهم العبرة بايمان
 الموافاة ان الناجز ليس
 بايمان حقيقة بل انه ليس
 بمشج وكذا الكفر
 والسعادة والشقاوة
 فالسعيد سعادة الموافاة
 لا بتغير الى شقاوة
 الموافاة وانما التغير
 في الناجز متن

الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يبنون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها
 بمعنى ان ذلك هو المحيي لا يميتى ان ايمان الخال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا
 السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يستقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف
 بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انما مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح
 ان يقول انما حى ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله
 وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله
 سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا
 والسعيد شقيا وبالعكس وبمحكي عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد وان السعيد
 من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه فغناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة
 التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية
 والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يتختم له بالسعادة وكذا الشقاوة
 وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان ومحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء
 عليه في المآل لكن يخف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيرى بط ايمان الموافاة
 الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجة بمشيئة الله جريا على مقتضى قوله
 تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حياتنا اليه ومماتنا
 عليه وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الاسنى بالنبي وآله (قال المبحث الخامس ٩)
 ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وزنن الاحكام عليه في الدنيا
 والآخرة ومنه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة لقائلين بالصحة
 ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير افتران بموجب من موجبات الكفر
 فان قيل لا تصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق
 ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا
 المعتبر في التصديق هو اليقين اعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتب بالمطابقة
 ويجعل الظن الغالب الذي لا يخاطر معه التقبض بالبال في حكمه اليقين وقد يقال ان
 التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فاننا نؤمن بالانبياء والملائكة
 ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصرائط وغير
 ذلك ولا نعرف كيفياتها واولادها واهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام
 كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به
 ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فاستماع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد
 قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لانثني كونه ايمانا وتصديقا لكتنا ندعى انه
 لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الما تر يدعى معلل
 بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل باشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم

٩ الجمهور على صحة
 ايمان المقلد لان
 التصديق لا يتوقف
 على ثبات الاعتقاد
 بل جزمه وعدم النفع
 قياما على ايمان اليأس
 بجماع عدم مشقة
 النظر والاستدلال
 التي بها الثواب فاسد
 او على تقدير ثبوت
 مثله بالقياس فالعلة
 في الاصل كونه ايمان
 دفع عذاب لا ايمان
 حقيقة وانه لم يبق
 حينئذ للعبد قدرة
 التصرف في نفسه
 والاستمتاع بها متى

واما المانعون فالشيخ لا يشترط الكن من اقامة الحججة ودفع الشبهة في كل مسألة من الاصول بل انتفاء الاعتقاد
بها على دليل حتى لو اتقى لم يكن ﴿ ٣٦٥ ﴾ مؤمنا وحله على نفي كمال الايمان لاخلاله بالواجب مما لا يتصور فيه

زراع والمعتزلة
يشترطون حتى لو اتقى
اتقى الايمان وهو
ظاهر البطلان الا اذا
اريد الوجوب على
الكفاية فيصير مسألة
صاحب الكبيرة وعن
بعضهم ان وجوب
النظر انما هو في حق
البعض واما العاجز
كالعوام وبعض
العبيد والنسوان
فلا يكلف الا بتقليد
المحقق والظن الصائب
وقيل كانوا سماع
اوائل الدلائل التي
تسارع الى الافهام
فان فهموا فهم اصحاب
الجل والافليسوا
مكلفين والمتأخرون
على ان ليس الخلاف
في اجراء احكام
الاسلام بل في آية
هل يعاقب عقوبة
الكافر فقبل نعم
لانه جاهل بالله ورسوله
وقيل لا بل ينتقض
عقابه بما له من التصديق
ثم الخلاف فيمن نشأ
في شاق الجبل

استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بمقابله ما ينجم له من المشقة وهي في آداب
الفكر وادمان النظر في مجزات الانبياء او في محدمات العالم والتميز بين الحججة والشبهة
لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب
دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في
الاصول فلانسلم ان لعلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان
اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولا لانه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على
التصرف في نفسه والاستمتاع به لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما
يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى
واستغناء لم رضائه من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في
النفس (قال واما المانعون ٦) يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع
لغيرهم من قال لا يشترط ابناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي ابتناؤه
على قول من عرف رسالته بالحجزة مشاهدة او توازرا او على الاجماع فيقبل قول النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم يحدث العالم وثبوت الصانع ووحدايته ومنهم من قال لا بد
من ابناء الاعتقاد في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على
التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابى الحسن
الاشعري حتى حكى عنه انه لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه
عاص يتكره النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وطأفته الجنة وهذا يشعر
بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والافه ولا يقول بالمتزلة بين
المتزلة ولا يدخل غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق
ومنهم من قال لا بد مع ابناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل
ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شيء من ذلك
بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا
طرات وتنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان
ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع في مسألة اخرى وبهذا يشعر
تسكتاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الايمان من ان يكون
مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعمدية او للضرورة كأنه صار ذا
امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسمع فلتناسب
عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه من المخالفة والتكذيب على ما صرح به

لم يتفكر فاخبر بما يجب عليه (٣٤) (ن) اعتقاده فصدق واما من نشأ في دار الاسلام ولو في
دار الاسلام ولو في البحارى ونوار عنده حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر متن

المعترلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا
او محذوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك
لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع
في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب بوجوب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق
ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه
ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة
الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض
ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين
الاسلام ان من اعتقدها تقليد اهل يكون مؤثما يجزى عليه احكام المؤمنين في الدنيا
والآخرة وان كان عاصيا بتركة النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بجواز
التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمقاطعة ظاهرة لا يقال المقصود
ان التقليد لا يكتفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
و بعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه
الوجوه الضعيفة لشبوتها بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه
حكى عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع اخر من المعترلة ان من العقلاء من كلف النظر
وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير
من النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتميزها عن الشبه لكنهم كانوا تقليد الحق
دون البطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض التأخرين منهم ان العاجز بن
كافوا ان يسموا اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم
اصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد
والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها
اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها
فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه
صديق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه
وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب لينذركم من في سابق علمه انه يذكر ويحشى ويلزم الحججة على من
علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان
ومالم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشيطان

الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد
 قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم ينزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء
 والعلماء يكتبون منهم بذلك ويحجرون عليهم احكام المسلمين فاجبه هذا الاختلاف
 وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة للايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف
 في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتوارى
 عندهم حال النبي عليه السلام وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق
 السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
 بل فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره
 انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدق فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكير وتدبر واما
 ما يصحى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والافتدال على
 تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضرورة من دين الاسلام والظاهر
 ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية
 فوافق اذ لا بد في كل صقع عن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبهة وبجاء دلة الخصوم
 وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما
 المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام
 الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال
 الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وسئل قوله تعالى
 ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى
 صلواتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام
 وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص
 عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان بما من شأنه ٨) وهذا معنى
 عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحججه بالضرورة والظاهر
 ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم بحججه به على ما ذكره
 الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي
 بان من جملة ما جابه النبي ان تصديقه واجب في كل ما جابهه فلم يصدق فقد كذبه
 في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او اتى المصحف
 في القاذورات او شد الزنار بالاختبار كافرا جاعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم في جميع ما جابهه وحينئذ يظل عكس التعريفين وان جعلت ترك
 المأمور به او ارتكاب المنهى عنه علامة للتكذيب وعدم التصديق بطل طردهما
 بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور
 التي هي كفر وفا فيجوز ان يحمل الشارع بعض محظورات الشرع علامة للتكذيب

فبحكمه يكفر من ارتكبه و بوجود التكذيب فيه و انتفاء التصديق عنه كاستخفاف
 بالشرع و شد الزنار و بعضها لا كالزنا و شرب الخمر و يتفاوت ذلك الى متفق
 عليه و يختلف فيه و منصوص عليه و مستنبط من الدليل و تفاصيله في كتب الفروع
 و بهذا يتدفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول / اما ان يعمل من
 المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع و الاهواء بل المختلفين
 من الفرق الاسلامية كاهل البدع و الاهواء بل المختلفين من اهل الحق و اما ان يجعل
 فيلزم عدم تكفير المنكر بن لحشر الاجساد و حدوث العالم و علم الباري بالجزئيات
 فان تأويلاتهم ليست بابعد من تأويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف
 مذاهبهم و ذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله
 تكذيب لتبني بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد بالتكذيب او عدم التصديق من المكلف
 ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب و اما عند القائلين بحجة
 ايمانه و بانه يكفر بصرح التكذيب و ان لم يكفر بترك التصديق فالمراد بالتكذيب
 من يصح منه الايمان و عدم التصديق ممن يجب عليه الايمان و قال القاضي الكفر هو
 الجحد بالله و ربما يفسر الجحد بالجهل و اعترض بعدم انه كماه فان كثيرا من الكفرة
 عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين به و ان اريد الجحد او الجهل اعم من ان
 يكون بوجوده او وحدانيته او شئ من صفاته و افعاله و احكامه لزم تكفير كثير من اهل
 الاسلام المختلفين في الاصول لان الحق واحد و قافا و اجيب بان المراد الجحد به في شئ
 مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجالا و تفصيلا و حيثئذ يطرد و يتعكس
 بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموله
 الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابلس و قالت المعتزلة
 هو ارتكاب فيجح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب و لا خفاء في ان هذا من
 احكام الكفر لا ذاتيانه و لا اوازمه البينة التي ينقل الذهن منها اليه و مع هذا فان اريد
 اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الكفر و ان اريد
 اعظم بالنسبة الى مادونه صدق على كثير من المعاصي و ان اريد بالنسبة الى الفسق
 و قد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا و بالخروج من
 طاعة الله بكبيرة و من الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف و ان قيد الكبيرة بغير الكفر
 صاد الدور و بالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف و خفائه و ما قيل ان الكفر عند كل
 طئفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالنزلة بين المنزلتين اصلا و لا على
 قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٤) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق و ان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن
 الاسلام و ان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشرك في الالهية و ان

٤ (خاتمة) الكافر ان
 اظهر الايمان خص
 باسم المنافق و ان كفر
 بعد الاسلام بالمرتد
 و ان قال بتعدد الاله
 في المشرك و ان تدب
 ببعض الاديان في الكتابي
 و ان اسند الحوادث
 الى الزمان و اعتقد
 قدمه في الدهري
 و ان تبني الصانع
 قبل المعطل و ان ابطن
 عقايد هي كفر
 بالانفاق في الزنديق
 من

الاستناد نكفر من
اكفر تاو من لافلا
وقال قدماء المعتزلة
نكفر المجبرة والقائلين
بقدم الصفات وخلق
الاعمال وجهلاء هم
نكفر من قال بزيادة
الصفات وبحجواز
الرؤية وبالخروج
من النار ويكون
الشرور والقبائح
بخلقها وارادته لنا ان
النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن بعده
لم يكونوا يفتشون
عن العقابيد ينهون
على ما هو الحق فان
قبل فكذافي الاصول
المتفق عليها قلنا
لاشهارها وظهور
ادلتها على ما يليق
باصحاب الجمل فديقال
ترك البيان انما كان
اكتفاء بالتصديق
الاجالي اذ التفصيل
انما يجب عند ملاحظة
التفاصيل والافهم
مؤمن لا يعرف معنى
القديم والحادث هذا
واكفار الفرق
بعضها بعضا مشهور
من

كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان يقول بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت
الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم واطهاره شعار الاسلام يظن عقائده ككفر بالاتفق خص باسم الزنديق وهو
في الاصل منسوب الى زندي اسم كتاب اظهره من ذلك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمونه انه نبينهم (قال المبحث السابع في حكم مخالفة
الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من
ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شابه ذلك و اختلفوا
في اصول سواها كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز
الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع فيه ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
وبالقول به ام لا ولا فلان نزاع في كفر اهل القبلة المواظب بطول العمر على الطاعات باعتقاد
قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات
الكفر عنه واما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر اصحابه الى انه ليس بكافر
وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطيئة لاستحلالهم
الكذب وفي المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة
وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة يكفر
القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال ويكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي
انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو
كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبحجواز
الرؤية وبالخروج من النار ويكون الشرور والقبائح بخلقها وارادته ومشيته وبحجواز
اطهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني يكفر
من يكفرنا ومن لا فلا واختبار الامام الرازي انه لا يكفر احدا من اهل القبلة وتمسك
بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن و يفتشون عن عقابدهم فيها وينهونهم
على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعاً ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام
بالاتفق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى
البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث
يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك الفقهاء
المبطلون بخلاف الاصول الخلاقية فان الحق فيها حتى يفترق الى زيادة نظر وتأمل
والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة
الحق فيها كفر الاحتجج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا

باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق
المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به
فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر
ووافق بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاعة تكفير من تكاد تشهد الارض
والسما باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم بموجب بتكفير عظماء
اهل الاسلام والله عز بر ذواتهم ولقائل ان يجب عن تمسك الامام بمنع الملازمة
بان التصديق بجميع ما جابه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجالا كافي في صحة الايمان
وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما اختلف في تكفير
المخالف فيها كحدوث العالم فكلم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا
ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان
كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود
في النار وبمخص المناق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة
اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف
المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة
وقد عرفت هاو ينبغي ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى
ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغار بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد
او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة
وكذا الاستهانة بها بمعنى عداها هينة ترك من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات
والاخفاء في ان المراد ما يثبت بقضي وحكم المستدع وهو من خالف في العقيدة طريفة
السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال
بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فتحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من
الحرى والذمي والكتابي والمرند مذكورة في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق
اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتميز بر في غير الامر
بالتوبة ورد الشهادة وساب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المستدع
البعض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والظن واللعن وكراهية الصلوة
خلفه وطريفة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولاند لانهاية له ولا صورة ولا حد
ولا يحمل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل
والالكذب والانتقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان وعالم يشأ
لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخاوفات بقضائه وقدره وارانته
ومشيئه لكن القابح منها ليست برضا وامره ومحبتة وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به

المبحث الثامن حكم
المؤمن والكافر
والفاسق مامر
والفسق هو الخروج
عن طاعة الله بارتكاب
الكبيرة او الاصرار
على الصغيرة وقد
يقيد بعدم التأويل
احترازا عن الباغي
واما استحلال ما هو
معصية قطعا
والاستهانة به فكفر
والمستدع هو من
خالف في العقيدة
طريفة اهل الحق
وهو كالفاسق واما
في حق الذنب فتحكم
المؤمن والكافر
والفاسق مذكور
في الفروع وحكم
المنافق والزنديق
اجراء الاحكام وحكم
المستدع البغض
والاهانة والظن
واللعن ومن المبطلين
من جعل المخالفة في
الفروع بدعة ومنهم
من زاد كل امر لم يكن
على عهد الصحابة
متن

السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر المار بديعة اصحاب ابي منصور المازندي تليذ ابي نصر العياض تليذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تليذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله ومارييد من قري سمرقند وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومثلة الاستثناء في الايمان ومثلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يبنون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للباطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كاقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقيم دليل على فحده تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢) لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليبقى لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بهما صالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر بالبحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العمالية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يهيى الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويسوق في الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكر اجتهادا شجاعا ذارأى وكفاية سمعا بصيرا ناطقا قويا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعبرة ولى كنانى فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان

٢ وهى زيادة عامة في امر الدين والدنيا خلافاً عن النسي صلى الله تعالى عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام متن

يكونها شيا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتعمد الامامة بطرق احدها
 بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
 من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من فسائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
 كفت بيعة والثاني استخلاف الامام وعهده وحمله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف
 الا ان المستخلف غير متين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه
 كان كونه فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام
 وتصدى الامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
 انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل
 ولا يعتبر الشخص اما ما يتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم
 الشرع سواء كان عادلا او جارا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر
 واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انزل وصار القاهر اماما ولا يجوز
 خلع الامام بلا سب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر
 انزل والا فلا ولا ينزل الامام بالفسق والافساد وينزل بالجنون والعمى والصمم
 والخرس وبالمرض الذي ينسبه العلوم قال امام الحرمين واذا جاور الى الوقت فظهر
 ظلمه وغشيه ولم يرعولن اجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على
 رده ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب
 الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض
 والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
 ونقض عقائد المسابن والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن
 احوالهم واستحقاقهم وافضاليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا
 الباب بابو الكلام وور بما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن اصول
 الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
 عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد
 خرجت النبوة بقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
 من جملة الامام نابا عنه على الاطلاق فانها لاتعم الامامة وقال الامام الرازي هي
 رياسة عامة في الدين والدنيا للشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة
 اذا عزلوا الامام فلسفه وكأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على
 من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة
 لامن مقوماتها وفي الشروط اكثره وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
 اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو
 ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بائعا الامة انهما امامان فان قيل الخلافة

عن النبي عليه الصلوة والسلام انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه الصلوة والسلام ولا يصدق التعريف على امامة الشيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه الصلوة والسلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضية (قال المبحث الاول نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاهل والحياط والكعبي وابي الحسين البصري وقات الشيعة والشيعة وهم قوم من الملاحة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابغ وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كلام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفنا في اداء الواجبات العقلية واجتباب المتفحطات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقات التجذبات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ايسر بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام القوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرابع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد رب محمدا فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحيم الله فتبادر وا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لاحاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بصحة النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ومالا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على مامر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فهنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما

٩ واجب على الخلق سماعتنا وعندنا وعقلا عند المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وايسر بواجب اصلا عند التجذبات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند القوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما واجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بصحة النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لانحصى وذلك واجب اجماعا فان قيل ويتضمن مضارا ايضا قلنا لا يبعث بها لقلتها فان قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على الضلالة قلنا ضرورة فلا مصيبة ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفة بالكتاب والسنة وهو يقتضى وجوب حصوله وذلك ينصبه من

في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان
 في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصي واستدفاع مضار لا يحق وكل ما هو كذلك فهو
 واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات
 وبعدهن العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان مازع السلطان اكثر مما يزع
 القرآن وما يلتئم باللسان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى صلاح
 المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح وينع
 ما يتسارع اليه الطبايع ويتنازع عليه الاطماع وكفالكشاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
 والابتلاء بالخن ليجرد هلاك من يقوم بحماية الجورة ورعاية البيضة وان لم يكن على
 ما ينبغي من الصلاح والسادد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينظم امر
 ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدر عن رأيه ومقتضى امره ونهيه
 بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
 ينظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انشأ الجراد وشاع فيما
 بينها الهلاك والفساد لا يقال فضاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
 النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين
 على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى
 صلاح الدين والدنيا يقتدر الى رئاسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع
 والبقاع لادى الى منازعات ومخاضات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتضت
 رياسته على امر الدنيا لقات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة
 العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي
 واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن
 وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع
 مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح
 وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح
 فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العلي في هذه
 الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن
 مضرة مثل المضرة المندفعة او قوتها وههنا نصب الامام يتضمن مفسدا لا يضبطها
 العد والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الالهواء وفي الطبايع من الاستكفاف
 عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء
 فتميل النفوس الى الابهاء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك
 الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفالكشاهدا ما تسمع من قصص
 اقتضاء خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره

عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق ناركة الذم والعقاب متى ٢ وفي وجوبه على الله بانه
لطف محصل المعرفة مقرب من الطاعة ٢٧٥ مبعده عن المعصية ورد بمنع مقدمتي القياس كيف وفيه مفسد

تنشأ من اختلاف
الاراء وميلها الى الابداء
عن امثال الاكفاء
وايضا فعل الطاعة
وترك المعصية مع عدم
الامام اشق واقرب
الى الاخلاص وايضا
لا يصير لطاقبل خلفهم
معصومين اللفظ
والقول بانه منفعة
خالصة ولطف
لا يحصل بالغير ثم
وايضا اللطف في
ظهوره وانهم
لا يحبونه فان قيل مجرد
الوجود لطف زاجر
لخوف الظهور
وتصرفه الظاهر
لطف آخر فونه العباد
بسوء اختيارهم
حيث اضاعوه واخافوه
وتركوا نصرته قلنا
فيكفي احتمال الوجود
والحكم بانه يوجد
ولو بعد حين فان
الخوف من جود
مرتب بمنزلة الخوف
من ظهور مترقب
ويبغى ان يظهر
للا ولياء الذين قضاوا

بالنسبة الى منفعه ومفسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعاب بكثرة ويطبق بالعدم
في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطلاق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانقاذ الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية
واقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوا
وقدم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه فعاقبة ومن بعده ملوك وامراء الائمة
ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على
الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجز واضطرار
والحديث مع انه من باب الاحاد يحتل الصلوة الى الخلافة على وجه الكمال وههنا
يبحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وبيع طائفة من اهل الحل والعقد
قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة
بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر على النصب والعزل لمن اراد هل يكون
ذلك ايانا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين
بمحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا له
كسائر الرعية وقد تنسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان
وجوب الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله
اصلا فلما مر من بطلان الاصلين (قال قالوا احيى القائلون بوجوبه ٣) علينا عقلا
بان فيه دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
ولو ظننا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائمتها والكلام في
الوجوب بمعنى استحقاق ناركة الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واخبروا
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر فاهر جامع لشروط الامامة قاطع
لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتفيذ الاحكام واللازم
ظاهر الانتفاء (قال احيى القائلون ٢) بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف
من الله في حق العباد اما عند الملاحة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر
العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس فاهر
يمنعهم من المحظورات ويمنعهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى اطاعات وابعدهم
المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب اجالا منع المقدمتين
والقدح فيما يورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطف

في محبته وانتظاره الاعزاز ويزلو المهج والاموال ونحن نقطع بانفسنا ذلك عادة وهم حقيقة متى

اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل ان اداء
 الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوبا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص
 لاحتمل انتفاء كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يتم لطف آخر من تمامه
 كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام
 والقول باننا نعم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل لغيره بمجرد دعوى ربما
 تعارض باننا نعم قطعا جواز حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء الفاسد في نصب
 الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة واطقا واجبا اذا كان ظاهرا
 قاهر اذ اجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
 عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوده ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب
 الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله
 وجهه انه قال لا تخلوا الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا
 مضمورا لئلا يبطل حجج الله وبيانه وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة
 العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد
 اول باننا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد
 وجوده كان دائما بخلاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح قلنا مجرد الحكم بخلافه ويجزئه
 في وقت ما كلف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل
 السلطان مخنف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
 اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من وجوده متقرب كان خوف الاول من
 ظهوره متقرب وثانيا باله يذني ان يظهر لاولياته الذين يذلون الارواح والاموال على محبته
 وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعلة ظهر لهم وانتم عنه ظالمون قلنا عدم
 ظهوره اهم من العاديات التي لا ارباب فيها لعاقلة كعدم بحر من المسك وجبل من
 الياقوت ولوسم فالاوليا اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم
 (قال احنيت الخوارج) القائلون بعدم وجوب نصب الاماء احنيتوا بان في نصبه
 اثاره الفتنة لان الاهواء مخالفة والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهمج الفتن
 وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على
 الواحد او تعيينه وتفرد به باستجماع الشروط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع
 ووجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن
 او انعقاد الامر وانسداد طريق مخالفة بمجرد يعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة
 مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال
 الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا يبنى الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله
 عليه وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه

بان في نصبه اثاره
 الفتنة لان الاهواء
 مختلفة ربما لا تنفق
 على واحد ورد بان
 اعتبار جهات
 الترجيح وحرمة
 المخالفة بعد يعة
 البعض تدفع الفتنة
 ولو سلم فتنة عدم
 الامام اشد من

الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يستخلف
 الامام السابق (قال المبحث الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا
 لان غير العاقل من الصبي والمعتوه فاصغر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول
 بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحق في عين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء
 ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والقاسق
 لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيها والظالم يتخل به امر الدين والدنيا
 وكيف يصلح للولاية وما والى الادفع شره اليس عجيب استرقا الذئب واما الكافر
 فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا ثلثا يجنب عن اقامة الحدود ومقاومة
 الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع لتتمكن من القيام بامر الدين ذارأى في تدبير
 الامور ثلثا يجنب في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص
 وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفرض امر الحروب ومباشرة الخطوب
 الى الشجعان ويستفتى المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة
 في امور الملك وانفتحت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
 للخوارج واكثر المعتبرة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام الائمة
 من قر يش و ليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله
 عليه وسلم الولاية من قر يش ما اطاعوا الله واستقاموا امره وقوله صلى الله عليه وسلم
 قدموا قر يشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير
 ومنكم امير منهم ابو بكر رضى الله تعالى عنه بعدم كونهم من قر يش ولم ينكره عليه
 احد من الصحابة فكان اجماعا اخرج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول صلى الله
 عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من
 الحكم جما بين الأدلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين
 بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخيرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما شبه
 ذلك واجيب بالنسب بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثراناما في اجتماع
 الآراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد و اظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع
 في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة و اهل بيت معين حتى يرى
 الانتقال عند من الخطوب العظيمة والاتفاقات الجبيرة ولا يبق بذلك من قر يش الذين
 هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة و انشئت منهم الشريعة
 الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قر يش من يصلح لذلك او لم يقدر على
 نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وازباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد
 القضاء وتفيذ الاحكام واقامة الحدود وجمع ما يتعاقق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا
 كان الامام القريشي فاسقا او جابرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر

٧ اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة
والاسلام ولا يمنع عند مخالفته والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او الغير
فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص
على ان المراد في الاية عهد ❖ ٢٧٩ ❖ النبوة والاجماع عندكم ايس بحجة مالم يشتمل على قول

المعصوم فائبات
العصمة به دور الرابع
انه انما يحتاج اليه
لجواز الخطأ علينا
فلو جاز عليه لافتقر
الى امام آخر ويتسلسل
ورد بان وجوب
نصبه شرعي الاجماع
لا على لجواز الخطأ
واو سلم فلم صالح
لانحصى ولو سلم
ففي العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب
والسنة وعلمنا الامة
غيبية عن العصمة
الخامس انه شرع
حافظا ولو جاز
خطاؤه لصار ناقضا
ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لبالذات
فبعد الخطأ او المعصية
يردو يصدوا الشرع
لا ينفق ولا يفتقر
السادس انه لو اقدم
على المعصية فاما ان

بل بما استلزمها واحجج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين
بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى
الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والافليس للاجماع على عدم وجوب عصمة
الشخص كثير معنى وقد يخرج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فاجاب
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ايس في الوسع وفي انتهاض الوجهين
على الشيعة نظر والظاهر انه لاحاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه
في الاشتراط وقد اوجبوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة
وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مقرون
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المحللة
بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سيرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي
بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها
والنسخ في تعاطيها وقد زدنا امثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه
ومضى لكائن المجزة التي اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين
والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام
واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي
وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
المعصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف
الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم
كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان
وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكيم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة
كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة
الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول

بجب الانكار عليه فيضاد وجوب اطاعة اولا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما هو فيما
لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر
في كل من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي الاحاد والتضحي الى اهل التواتر والاجماع (بل)

المعصوم فائبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد عهد الامامة بقربنة السباق وهو قوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال ومن ذر بتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وايس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفالهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبه ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى بمعنى انه اوجب علينا نصبه لاعتقالي مبنى على جواز الخطأ على الامة كما زعم لان في الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارح والضرر المظنون من عدمه بندق بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيد المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعماء الشرع ما نعاد افعما انما هو حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيه ود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالجتهادون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة التورية ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاف لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يفسر فسكوت عن اضطرار السامع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انقراض العصر فليبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فيقل بطريق الاحاد من الثقافة واما القطعي فالى اهل التواتر اوجع الامة وهم اهل عصمة عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وابت شى باى طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا الاسم (قال واما شرائط ٧) فداشرط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب محجة عالما بالقبوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية وبمجايب البر والبحر والسماء والارض

٧ واما اشتراط
المحجزة والعلم بالمغيبات
واللغات والحرف
والصناعات وطبائع
الاغذية والادوية
ومجايب البر والبحر
والسماء والارض
بمن الحرافات من

(والارض)

المبحث الثالث الامامة ثبت عند اكثر الفرق باختيار الحل والعقد وان قولا الاجماع على امامة ابي بكر من غير
 نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد عثمان رضى الله
 تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير تكبير وخالف الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه اهل البيعة
 كالعصمة والافضالية والعلم بالدين كله فلنا ٢٨١ لو سلم الاشتراط فاطن كاف الثاني ان ليس اليهم تولية مثل

القضاء والاحتساب
 فهذا اولى قلنا لو سلم
 فلو جرد الامام الثالث
 ان في ذلك اثاره الفتنه
 كافي زمن على رضى الله
 تعالى عنه ومعاوية
 قلنا الكلام فيما اذا
 ادعوا للحق واعتبروا
 جهات الترجيح ولو سلم
 ففتنة عدم الامام
 اضمار ذلك اذا
 التقدير عدم النص
 والا فلا اختيار عليه
 الرابع ان مختار اهل
 البيعة يكون خليفة
 منهم لامن الله ورسوله
 قلنا قام دليل الشرع
 على ان من اختاروه
 فهو خليفة لله ورسوله
 الخامس اذا عقد اهل
 لاهلين ولم يعلم السبق
 لزم خلو الزمان عن
 الامام اذ لا سبيل الى
 تصحيهما ولا
 ابطالهما ولا تعين
 الصحيح منهما ولا

والارض وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال
 المبحث الثالث ٢) في طريق ثبوتها انفتحت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد
 صلاحية للامامة واجتماع الشروط فيه بل لابد من امر آخر به تعتد الامامة وهى
 طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فمختلف فيه المردود الدعوة بان بيان الظلمة
 من هو اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير
 الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمى خرج شاهر السيفه داعيا الى سبيل
 ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الاجبياني والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة
 والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان
 يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل بتهمة تقدم واحده منهم ولهذا لم يتوقف
 ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر
 رضى الله تعالى عنه لابي عبدة ابيك ابيك فقال اتقول هذا وابوبكر حاضر
 فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود
 لئلا يدعى آخر انه عقد عقد امرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى
 اشتراط عدد حجة ممن يصلح للامامة اخذوا من امر الشورى لنا على كون البيعة
 والاختيار طريقا اما الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر
 رضى الله تعالى عنه مع كونه اما بالاجماع وكذا في حق على عند التحقيق وايضا
 اشتغل الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل
 عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير تكبير فكان اجاعا على كونه
 طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجبت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب
 ان يكون معصوما افضل من عينه علما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
 ورد مع القدمين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل
 الحل والعقد بالصفات المذكور الثاني ان اهل البيعة لا يقدر على تولية مثل القضاء
 والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدر على تولية الرياسة
 الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع
 الصغرى فان الحكم جاز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير

صب ثاثة قلنا بل يرجح احدهما (٣٦) (ن) او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى عليه
 وسلم لم يكن ترك الاستخلاف في ادنى غيبة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة وفي اساس المهمات
 لسابع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اراق بامته من الاب اولده فكيف ترك الوصية لهم الى احد الثامن قوله
 على اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معضات امر الدين فكيف نهمل قلنا التفويض الى اختيارهم

٦ واجتهادهم نوع
استخلاف وتوصية
واكمال متن

ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره اثبات
ان الامامة لازالة الفتن والاثباتها بالبيعة مضنة اشارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن علي
رضي الله تعالى عنه ومعوية فتعود على موضوعها بانقض وردبانه لافتنة عند الانقياد
الحق فان جهات الترجيح من السابق وغيره معلومة من الشريعة وزراع معاوية لم يكن
في امامة علي رضي الله تعالى عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الافتصاص من قتلة
عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة واورع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما
اذالم يوجد النص اذلاعبة بالبيعة والاختيار على خلاف ماورد به النص ولاخفاء
في ان الفتنة القاسمة من عدم الامام اضماف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة
خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار
الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة وردبانه لما قام الدليل من قبل الشارع
وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط
ماذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي
حكم الله لاحكامهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس
ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما
اذاعقد اهل بلدين لمستعدين ولم يعلم السابق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المقارنة
ولابفسادها لاحتمال السابق ولا تعيين الصحيح اعدم الوقوف وحيث لا يمكن نصب
امام آخر لاحتمال كونه نائبا وردبانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن
الترجيح بجهته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وطريقته على انه كان لا يترك
الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في ضيعة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما
يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومصح الخلف
ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في ضيعة الوفاة والبيان فيما هو من اساس المهمات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولى الالاب نوع استخلاف وبيان كافي كثير من فروع الايمان السابع ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان لامة بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية
في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى وسلم في حق الامة الثامن
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاخفاء في ان الامامة من معظمت امر الدين فيكون
قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمنزلة ما سبق (قال
خاتمة ٦) يجعل عقد الامامة بمسازول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق
وصيرورته اسير الارجى خلاصه وكذا بالمرض الذي يلبسه العلوم والاعمال والصمم
والخرس وكذا بخلاعه نفسه لجزه عن القيام بمصالح المسكين وان لم يكن ظاهرا بل
استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه واما خلاعه لنفسه بلا

٦ عقد الامامة يجعل
بما يجعل بمقصودها
كالردة والجنون
وبعض الامراض
ويخلعه نفسه بسبب
وبالغلبة عليه اذا صار
اماما بالغلبة واختلف
في خلاعه نفسه بلا
سبب وفي انزاله
بالفسق متن

(سبب)

الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصا خفيا
 وقيل جليا وقالت الشيعة على علي كرم الله وجهه خفيا والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان
 نص جلي في مثل هذا الامر العلي لاشهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا ٢٨٣ هـ عن الاذعان ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشأن ولم يختلفوا

في التعيين ولم يشكوا
 في الحق اليقين والقول
 بانهم كتموه بغضا وحسدا
 او عنادا ولددا
 او اعتقاد النسخة حين
 لم يعمل المختون على
 دفعة ولم يتمسك به
 المسحق لاثبات حقه
 افتراء واجترأ وطعن
 في عظمة الاحياء بل
 في خير الانبياء بل في
 الكتاب الناطق لهم
 بالثناء والعاقلة المنصف
 لا يظن بجماعة
 وصفهم الله تعالى
 بكونهم خير الامم
 واتخذهم النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم
 امنا شريعة وهداة
 طريفة مع علمه بحالهم
 ومأههم واشتهر
 عدلهم وهداهم
 ونزكهم هواهم
 وبذلهم الاموال
 والانفس في محبة
 وقتلهم الاقارب

سبب فقيه خلاف وكذا في انزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينزل وهو المختار
 من مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وابي حنيفة وعن محمد رضي الله تعالى عنه ورواية
 ويسحق العزل بالانفاق ومن صار اماما باقهر والغلبة ينزل بان يقهره آخره يغلبه
 واما القاضي فينزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا
 والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل
 نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه
 اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام
 قال اتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه انسان ثم قال يا ابي الله
 والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما
 النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة في الاتفاق وان النص الجلي فعند
 الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله
 تعالى عليه وسلم مشبرا اليه واخذوا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا له
 وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 وقد جمع بني عبدالمطلب اياكم بيا يعني وبوازرني يكن اخي ووصي وخليفتي من بعدي
 فبايعه على رضي الله ثم استدلل اهل الحق بطرفين احدهما انه لو كان نص جلي
 ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر
 واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والالم يتوقفوا على
 الاتقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام
 ولم يقل الانصار منا امير وملككم امير ولم تمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى
 الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل رضي الله عنه لابي
 عبدة رضي الله عنه امددك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه بحاجة القوم ومخاضهم
 وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاعتراض لهم في ذلك
 كبح الزيادة والحد على علي رضي الله تعالى عنه اقتله قرياهم وعشائره وحسداهم
 اياه على ماله من المنافع والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وظنهم

العشائر لنصرته واتباع شريعتهم انهم خالفوه قبل ان يدفوه وعدوا عن الحق وخذاه وانصروا على
 باطل وابدوه ومنعوا المسحق حقه وكتموه ولم يتم هو باظهاره وعلانه مع علو شأنه وكثرة اعوانه كما قام به
 غير تبعية حين افضى الامر اليه واقام الحججة والبرهان والسيف والسنان عليه مع ان الخطب اذ ذلك اشد
 لخصم الد والمخالف لا يحويه الحد ولا يحصيه العد الثاني امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقولنا

ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على
 رضى الله تعالى عنه الحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقول الجماعة قلنا
 من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعاً براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى
 وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن
 بجماعة رضى الله عنهم وآرهم الله للحجة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه
 ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
 وقد توارثتهم الاعراض عن متاع الدنيا وطبائنها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال
 على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقرار بهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة
 شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفروه وتركوا اهداهم
 واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل اصرح وخذلوا مستحقاً
 من خاص بنى هاشم وخاص ذوى اقرى الى غاصب من بنى تميم او عدى بن كعب
 وان مثل على رضى الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة سكينته وقوة عزيمته وعلو
 شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قدر ترك حقه
 وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بنى تميم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشباع
 ولم يقم بامرهم وطلب حقه كما قام به حين افضى التوبة اليه وقاتل من نازعه بكتائبه حتى فنى
 الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الحجة في الدين والعصبة الاسلام والمسلمين
 مع ان الخطب اذ ذلك اشد والخصم الدوى اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم
 اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اقوى وهمهم في تنفيذ احكامه ارفع ومن ادعى النص الجلى فقد طعن
 في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي على رضى الله تعالى عنه
 خاصة باتباعه الباطل واذنائه بل في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم
 احباباً واصحاباً واعواناً وانصاراً واختاروا واصهاراً مع علمه بحالهم في ابتدايهم وما آثمهم
 بل في كتاب الله تعالى حيث اثني عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالمرءوف
 والنهى عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم توار هذا النص قرناً بعد قرن
 مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت من يوثق به من المحدثين مع شدة
 ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكراماته في امر الدنيا
 والدين ولم يتقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك
 وابن جرير الطبرى مع انها مع التشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة لى
 يدعيها الشيعة وهى قوله صلى الله عليه انه خليفى فيكم من بعدى ونعم ما قل المأمون
 وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعترلة والكذب في الرافضة والمرؤة في اصحاب

٧ العباس اعلى وعمر
 لابي عبدة امدد بك
 ابايعك وقول ابى بكر
 يا بعمر او ابا عبدة
 وقوله وددت انى
 سألت النبى صلى الله
 عليه وسلم عن هذا
 الامر فين هو وكقول
 على الشعورى وكقوله
 لطلحة ان اردت
 بايعتك وكاحتماجه
 على معاوية بالبيعة
 له دون النص عليه
 وكعاضدته لابي بكر
 وعمر في الامور و
 اشارته عليهما بما هو
 اصلح وكسكوته عن
 النص عليه في خطبه
 وكتبه ومفاخراته
 ومخاطباته وكانكار
 زيد بن على مع علوربته
 ذلك وكذا كثير من
 عظماء اهل البيت
 متن

٢ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه والجواب ان ترك التخصيص على معين
ليس اهمالا متى ٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله تعالى عنه وقامت الشيعة على لنا اجماع
اهل الحل والعقد وان كان من البعض * ٢٨٥ * بعض توقف وقد ثبت انقياد على لا امره ونواهيته واقامة

الجمعة والاعباد معه
وتسميته خليفة والثناء
عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر
في البيعة وايضا اتفقوا
على ان الامام ابو بكر
او على او العباس ثم
انهما لم ينازعا قطعين
وحديث التقية تضليل
للامة ولو كانت
لكانت في زمن معاوية
وقدمت بك بقوله تعالى
قل للمخالفين من
الاعراب الاية فالداعي
المفترض الطاعة ابو بكر
عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه
المطلوب ويقول
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي
ابن بكر وعمر وقوله
صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدى ثلثون
سنة وقوله صلى الله
عليه وسلم في مرضه
اشوق بكتاب
وقرطاس اكتب كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم
قال يا اي الله والمسلمون

الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا
المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصرة ابن الراوندي
وابوعيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال
الامام الرازي ومن المجاب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر
حد الكثرة فضلا عن التوازن وان عوامهم واوساطهم لا يقدر ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين
ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل
من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما
تفيد باجتماعها النقط بعد النص وهي كثيرة جدا كقول العباس اعلى امد يدك باي يديك
حتى تقول اناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان وقول عمر رضي الله تعالى عنه لاني عبدة رضي الله تعالى عنه امد يدك باي يديك
وقول ابى بكر بايعوا عمرا واباعبيدة وقوله ووددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
عن هذا الامر فبين هو وكننا لانا زعه وكدخل على رضي الله تعالى عنه في الشورى
فانه رضي بانامة ايهم كان وكقوله رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه
ان اردت باي يديك وكاحجاجة على معاوية ببيعة الناس له لانص من النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني واتمسوا غيبي وكما صدته ابابكر
وعمر والاشارة عليهما باهو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس
وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاضاته وعند
تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبة هذا النص وكذا كثير من سادات
اهل البيت وكنسمة الصحابة ابابكر مدة حيوته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال احيح المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل
هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي
على واحد بالتعيين ايس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الباب واختيار
اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدير سياسة
الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه
على اهل العرفان (قال البحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضي الله تعالى

الا ابابكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا يخطبونه يا خليفة رسول الله وبان النبي
صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة ولم يعزله ولذا قال على رضي الله عنه رضيتك رسول الله لدينا فريضتناك لدينا
وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف

عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس رضى الله تعالى عنه لنا
 وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد
 تردد وتوقف اهل الروى ان الانصار قالوا من امير ومنكم امير وان باسفيان قال ارضينم
 يابني عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وذكر في صحيح
 البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على ٩ وفي ارسال ابى بكر وعمر ابا عبدة
 الجراح الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشمل على كلام
 كثير من الجانبين وقيل غلظة من عمرو على ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت
 فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساني وسركم فيما روى انه لما بويع لابي
 بكر رضى الله تعالى عنه وتخلف على والزبير والمقداد وسلمان وابوذر ارسل ابو بكر
 من الغدالى على فاته مع اصحابه فقال ما خلفك يا على عن امر الناس فقال عظم المصيبة
 ورايتكم استغيثتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن
 ابى طالب ولا يبعدنى في عنقه وهو بالخيار في امره الافانم بالخيار اجمعما في بيعتكم اباى
 فان رايتم لها غيرى فانا اول من ربايعه فقال على لا ترى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر
 المخلفين محل نظر ثم الاجاح على امامته على اهليه لذلك مع انها من الظهور بحيث
 لا يحتاج الى البيان اشانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا
 ابابكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلماله الامر فلو لم يكن على الحق
 لتنازع كما نازع على معاوية لانه لا يلبق لهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة يحكون
 مخلبا عصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها
 ليست لغيرهم فان قيل اذ لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الاتهامات
 قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضى ثبوته الى
 انتفاءه كان منتفيا قطعاً وفيه المطلوب وقد يجاب بأنه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل
 على عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه
 من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة مانع
 التيقية وخير الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم اثالث قوله تعالى وعد الله الذين
 آمنوا منكم وعملوا الصالحات لنبخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
 المخاطبين ولم يثبت لغير الأئمة الاربعه فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين
 من الاعراب استدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم اوبسبون فان تطيعوا
 يؤثكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعى مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
 ابو بكر وبالقوم بنوا حنيفة قوم مسيئة الكذب وقيل قوم فارس فالداعى عمرو بن لوت
 خلافته ثبوت خلافة ابى بكر رضى الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في
 خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اتعدوا بالذين من بعدى ابى بكر

فويتهون عن المنكر
 وهذه ظنيات ربما
 تفيد اجتماعها القطع
 مع ان المسئلة فرعية
 يكتفى فيها الظن متى
 وقع في هذا الموضوع
 من المصنف بياض
 مقدار ما يسع فيه
 كلبتان

وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم نصير ملكا عضوصا
 اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضوا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة
 عمر عشر سنين وخلافة عثمان التي عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله
 صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اثونى بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر
 كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الاياي بكر الثامن ان المهاجرين الذين
 وصفهم الله بقوله او ائلك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع
 ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوات التي هي اساس الشريعة ولم يعزله
 ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقبلوني فليست بخيركم قال
 رضى الله عنه لانقلبك ولا نستيتلك قدمك رسول الله فلا يؤخر كرضيك لدينا فرضيتك
 لدينا العاشر لو كانت الامامة حقا على غصبتها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا
 بنصرته دون علي رضى الله عنه لما كانوا خيرة امة اخرجت للناس بأمر من بالمعروف
 وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام
 من العمليات فيكون فيه الظن على انها باجماعها رعا تفيد القطع ابعص المنصفين ولو سلم
 فلا قل من صلوحها سندا للاجماع وتأيدا (قال اجمعت الشيعة بوجوه) لهم في اثبات
 امامة علي رضى الله عنه بعد النبي صلى تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح
 فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة
 في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه
 في انديتهم وموافقة لطباعهم ومقارنته لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفي على
 الكبار من الانصار والمهاجرين والثقة من الرواة والمحدثين ولم يخرج به البعض على
 البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الابدان قضاء دور الامامة وطول
 العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين
 الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجايب ان بعض المتأخرين من المتشيعين
 الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رويوا حديثا في امر الدين مالا واكتبهم من امثال
 هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخبار وان شئت فانظر في كتاب التجرىد المنسوب
 الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عتره النبي
 واولاد الوصى الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد
 والتعصبات ولم يذكرها من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من
 علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى الرضى مع
 جلالة قدره ونباهة ذكره وكال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب علي ظهر
 كتاب عهد المؤمن له ما يبنى عن وفور حده وقبول عهده والتزام ما شرط
 عليه وان كتب في آخره والجماعة والجفر يد لان علي ضد ذلك ثم انه دعا للمؤمنون

٢ ان بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما ما وايس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنص الافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء ٢٨٨ في حق ابي بكر رضى الله عنه من ٦ قوله

تعالى انما وليكم الله
الآية نزلت في علي
حين اعطى السائل
خانته وهو راعع
والمراد بالولي
المتصرف في الامر
اذ ولاية النصرة تعم
الكل والمتصرف
في امر الامة هو الامام
فلنما قبل الآية شاهد
صدق على انه ولاية
المحبة والنصرة دون
التصرف والامامة
ووصف المؤمنين
بجور ان يكون للحد
دون التخصيص و
لزيادة شرفهم و
استحقاقهم وهم
راكون يحتمل العطف
اي يكون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان
النصرة المضافة الى
البعض تخص بمن
عدهم ضرورة ان
الانسان لا ينصر به
نفسه والحصر انما
لنفي المسارعة وان يكن
الامامة وظاهر الكلام
ثبوت الولاية بالفعل
وفي الحال ولم يكن

بالرضوان فكتب في أثناء اسطر العهد نحت قوله وسميته لرضى رضى الله عنك
وارضاك ونحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت فذلك وفي موضع
آخر وصيتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد
الرضوى بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمون الكبار الصحابة بالرضوان
فضلا عن بنى العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه
امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة بيت المسلمين كل عام
مائتي مثقال ذهباً عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين على رضى الله
عنه لله الامر من قبل ومن بعد و يومئذ فرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من امر
الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل مارسم لآل بنى كاكلة
في كل عام مائتي دينار ذهباً عينا ابريزا وابتعت ارضه وجعلت لهم بمثل مارسم عمر
اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابي طالب وهذا بخطهما
موجود الآن في ديار العراق (قال الاول ٢) هذا هو الوجه العقلي وتقرره انه لا نزاع
في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وايس غير على لان الامام يجب ان يكون
معصوماً ومنصوفاً عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك في باقي الصحابة
اما العصمة والنص فبالاتفق واما الافضلية فلما سياتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلاثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما
ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخير بن لانتفاء
الشرط والجواب اولاً منع الاشتراط وثانياً منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضى الله
عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم
للامامة فحل نظر (قال الثاني ٧) اشارة الى الدليل النقلى من الكتاب وتقرره ان قوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكون نزلت باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب رضى الله عنه حين اعطى السائل
خانته وهو راعع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة وابها
والسلطان ولى من لاولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى
النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعضهم فلا يصح حصرها
في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وابتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه
الصفات في غيره والجواب منع كون الولى بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا

حيث ان ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المال لا يستقيم في الله ورسوله وحل صبغة الجمع على (والاحق)
الواحد انما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموماً وعلى خصوصاً في غاية البعد من

ما تواتر من حديث الغدير والمزلة فان المراد بالمولى المتولى الامر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى
أوليكم النار هي موليكم وقوله ﴿ ٢٨٩ ﴾ صلى الله تعالى عليه وسلم ايما امرأة تكنت بغير اذن موليتها لا

المعتق والمعتق
والخليف والجار
وابن العم وهو ظاهر
ولا التصرف فيه ظاهر
ومزلة هارون من
موسى عليهما السلام
عام بمزلة المعرف
باللام فحيث اخرجت
النبوة تعينت الخلافة
والتصرف في امر
الامة لو بقي بعده
وهي معنى الامامة
والجواب منع التواتر
بل الكلام في صحة خبر
الغدير ودلالته على
حصص الامامة في علي
رضي الله عنه ثم لا عبرة
بالاحاد في مقابلة
الاجماع وترك عظماء
الصحابة الاحتجاج
بهما آية عدم الدلالة
والحمل على العناد غاية
الغواية ولو سلم عموم
المزلة بالاضافة الى
العلم فلا يتناول الخلافة
والتصرف بطريق
النبوة لانه شريك
في النبوة ولا يدل
على بقائه بعد موت
المخلف وليس

والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحج على ما يناسب
ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات مانع عن الغبر وولاية اليهود
والتصاري المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصر والمجبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله
تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى مجبة ونصرة لا امامة وبالجملة
لا يخفى على من تأمل في سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالمولى
ههنا ما يقتضى الامامة بل الموالية والنصرة والمجبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز
ان يكون للدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين
واحتوائهم ان يتخذوا اولياء واولو يتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشغفتهم الحاملة
على النصر وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان
ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصر وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى
جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون
ناصر لنفسه وانه قبل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي
ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق قمين وانت خير بان مبناه
على اختصاص الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع
من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون تفيا لما وقع فيه اتردد وزاع ولا خفاء في ان ذلك
عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل
وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم
والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله
تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا اصيغوا جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول
المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضى اختصاصها به واقتصرها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير
يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه
لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها
(قال الثالث ٢) تمسك بما يدعون فيه اتواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه
السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالحجة وذلك بعد رجوعه

(٢٧) (ن) انقأواها عن لا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال

والتصرف هارون لو بقي انما يكون لنبوته وقد انتفت في حق علي رضي الله عنه فكذا ما بيني عليهما

عن حجة الوداع وكان يوماً صافياً حتى إن الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من
 شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطباً معاشر المسلمين الست
 اولى بكم من أنفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
 وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته
 اوردته على رضى الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم يذكره احد ولفظ
 المولى قد راد به المعتقد والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
 قال الله تعالى ماؤ بكم النار هي مولايكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم ايما امرأة تكلمت نفسها بغير اذن مولايها اى الاولى بها والمالك لتدبير
 امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى
 بالتصرف شايع في كلام العرب متقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
 لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
 وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليصابق صدر الحديث ولانه لاوجه
 للحمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس اظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع
 الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
 ولاخفاء في ان الولاية بالناس والتولى والمالكبة لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة
 النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع توارخ الخبر فان ذلك من مكابرات
 الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالجباري
 ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدمة التي جعلت دليلاً على ان المراد بالمولى
 الاولى وبعد صحة الرواية مؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
 هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك
 معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لايدفع الاحتمال
 لجواز ان يكون الغرض التخصيص على مولاه وانصرته ليكون ابعده عن التخصيص الذي
 تحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاه
 النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم
 الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم ففاته الدلالة
 على استحتماق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة قبله وهذا
 قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فابعدون من توارخ الخبر
 حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقاً لثبوت الامامة دالاً عليه لما خفي على عظماء
 الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا
 الانقياد عنادوا على رضى الله تعالى عنه ترك الاحتجاج بقية آية الغواية وغاية الوقاحة
 واما حديث المنزلة فهو قوله عم لم يعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون

من موسى الا انه لاني بعدى وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضعيف فعم كما اذا عرف
 بالام يدل على صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي
 من جملتها كونه خليفته ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
 مفترض الطاعة لو طاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة
 في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صرح بنى النبوة لم يكن ذلك الا بطريق
 الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل
 غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معنا كاعلام زيد
 وليس الاستثناء المذكور اخر اجاب بعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع
 بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
 في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم
 العموم فليس من منازل هارون الخليفة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
 الامامة لانه شريكه في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلاف بل مبالغة وتأكيدي في القيام
 بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتقاؤها بموت المستخلف
 عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكل هي الاستقلال بالنبوة والتابع
 من الله تعالى ولو سلم فتصرف هارون ع م ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته
 وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله تعالى فينتهي ما ينتهي عليها وينتهي عنها واما
 الجواب بان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على
 المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله انتركتني مع الاختلاف فقال
 صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لاني
 بعدى وهذا لا يدل خلافة بعده كمن ام مكتوم رضي الله تعالى عنه استخلفه على
 المدينة في كثير من غزواته وربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب بل
 ربما يمتنع بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا فائلا بالفصل وان
 الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واكد منه حال الفية يدل على كونه خليفة
 (قال الرابع ٦) هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم على خلافة علي رضي الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا
 لاصحابه سلوا عليه بامر المؤمنين الضمير لعلي والامر بالكسر الامارة من امر الرجل
 صار اميرا وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله تعالى عنه انت خليفة من بعدى
 وقوله عليه الصلوة والسلام انه امام المؤمنين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى
 عليه وسلم وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي
 رضي الله تعالى عنه انت اخي ووصي وخليفتي من بعدى وقاضي ديني بالكسر والجواب
 ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صححت لما خفيت على الصحابة والتابعين

٦ الرابع النصوص
 الجلية مثل سلوا عليه
 بامر المؤمنين انت
 الخليفة من بعدى
 انه امام المؤمنين هذا
 خليفتي عليكم انت
 اخي ووصي وخليفتي
 من بعدى وقاضي
 ديني بكسر الدال
 والجواب انها آحاد
 في مقابلة الاجماع
 ولو صححت ودلت لما
 خفيت على الصحابة
 ومن بعدهم سيما العتره
 الظاهرة متن

في الخامس القدر في امامة الآخرين اما اجالا فظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد
الامامة لابنال الظالم لقوله تعالى لابنال عهد الظالمين وفساده ظاهر * ٢٩٢ * واما تفصيلا فلا يخالف ابو بكر

والمهرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهر بن ولوسم فعايته اثبات خلافته لان في
خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة علي رضي الله تعالى عنه بالقدح
في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجالا فظلمهم لسبق
كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لابنال
عهد الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم
ظالما ومنع كون المراد بالعهود هو الامامة واما تفصيلا فلما يقدر في امامة ابي بكر
رضي الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر
الانبياء لانورث ما تركناه صدقة ونخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة
فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليبين وتام
تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر السموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلة فيجوز للسامع المجتهد ان
يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فدك وهي قرية بخير
مع انها ادعت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد
بذلك على رضي الله تعالى عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من الرواية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها
والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان
فرض عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهده شاهد ولعمري
ان قصة فدك على ما روي به الروافض من ابين الشواهد على انها كهم في الضلالة
وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية النهائية في الوقاحة حيث ظنوا
بمثل ابي بكر وعمر انها اخذ احق سلاله النبوة ظلمة لئلا يتبع به الآخرون لاهما نفسيهما
ولامن يتصل بهما وبمثل علي رضي الله تعالى عنه انه مع اعلمه بحقيقة الحال لم يدفع
تلك الظلمة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض
ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رضي الله
تعالى عنه الى زمن معاوية ثم اقصمها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابيه عبد
العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد
وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته

رضي الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارث
النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد يخصص عام الكتاب
بخبر الواحد القطعي
الدلالة سيما السموع
من فم رسول الله
صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة المتواتر
ومنع فاطمة زهري
رضي الله تعالى عنها
فدك مع انها ادعت
النحلة وأشهد على
وام ايمن وصدق
ان لازواج في ادعاء
الحجرة من غير شاهد
قلنا لو سلم فللحاكم ان
يحكم بالمعلوم ولا يحكم
بقول المعصوم وخالف
رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث
استخلف عمر وقد
نزله النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم عن
امر الصدقات قلنا
قد استخلف عندكم
عليا وليس انقضاء
التولية بانقضاء الشغل
عزلا ولا بمجرد فعل

مالم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق (الى)
وتوقف في مبرات الجدة وعرفة الكلاله قلنا لو سلم فكهم مرثله للمجتهدين وشك في استحقاته حيث قال عند

الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشر بن ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة
 قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعتها الى محمد بن
 الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد
 ابن الحسين بن زيد ايقوم اباها لاهلها وهد ذلك من اشيع المأمون فلما استخلف المتوكل
 ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الاستخلاف
 حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه الصلوة والسلام مع انه اعرف بالمصالح
 والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد ما واه امر
 الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب
 من اتباعه والجواب اننا لانسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجاغا ما عندنا
 فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شمله
 كما ذابيت احدا عملا قائم فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شئ ولا نسلم ان مجرد
 فعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون
 ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق
 الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه
 وقال لجدته سألته عن ارتها لا اجدلك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المفجرة
 ومحمد بن سيمه ان الرسول عليه الصلوة والسلام اعطاها السدس وقال اعطوا
 الجذات السدس ولم تعرف الكلاله وهي من لا والده ولا ولد وكل وارث ليس بوالد
 ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكذلك للجهندين ومنها
 انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا
 الامر فيمن هو وكنا لانازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك
 بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول
 ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال
 كانت بيعة ابي بكر فئتة وفي الله تعالى شرها فن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
 فجأة لاعن تدبر وابتداء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجأة وبعثة وفي الله شر
 الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة
 فاقتلوه وكيف تصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي
 انقاد البيعة له ومن صبرورته خليفة باستخلافه فاهم حكيات تجري مجرى ذلك اكثر ما
 افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولانعارض ما ثبت المفهوم من الحكيات
 وتواتر بين الجماعة من الموادع وما اقبل بنا المذهب على الترهات والاصايب المفتريات
 (قال و امر عمر ٦) قد حوالت في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر
 بجرم امرأه حامل اقرب بالزنا وجرم امرأه مجنونة زنت فنهاه على رضى الله تعالى عنه

٦ وقانه ليت اني
 سألت رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم
 عن هذا الامر فيمن
 هو وكنا لانازعه
 اهله قلنا لوصح
 فلا يدل على الشك
 بل على عدم النص
 وعلى مبالغته في طلب
 الحق متن

٦ و امر عمر رضى الله
 تعالى عنه بجرم حامل
 واخرى مجنونة ونهى
 عن المغالاة في الصداق
 قلنا لوصح فليس يقادح
 وشك في موت النبي
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم مع ان الكتاب
 ناطق به قلنا لغاية
 التفاق والخزن او لجل
 الآية على انه يموت
 بعد تمام الامر
 وتصرف في بيت
 المال والغنيم بغير
 الحق ومنع اهل البيت
 خيهم ومنع متعة
 النكاح ومتعة الحج قلنا
 اجتمادات لا تقدح في
 الامامة ولو مع ظهور
 الخطأ وجعل الخلافة
 شورى بين ستة مع
 الاجماع على امتناع الاثني قلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور في تعيين الواحد منهم متن

عن ذلك فقال لولا على لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة فقالت
 ألم يقل الله تعالى وآتيم احيديهن فنظارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
 والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء
 في مسألة واكثر لاينا في الاجتهاد ولايقدر في الامامة والاعتراف بالتقصان هضم للنفس
 ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كافي لم
 اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان تشوش البال واضطراب الحال والذهول عن
 جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
 ليظهره على الدين كله وقوله ليسخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور
 وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل
 عنها او حجبها على معنى آخر اى كافي لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت
 بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام
 منه ما لا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم واقترض
 لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال القبايم حيث فضل المهاجرين على الانصار
 والعرب على العجم ومنع اهل البيت خسرهم الذي هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب
 والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض
 افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة فانه من الاجتهاديات التي لا قاطع
 فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبدمناف
 بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقر
 منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية
 معروفة في كتب الفقه لا تقدر في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهى ان
 يقول لامرأة تمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني نفسك اياما بكذا او ما يؤدى هذا
 المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزها زفر لازما ومتعة
 الحج وهى ان يأتى مكة من على مسافة لقصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقم حلالا
 بمكة وبني منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشريعة المتعنين في عهد النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم انانهاى عنهن واحرمهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل
 والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة
 اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضى الله تعالى عنه ان منادى
 رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد
 ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه

انما ثبت اباختها موقفة بثلاثة ايام ومعنى احر مهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام
 الدليل كما يقال حرم الميث الشافعي رضي الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله
 تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين
 لما فيه من اثار الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فلما
 بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأى فلان ذلك بمنزلة نصب امام واحد
 كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا
 منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يبايعون غيرهم وحينئذ لا اشكال ومن نظر بعين
 الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عند تعديه الاعداء وبراة
 ساحته عابقره اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة
 على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان عمرو لو يبعث فينا
 نبيا لبعث عمر ولكن لادواء لدا العناد ومن يضل الله فخاله من هاد (قال وولي عثمان ٤)
 من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولي امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد
 كالوليد بن عتبة وعبدة بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن
 يجرى مجراه وانه صرف اموال بيت المال الى اقراره حتى نقل انه صرف الى اربعة
 نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حتى لنفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 انه لا حجة الا لله ورسوله وعمر انما حجة لابل المسلمين العاجز بن ولحقو نعم الصدقة
 والجزية والضوال لانفسه وانه احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين
 من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابان ونفاه الى الربهة وانه رد
 الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله
 بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
 خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
 في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاته بعض البلاد انما اطلاع له على السرائر
 وانما عليه الاخذ بالظاهر والمنزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن
 عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة علي
 رضي الله تعالى عنه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقراره
 واخذ الحجة لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى
 رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتأديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص
 بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص
 على ماروي انه ذكر ذلك لابن بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا لك شاهد واحد فلما آل
 الامر اليه حكيم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح
 كان قدحا فيهم لافيه ونحن لانظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم عموما وبعلي

٤ وولي عثمان من
 ظهر منه الفسق
 والفساد وصرف
 بيت المال الى اقراره
 وحجى لنفسه وآذى
 ابن مسعود وعمارا
 وابان ورد طريق
 رسول صلى الله عليه
 وسلم واسقط القود
 عن ابن عمر والحد عن
 الوليد بن عتبة وخذله
 الصحابة حتى قتل ولم
 يدفن الا بعد ثلث
 قلتنا بعض ذلك غير
 قادح في امامته كفساد
 ولاته وبعضه افتراء
 وبعضه اجتهاد
 ورد الطريق وكان
 يسمع لا يكفهم
 ويكفبه وترك النصره
 والدفن بلا عذر
 لو صح فقدح فيهم
 لافيه متن

٩ (حاتمة) ثم ان ابابكر
رضى الله عنه امر
عمر وفوض الامر
اليه واجتمعت الامة
عليه فقهر البلاد
وعمر البلاد وحين
استشهد جعل الامر
شورى بين ستة هم
خير العباد فوقع
الاتفاق على عثمان
فجمع القرآن وقع
العدوان ثم خرج
عليه اهل الطغيبان
فاستسلم حتى كان
ما كان واجتمع اهل
البل والعتد على
علي مبيعة على
ومتابعته ولم يكن
هيجان الفتى لاختلاف
في خلافته ثم آل الامر
الى الحسن ارضى الله
تعالى عنه بعد ستة اشهر
من بيعته سلم لمعوية
حقا للدماء وبقاء على
الذماء واطفاء للنارة
النارة بين الدهماء على
ما خبره خير الانبياء
فصار الملك اليه
وانقضت الامامة وهلم
جرا الى ان قامت
القيمة متن

ابن ابي طالب رضى الله عنه خصوصا ان رضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت
في جوارهم سيما من هو قاتل آباء الليل ساجدا وقائما وطائف طول النهار ذا كرا
وصائما شرفه رسول الله بابنته وبشره بالجنة واثني عليه فكيف بخذوانه وقد كان
من زمرةهم وطول العمر في نصرتهم وعلو اسابقتهم في الاسلام وخاتمته الى دار السلام
لكنته لم ياذن لهم في المخاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء
ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسين الحسين رضى الله عنهما في الدفع عنه
مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال حاتمة ٩) مرض ابو بكر رضى الله عنه مرضه
الذي توفي فيه في جادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافة
سنتان واربعة اشهر وستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال عثمان رضى الله
عنه (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن حنيفة في آخر عهده بالدنيا
خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلها فيها حين يؤمن الكفار ويوقن الفاجر ويصدق
الكاذب انى استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأى فيه وان بدل
وجار فلنكل امرى ما اكتب والخبر اردت ولا اعلم الغيب وسيلم الذين ظلموا اى منقلب
يتقلبون وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلى
رضى الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانه قدمت له الامامة بنص الامام الحق
واجتمع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا يأمر
بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وفهر الاعداء واستيصال
الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
كلاما مثل في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذى الحجة سنة ثلث
وعشر من الهجرة على يد ابى لؤلؤة ضلام للغيرة بن شعبة بلعنه وهو في الصلوة
وحين علم بالوت قال ما وجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين نوفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله
عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى علي وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد
قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاحتيار الى عبد الرحمن بن عوف
فاخذ بيد علي رضى الله تعالى عنه وقال تبايعنى على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأى ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
الى مادعا وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا
بامامته وقول علي رضى الله تعالى عنه واجتهد برأى ايس خلافا منه في امامة الشيخين
بل ذهبوا الى انه لا يجوز للجهتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من
مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوده المقاييس ثم

خرج علي عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته رعا ع و اوباش من كل اوب وارذال
 من خزاعة ليس فيه احد من كبار الصحابة و اهل العلم و عن يعتد به من اوساط الناس
 فقتلوه ظلما و عدوانا في ذي الحجة سنة خمس و ثلثين و لو استحق القتل او الخلع لما ترك
 اكابر الصحابة و من بقى من اهل الشورى و من المبشرين بالجنته ذلك الى جمع من الاوياش
 و الارذال و من لا سابقه له في الاسلام و لاعلم بشئ من اموز الدين ثم اجتمع الناس بعد
 ثلثة ايام و قيل خمسة ايام على علي رضي الله تعالى عنه و اتسوا منه القيام بامر الخلافة
 لكونه اولى الناس بذلك و افضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير و مدافعة
 طويلة و بايعه جماعة من حضر كعزيمة بن ثابت و ابى الهيثم بن التيهاني و محمد بن
 مسلم و عمار و ابى موسى الاشعري و عبد الله بن عباس و غيره و كذا طلحة و الزبير
 و قد صحت تو بهما عن مخالفته و كذا بايعه عبد الله بن عمر و سعد بن ابى وقاص و محمد
 بن مسلمة الا انهم استغفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث
 و بالجملة انعمت خلافته بالبيعة و اتفاق اهل الحل و العقد و قد دلت عليه احاديث
 كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة و قوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى
 عنه انك تقابل الناكثين و المارقين و القاسطين و قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة
 الباغية و قد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله تعالى عنه و من التكمين من يدعى
 الاجماع على خلافته لانه انعقد لاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او على
 وهو اجماع على انه لو لا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من بين بالقتل بقى لعلي
 بالاجماع قال امام الحرمين لا اكثرات بقول من قال لا اجماع على امامة علي رضي الله
 تعالى عنه فان الامامة لم تنحصر له و انما هاجت الفتن لامور اخر (قال و اما الشيعة ٨) يعني
 ان الامامة يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم على ثم
 ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
 الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
 ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد بن القائم المنتظر المهدي و يدعون انه ثبت بالتواتر
 نص كل من السابقين على من بعده و يروون عن النبي انه قال للحسن رضي الله عنه
 ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تسعة فائمه و تمسكون تارة بانه يجب
 في الامام العصمة و الافضلية و لا يوجد ان فيمن سواهم و العاقل يتعجب من هذه الروايات
 و المتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم و لا رواية عن العترة
 الطاهرة و من يوثق بهم من الرواة و المحدثين و انه كيف يأتي من زيد بن علي رضي الله
 عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة و كيف لم يبلغه هذه التواترات بعد مائة و قد
 بلغت آحاد الروافض بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات

٨ فيزعمون ان الامام
 بعد النبي صلى الله عليه
 وسلم على كرم الله
 وجهه ثم الحسن ثم
 الحسين ثم علي زين
 العابدين ثم محمد الباقر
 ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي
 الرضا ثم محمد الجواد ثم
 علي الزكي ثم الحسن
 العسكري ثم محمد
 المنتظر المهدي و انه
 تو ان نص كل على من
 بعده و ان النبي صلى
 الله عليه و سلم قال
 للحسين ابني هذا امام
 ابن امام اخو امام ابو
 ائمة تسعة تسعة
 فائمه و نحن لانزيد
 على التعجب متى

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع ترداد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعند الشيعة وجهور المعتزلة
الافضل على لنا اجمالا ان تفاق اكثر العلماء على ذلك بقضى ٢٩٨ بوجود دلائل لهم وتفصيلا قوله تعالى

لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا عنها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم
اهل السنة وكثير من الفرق على انه يمين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان
في نصبه مرجح وهيجان فتحت اجابوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تغضيل علي رضي الله عنه
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة
المفضول ليست بقطعية ثم لاقطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على
البعض والاختبار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر
افضل ثم عمر ثم يمارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وذهب الشيعة وجهور
المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عندنا
اجمالا ان جمهور عظماء الله وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم بقضى
بانهم لو لم يعرفوه بدلائل و امارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والامر
والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجننها الاتفي الذي يؤتى ماله يتركي وما لاحد
عنده من نعمة تجزي فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى والاتي اكرم
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا
لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزي وهي نعمة الثرية واما السنة فقوله عليه
السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي رضي الله عنه
فيكون مأمورا بالافتداء ولا يؤمر بالافضل ولا المساوي بالافتداء سيما عند الشيعة
وقوله صلى الله عليه وسلم لابن بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا التبيين
 والمرسدين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينبغي اقوم
فيه ابو بكر ان يتقدم عليه عنده وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذًا خليلا دون
ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريك في ديني وصاحبني الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وسلم وان مثل ابي بكر كذبتني الناس
وصدقتني وامن بي وزوجني ابنته وجهر لي بماله واساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اعشى
امام من هو خير منك والله ما طاعت شمس ولا غربت بعد التبيين والمرسدين على احد
افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره في افضلية الغير لكن انما يساق
لإثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسرف في ذلك
ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما لاخر
ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا ينحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم

وسيجننها الاتفي الذي
يؤتى ماله يتركي نزلت
في ابي بكر والاتفي
اكرم وافضل وقوله
عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدي ابي
بكر وعمر فقد امر على
بالافتداء بهما وقوله
صلى الله عليه وسلم
هما سيدا كهول اهل
الجنة ما خلا التبيين
 والمرسدين وقوله صلى
الله عليه وسلم خير امتي
ابو بكر ثم عمر وقوله
عليه السلام ما طاعت
الشمس ولا غربت بعد
التبيين والمرسدين على
احد افضل من ابي
بكر وفيها كثرة وقال
عليه السلام لو كان
من بعدي نبي لكان
عمر وقال عثمان اخي
ورفيق في الجنة وقال
الاسمعي من تسبني
منه ملكة السماء وقد
ثبت القول بهذا عن
علي و ابن عمر و ابن
الحنفية ودل عليه ما رواه
من انارهم واخبرهم
ومسألهم في الاسلام

ومن تألف القلوب وتناجى الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس وروم ومن فتح الشرق وقب دولة (من)
الجم وزرب الامور واقاضته العدل وتقوية الضعفا ومن فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجع الناس على مصحف

من قال حين يصبح وحين يمس سبحان الله وبمحمده مائة مرة لم يأت احد يوم
القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان
من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد
عليه فلا استثناه بظاشره من التني وبالتحقيق من الاثبات وعن عمر وبن العاص
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال
قال ابو عا قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى نبي لكان عمر
وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع
والبصر واما الاثر فمن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم احب اليك
عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابن اي الناس خير
بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من
فيقول عثمان فقلت ثم انت قال عانا الازجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير
الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال
ما وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تو ارفى ايام ابى بكر
من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرده فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ورفور امورهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم
الرامى البنيان الثابت الاركان ومن رتيب الامور وسياسة الجمهور واقاضة العدل
وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملذذها وشهواتها وفي ايام
عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له
من الورع والتقوى وبجهر جيو ش المسلمين والانفاق في نصره الدين والمهاجرة
هجرتين وكونه ختانا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاسحياء من ادنى شين
وتشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقى في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم
الا استحيى من استحيى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل الجنة
بغير حساب قال تمسكت الشيعة ٨) القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابنائكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صيغة
جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين دعا وقد سجد ان الى المباهلة وهو الدعا على الظالم من
الفر يقين خرج معه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت
فامنوا ولم يخرج معي من بني عمه غير علي رضي الله عنه ولا شك ان من كان بمنزلة نفس

ندع ابناءنا وابنائكم
ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه
اجرا الا المودة في
القربي وعلى رضي
الله عنه منهم وقوله
تعالى وجبريل وصالح
المؤمنين وهو على
وقوله صلى الله عليه
وسلم ان اراد ان ينظر
الى آدم في عمله والى
نوح في تقواه والى
ابراهيم في حمله والى
موسى في هيبته والى
عيسى في عبادته
فلي نظر الى علي بن ابي
طالب وقوله افضاكم
علي وقوله اللهم انى
يا حب خلقك اليك
ياكل معي من هذا
الطير فجاءه على
وقوله انت منى بمنزلة
هرون من موسى الى
غير ذلك وبانه اعلم
حتى استند رؤساء
العلوم اليه واخبر
بذلك في خبر الوسادة
واشجع على ما يشهد
به عز وانه حتى قال
النبي صلى الله عليه

٩ وطلاقة وافصح
لساناً واسبق اسلاماً
والجواب ان الكلام
في الافضالية بمعنى
الكرامة عند الله
وكثرة الثواب وقد
شهد في ذلك عامة
المسلمين واعترف على
رضى الله عنه به
وعارض ما ذكرتم
ما ذكرنا مع ان فيه
مواضع بحث لا تحق
سما حديث سبق
الاسلام والسيف في
اعلاء الاعلام متن

النبى صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القرى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم
قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبة بكم نص الكتاب كان افضل
وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضى الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيئته والى عيسى في عبادته فلي نظر الى علي بن ابي طالب ولا يخفى ان من ساوى
هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم افضاكم علي
والا قضى اكل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم انني باحب خلقك اليك يا كل
معي من هذا الطير فجاه علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر جواباً وهو معنى الافضالية
وقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل
من هارون وكقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه
وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله
ويحب الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها
فقال ابن علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به
فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما فبرأ حتى كان لم يكن يهوجع فاعطاه الراية
وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت
اخى في الدنيا والآخرة وذلك حين اخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاه
علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم توأخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه
وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من علي الى يوم القيامة وقوله صلى الله
عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحبيني
حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك
بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكاءه وشدة ملازمته للنبي صلى الله
عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسبت بعد ذلك شيئاً وقال لعلي رسول الله
صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت
الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتاد في الاشاعة
في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تليذله والمشايخ في علم
السرو وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم الحواريات يظهر منه وبهذا
قالوا كسرت الوساة ثم جلست عليها لفضيت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل

الانجيل بائجيلهم وبين اهل الزبور زبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
 ما من آية نزلت في برا وبحرا وسهل او جبل او سما او ارض اوليل او نهار الا وانا اهل
 فمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم بدل عليه كآفة جهاده في سبيل الله
 وحسن اقدامه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله
 عليه وسلم لا فتى الاعلى ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب
 لضربة على خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات
 الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دينا اليك عنى الى
 تعرضت ام الى اشوقت لاحان حينك هيهاث غري غري لاحاجة لي فيك فقد طلقتك
 ثلاثا لارجعة فيها فبشك قصير وحظك يسير واملك حفير وقال والله لندنيا كم هذه
 اهون في عيني من عراق خبز في يد مجذوم وقال والله لنعيم دنيا كم هذه اهون عندي
 من عيطه عز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير
 لطول سجوده واكثرهم مخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه
 مسكينا ويتما واسبوا واشرفهم خلفا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدابة واحلمهم
 حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواز يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين
 اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما اجر وايضا
 هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روى
 انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء وبالجملة فناقبه اطهر من ان يخفى واكثر
 من ان تحصي والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
 واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
 عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر
 والاعتراف من على بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل
 ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسى الى كذا وان
 وجوب المحبة وثبوت النصر على تقدير تحققه في حق على رضى الله عنه فلا اختصاص
 به وكذا الكمالات الثابتة للذكور من الانبياء وان احب خلقك بحتمل تخصيص
 ابى بكر وعمر منه عملا بادلته افضليتهما وبحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل
 معه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابى بكر وعثمان رضى الله عنهما ايضا حيث
 قال في حق ابى بكر ولكنه اخى وصاحبى ووزيرى وقال في عثمان اخى ورفيقى في الجنة
 واما حديث العلم والشجاعة فمقتضى حادثة الاول ابى بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف
 لم يكن يرجع الى قول على رضى الله تعالى عنه السنة بل قد وقد ولم يكن رباط الجيش
 وشجاعة القلب وترك الاكتران في المهالك في ابى بكر اقل من احد سيما وقوع بعد النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم من حوادث يكاد يصيب وهنا في الاسلام وليس الخير في هداية

من اهتدى ببركة ابي بكر وعين دعوته وحسن تدييره اقل من الخير في قتل من قتله على
 رضى الله تعالى عنه من الكفار بل اقل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما في الدنيا فنفى عن البيان واما السابق
 اسلاما فقيل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على
 ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الشهداء ولم ينكر عليه احد وقيل
 اول من آمن به من النساء خديجة رضى الله تعالى عنها ومن الصبيان على رضى الله عنه
 ومن السيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضى الله تعالى عنه وبه اقتدى
 جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وابى
 عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعى ابي بكر وعمر في الاسلام امر على
 الشان جلى البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد
 بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمة الله
 تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطالع عليه الا رسول الله وقد ورد
 في النسا عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون
 للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم
 في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فمين عداهم فقد ورد النص بان
 فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة
 الرضوان الذين يابعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحد بيعة من اهل الجنة
 وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان
 وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد ابن زيد
 وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
 للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين
 يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
 درجات وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاستان المشط لافضل
 لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل
 القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل
 العالم على العابد كفضل على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما
 سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكافؤ
 لقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره
 وان اختص بالعلم فلنا اعتبار الكفاية في النكاح افرض يحصل رضا الاولياء وعدم خلوق
 العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو
 الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء

٣ واما بعدهم فقد
 ثبت ان فاطمة الزهراء
 سيدة نساء العالمين
 وان الحسن والحسين
 سيد شباب اهل الجنة
 وان العشرة الذين
 منهم الائمة الاربعة
 مبشرون بالجنة ثم
 الفضل بالعلم والتقوى
 وانما اعتبار النسب
 في الكفاية الامر يعود
 الى الدنيا وفضل
 العترة الظاهرة
 بكونهم اعلام
 الهداية واشباع
 الرسالة على ما يشير
 اليه ضمهم الى كتاب
 الله في انقاد التمسك
 بهما عن الضلالة
 من

(المشتهدين)

والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتخدير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا تحذوهم غرضا من بعدى لانسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك بل تبه وكثير ما حكي عنهم افتراءات وما صح فله محامل وتأويلات متن

المشتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به ان تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم انما انا نارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكرتم الله في اهل بيتي اذكرتم الله في اهل بيتي اذكرتم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضله على العالم وغيره فلناهم لانصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنه بكتاب الله في كون التمسك بهما متقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣) يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهاه الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما للمهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقال انعقد على علوشانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح وتفصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لانسبوا اصحابي فلوان احدكم انفق مثل احد ذهب ما يبلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تحذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم وللروافض سيما القلة منهم جبالقات في بغض البعض من الصحابة رضى الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فلناك والاصفاء اليها فانها نضل الاحداث ونخبر الاوساط وان كانت لا تؤثر فبين له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل نثارهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضى الله عنه ٨) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل ربما يضر بالدين الا انهم ذكر وانبذا من ذلك لامر من احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم ونايتها ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا على لم تكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضى الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او غيرها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه في بيعة ابي بكر كان للحزن والكأبة وعدم الفراغ للنظر والا جتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لارضاه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن

قصاص القليلة اشوكتهم اولانهم عنده بغاة والساغى لا يؤخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض متن

٩ وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الخروب كان لاجتهاد ٣٠٤ منهم وترك الزام منه لالزاع في امامته

ابوابه عن طاعته متن

البيان والتبليغ لما رواه من معاملة علي رضي الله تعالى عنه علي وفقها من غير تغيير
فقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيحمل علي انه
لما اصابه من الكآبة والخزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرته
عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع الفوضى عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يجافي عن الحرب
واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمان فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه
الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضا من علي رضي الله عنه
بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله عاقتلت عثمان ولامالات عليه وتوقف
في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكار او كذا طلحة والزبير الا ان من حضر من
وجوه المهاجرين والانصار اقصموا عليه واشدوه الله في حفظ بقية الامم وصيانة دار
الهمزة اذ قتله عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة
لاسابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه
وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص قتله عثمان رضي الله تعالى عنه اما لشوكتهم
وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج علي من يطالبهم بدمه فاقضى النظر
الصائب تأخير الامر احتراز عن اثار الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة للمهم من
المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور
وان الباغي اذا انقاد الامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم
وسفك دمائهم علي ما هو رأي بعض المجتهدين (قال وامتاع سعد ٩) يعني ان امتناع
جماعة سعد بن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن ابي زيد
واسامة بن زيد وعبد الله بن عمرو وغيرهم عن نصرته علي رضي الله تعالى عنه والخروج
معه الى الخروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن ابدعما وجب عليهم من طاعته
بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام علي بالخروج الى الخروب فاخثاروا ذلك بناء
علي احاديث رووها علي ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكرس سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد
بن ابي وقاص انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها
خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله
تعالى عليه وسلم قتال المسلم كفر وسببه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام
فلم تأمروا بالعود عن الخروب (قال واما في حرب الجبل ٢) فقتل علي رضي الله تعالى عنه
ثلث فرق من المسلمين علي ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين قلنا كثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة ومقدمهم
طلحة والزبير رضي الله تعالى عنهما وقتلوا عليا رضي الله تعالى عنه بعسكر مقدمهم

١٢ و حرب صفين و
حرب الخوارج
فالصيب علي لما ثبت له
من الامامة وظهر
من التفاوت لا كلنا
الطائفتين علي ما هو
رأى المصوبه ولا
احداهما من غير
تعيين علي ما هو رأى
بعض المسترلة
والمخالفون بغاة
لخروجهم علي الامام
الحق لشبهة لافسدة
او كفرة علي ما يزعم
الشيعة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمحاربة
بالتأويل وبدونه ولهذا
نهى علي عن لعن اهل
النمام وقال اخواننا
بغوا علينا وقد صح
رجوع اصحاب الجبل
علي ان نمانم يقول
ان الحرب لم تقع عن
عزيمة وان قصد
عائنة رضي الله عنها
لم يكن الا اصلاح
ذات البين متن

عائشة رضي الله تعالى عنها في هودج على جبل اخذ بخطا مه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين زعموا البدع عن طاعة علي رضي الله تعالى عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعموا منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رضي الله تعالى عنه ومعاوذة بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابن موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يراه فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراصي وساروا الى النهر وان سار اليهم علي رضي الله تعالى عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر وان القاسطون معاوذة واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله تعالى عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالا على قتل عثمان رضي الله تعالى عنه حيث ترك معاوذة وجعل قتله خواصة وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضي الله تعالى عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوذة واخزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخرجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتله عثمان رضي الله تعالى عنه ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة تلك الفئة الباقية وقد قتل يوم صفين علي يد اهل الشام ولقول علي رضي الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة للمالهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسير فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضي الله تعالى عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رضي الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييحا من قتله عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فريقين واختلطوا بالعسكرين واثاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقع في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربين علي كفره ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حر بك يا علي حربى و بان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترأ آثم وجهها لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يعد ولكنه بحث آخر فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم و افضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من ابن لكم

ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باسقاط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطبوا منه الاقتصاص من قتل مسلما بالمنقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتل باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يابسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا تعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلنا الطائفتين على الصواب بناء على تصوير كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة والاجتهاد لا في كل من يخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتله عثمان لم يكونوا بقاة بل ظنة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصرروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفي حرب الخوارج ٣) الامر اظهر لان الحكمة من نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يمشوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية من شبهتهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغى حتى تقضى الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال مالم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقعية في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتأولون باللسان بما يكره وذلك وقية قلنا مقاتلتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريقا سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلامعنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بقتل الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بحجة خير البشر ومحبته (قال واما بعدهم ٤) يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد والداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من اتى النبي صلى الله عليه وسلم بالخبره وسوما الا ان العلماء

٣ الامر اظهر اذا التحكيم لا يصلح شبهة في الخروج عن الطاعة كيف واهو نوع اصلاح وقد قل الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور متى

٤ واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونظرا للحال متى

الحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل و تأويلات
 بها تليق و ذهبوا الى انهى محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوتا لعقائد
 المسلمين من الزيف والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار
 والمبشرين بالثواب في دار القرار و اما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء و من الشناعة
 بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجناد والجماء و يبكي له من في الارض
 والسماء و تهد منه الجبال وتنشق الصخور و يبني سوء عمله على كر الشهور و مر
 الدهور فذمته الله على من باشر اورضى اوسعى و لعذاب الآخرة اشدوا بآبى فان قيل فمن
 علماء المذهب من لم يهزم الا من على يزيد مع علمهم بأنه يستحق ما يربوا على ذلك و يزيد قلنا
 نعم ما عن ان يرتقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم
 و يجرى في اندبتهم فرأى المعتون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد
 في الاعتقاد و بحيث لا يزل الاقدام على السواء و لا تضل الافهام بالاهواء و الاغنى يخفى
 عليه الجواز و الاستحفاق و كيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن
 السلف من المبالغة في مجانبه اهل الضلال و سد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية
 في المال مع علمهم بحقيقة الحال و جليلة المقال و قد انكشف لنا ذلك حين اضطربت
 الاحوال و اشترأبت الاحوال و حيث لا متسع و لا مجال و المشتكى الى عالم الغيب
 و الشهادة الكبير المتعالى (قال خاتمة ٨) مما يلحق بياب الامامة بحث خروج المهدي
 و نزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة و قد وردت في هذا الباب
 اخبار صحاح و ان كانت احادا و يشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى
 اما خروج المهدي فمن ابن عباس رضى تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لا نذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتى يواطىء اسمه اسمى و عن ابن سامة
 قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتى من ولد فاطمة و عن ابى
 سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي منى اجلى الجبهة اقنى الانف
 بملاء الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا يملك سبع سنين و عنه رضى الله عنه قال
 ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا يصب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يملجأ
 اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى فيملاؤه الارض قسطا و عدلا كما ملئت جورا
 و ظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها بخلافه الله تعالى من
 شاء و بعنه نصرته لدينه * و زعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اخفى
 عن الناس خوفا من الاعداء و لا استخافة في طول عمره كنوح و لقمان و الخضر عليهم
 السلام و انكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا ان لم يعهد في هذه الامة مثل
 هذه الاعمار من غير دليل عليه و لا اشارة و لا اقامة من النبي صلى الله عليه وسلم و لان

٨ قد وردت الاحاديث
 الصحيحة في ظهور
 امام من ولد فاطمة
 الزهراء رضى الله
 عنها بملاء الدنيا
 قسطا و عدلا كما ملئت
 جورا و ظلما و قول
 الامامية انه قد ولد
 و اخفى ما فوق
 اربعمائة سنة خوفا
 من الاعداء ذهب
 بلاخجة الى امام
 بلا حكمة على ان
 الناس بعد بنى العباس
 يطالبونه من السماء
 قاله و الاحتفاء في
 نزول عيسى و خروج
 الدجال


اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عت اذ المقصود من الامامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسابر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينفع به الناس لان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان لا تطع بانه يتسارع الى الاتيادله والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فمن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذى نفسى بيده ليو شكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذ انزل ابن مريم فيكم واما علمكم منكم ثم لم يرو في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقاثلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لان بعضكم على بعض امراء تكرمة اليه هذه الامة فيقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى بالهدى او بالعكس شئ لا مستند له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس ممنهرا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبهه بابنياه بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لاهدى الالعيسى ابن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نظن به الاحاديث الصحاح فن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فيينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا قيمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كالبثور الملح في الماء فلوزكه الذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فبريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى صلى الله عليه وسلم يوم المسين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبى الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لدقيقته وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرفة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفاعليهم التيجان اى الطيالة الخضر وزجوان يكون المرادامة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من يهودا صفهان سبعون الفاعليهم الطيالة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جو اركم من فتنه وقال عليه السلام من سمع بالدجال فليأمنه فوالله ان الرجل لياثيه وهو بحسب انه مؤمن فيتبعه مما تبعت له من الشبهات (قال وغير ذلك ٨) من اشراف الساعة عن حذيفة بن اسيد انه قال قال اطاع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة

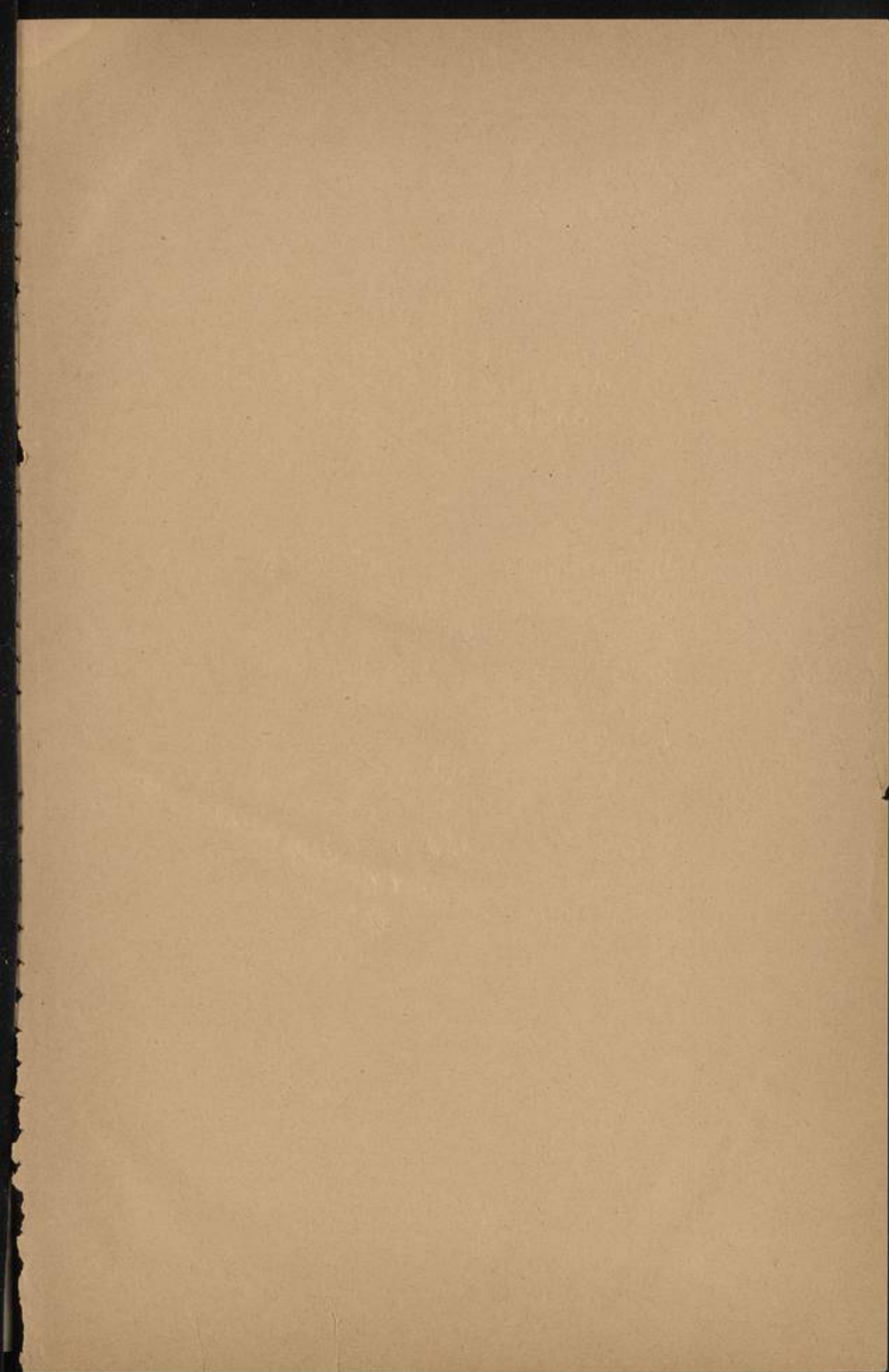
وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والار ذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال وهذا هو الشر الذى يتعين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافى احتمال خيرية آخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره بناء على احتمال ان يفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والابقان والطاعة والاعمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين انه اخبر موفى ومعين وصلى الله على النبي محمد وآله

قال انها ان تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم وياجوج وماجوج وثلاثة خسوف بالخسوف بالشرق وخسوف بالمغرب وخسوف بحزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اندرى ابن تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى يسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وبوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيبت الامانة فانتظر الساعة وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تمحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم اردلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها المدول الثقة وصححها المحدثون الاثبات ولا يمنع جعلها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة التراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم باندفاع ذلك وبدوا الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتق العظام الشاذلة لقلوب الانام عما يمضى عليهم من الليالي والايام واما ياجوج وماجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون

الى قوم صالحين بقر بهم فيهلكون زروعهم وضروعهم و يقتلونهم فجعل
 ذوالقرنين سداد ونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس
 قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه خدا فيعبده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
 حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه خدا
 ان شاء الله فيعودون وهو كهينة فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام و ساقتهم
 بخراسان فيشربون المياه و يتحصرون الناس منهم في حصولهم و لا يقدرين على
 اتيان مكة و المدينة و بيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في امعاتهم فيهلكون جميعا
 فيرسل طيرا فيلبسهم في البحر و يرسل مطرا فيغسل الارض و خروجهم يكون بعد
 خروج الدجال و قتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اخر
 الزمان شر الخلق قليل الخير و قد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر
 لا يدري اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون
 السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة و حين اقراض زمن التكليف او كاد على ما
 ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس
 بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد
 في قلبه مثقال ذرة من خيرا و ايمان الاقبضته و يبقى شرار الناس في خفة الطير و احلام
 السباع لا يعرفون معروفها و لا ينكرون منكرها فيأمرهم الشيطان بمباداة الاوثان و هم
 في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم
 لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله و اما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة
 على الطاعة و الايمان فلا يعد كونهم خيرا عند الله و اكثر ثوابا باعتبار انقيادهم
 و ايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي و ظهور المعجزات و هبوط الخيرات
 و البركات و باعتبار ثباتهم على الايمان و الطاعات و العلوم و المعارف و ارشاد
 الطوائف مع فساد الزمان و شيوع المنكرات و كساد الفضائل و رواج الرذائل
 و استيلاء اهل الجهل و العناد و الشر و الفساد و هذا لا يتناقى خيرية القرون الاولى
 و من يليهم بكثر الطاعات و العبادات و صفاء العقائد و خلوص النيات و قرب العهد
 بالنبي صلى الله عليه وسلم و اصحابه و نحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون
 القرن الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسو الكذب فان قيل في احاديث قرب
 الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم بعثت انا و الساعة كهاتين
 يعني السبابة و الوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني
 عن الساعة و انما علمها عند الله و اقسام بالله ما على الارض من نفس منقوسة يأتي عليها
 مائة سنة و كقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مائة سنة و على الارض نفس منقوسة و هانحن
 اليوم شارفنا ثمان مائة سنة و لم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة

من مستقبل الزمان بالاضافة الى ماضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى
على السبابة و حديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه
السلام من مات فقد قامت قيامته وقوله بجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد
اشار الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم و انما
الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوفهم الى الحشر على
ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب
اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء في زمرة الاحياء
الخضر والياس في الارض وعيسى و ادريس في السماء
عليهم الصلوة والسلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول
عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار اخلافة
الزاهرة في ايام حضرة ذى الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا المكرم
وساطاننا المعظم السلطان ابن السلطان  السلطان الغازى عبد الحميد خان
إدام الله دولته الى آخر الدوران و ذلك في مطبعة (الحاج محرم افندى)
البنسوى * انال الله مقصوده الدينوى والاخروى ووافق انجاز طبعه
في شهر جمادى الاولى * في سنة خمس و ثلثمائة والف * من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية
و على اله و عترته الزكية





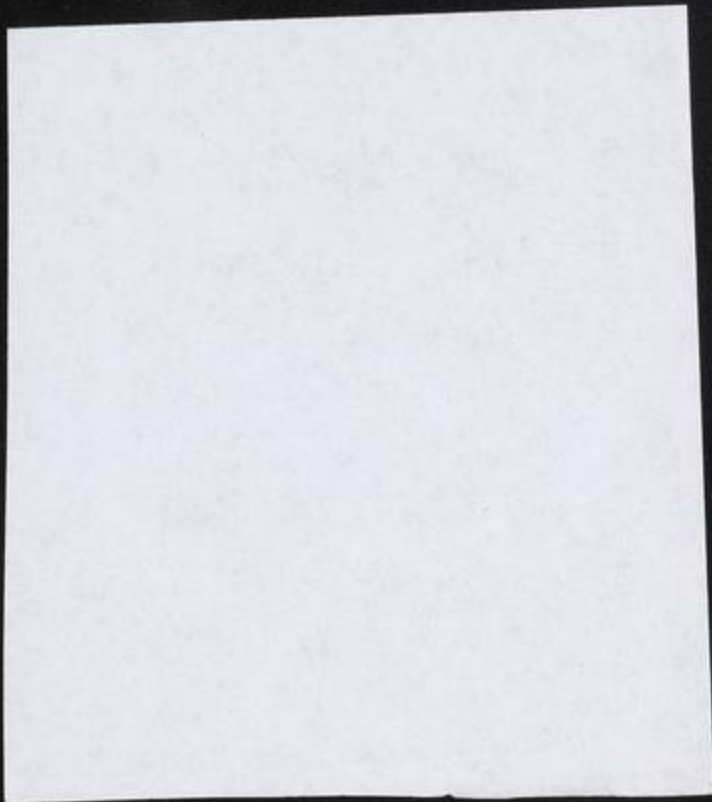
ILL: 96102900

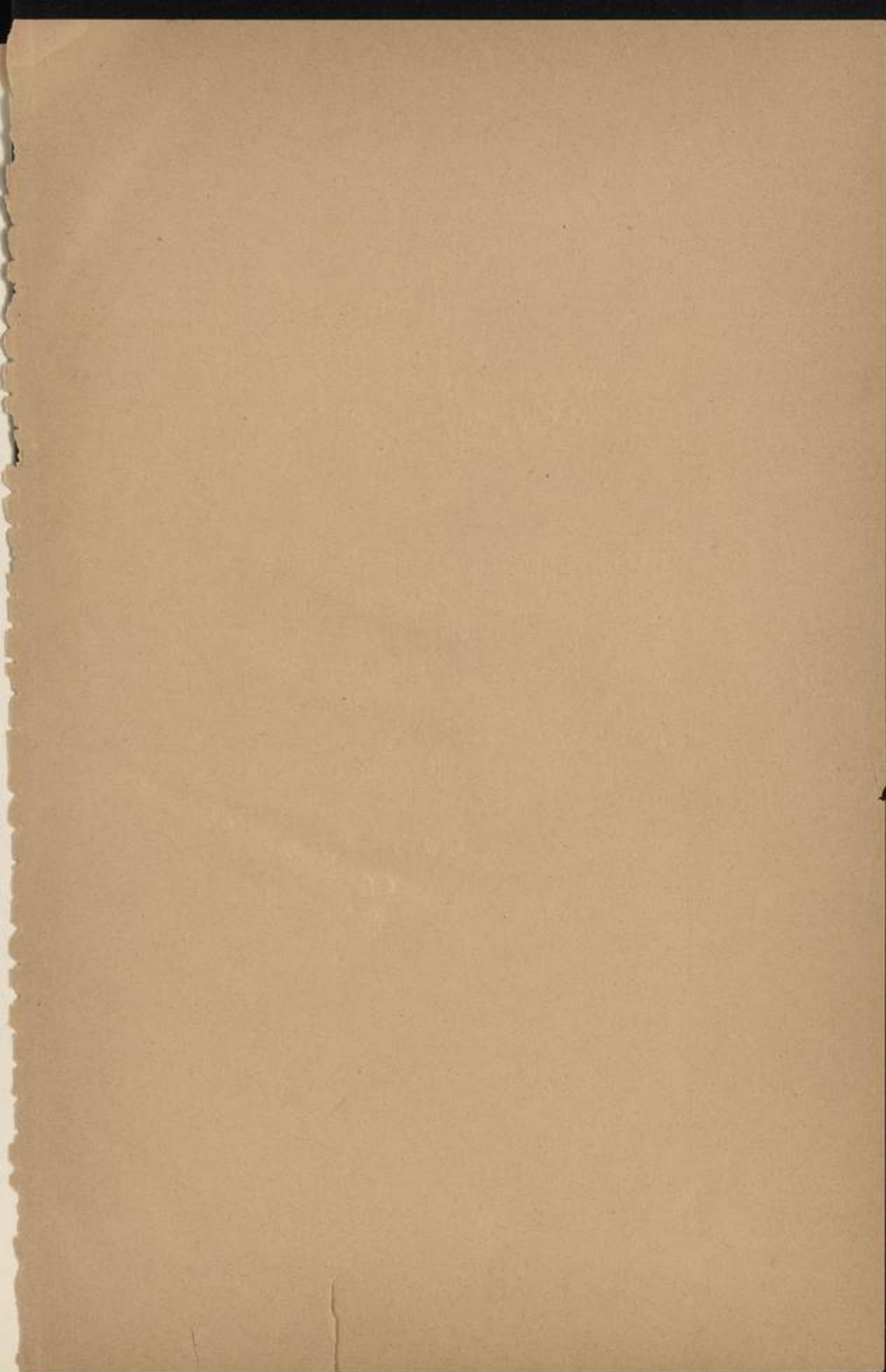
Thank you for loaning us the following item:

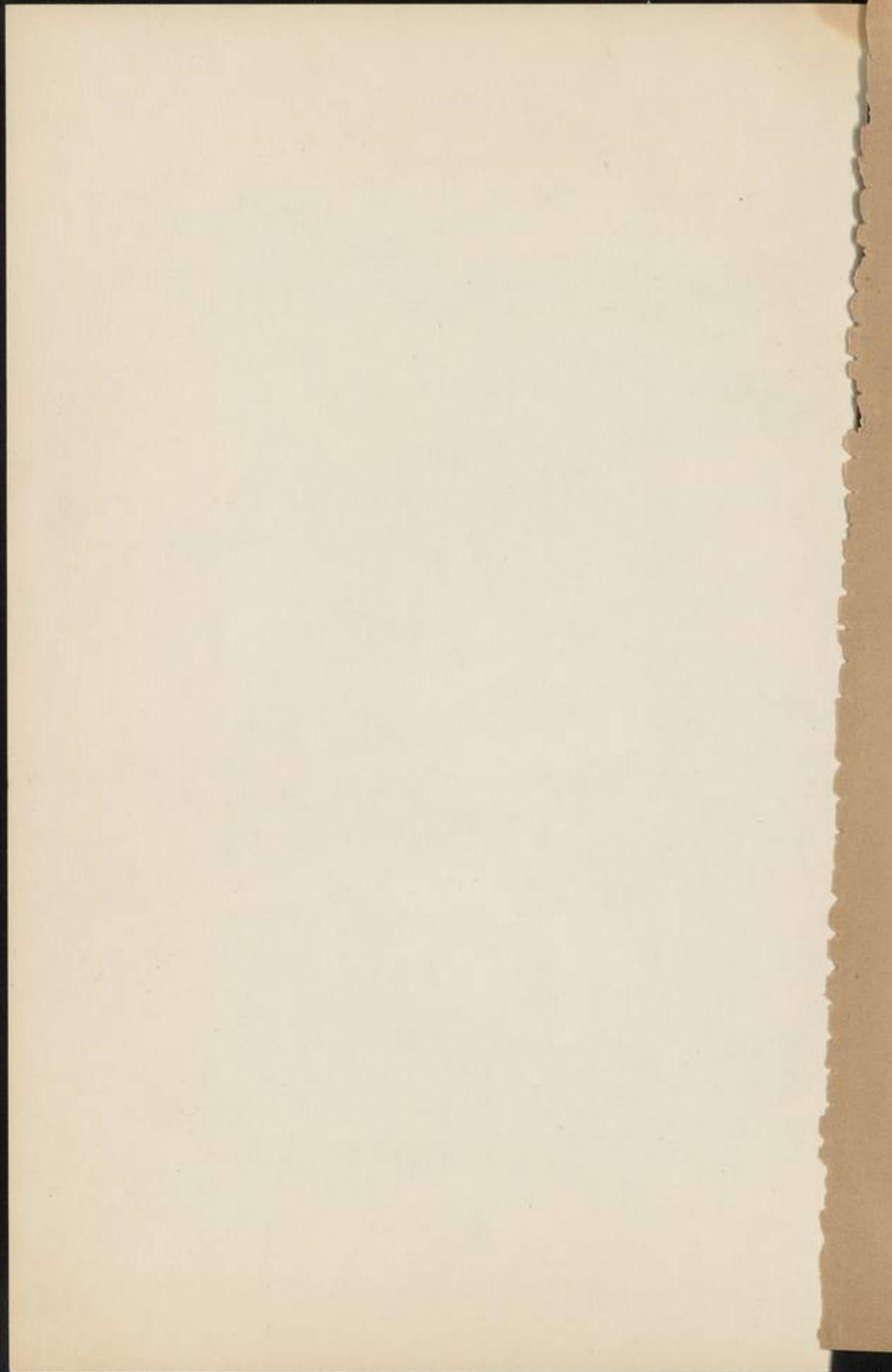
Title: Sharh? al-Maqa's?id :
Maqa's?id fi' ?ilm al-kala'm ... /
Author: Tafta'za'ni', Mas'u'd ibn
?Umar, 1322-1389?

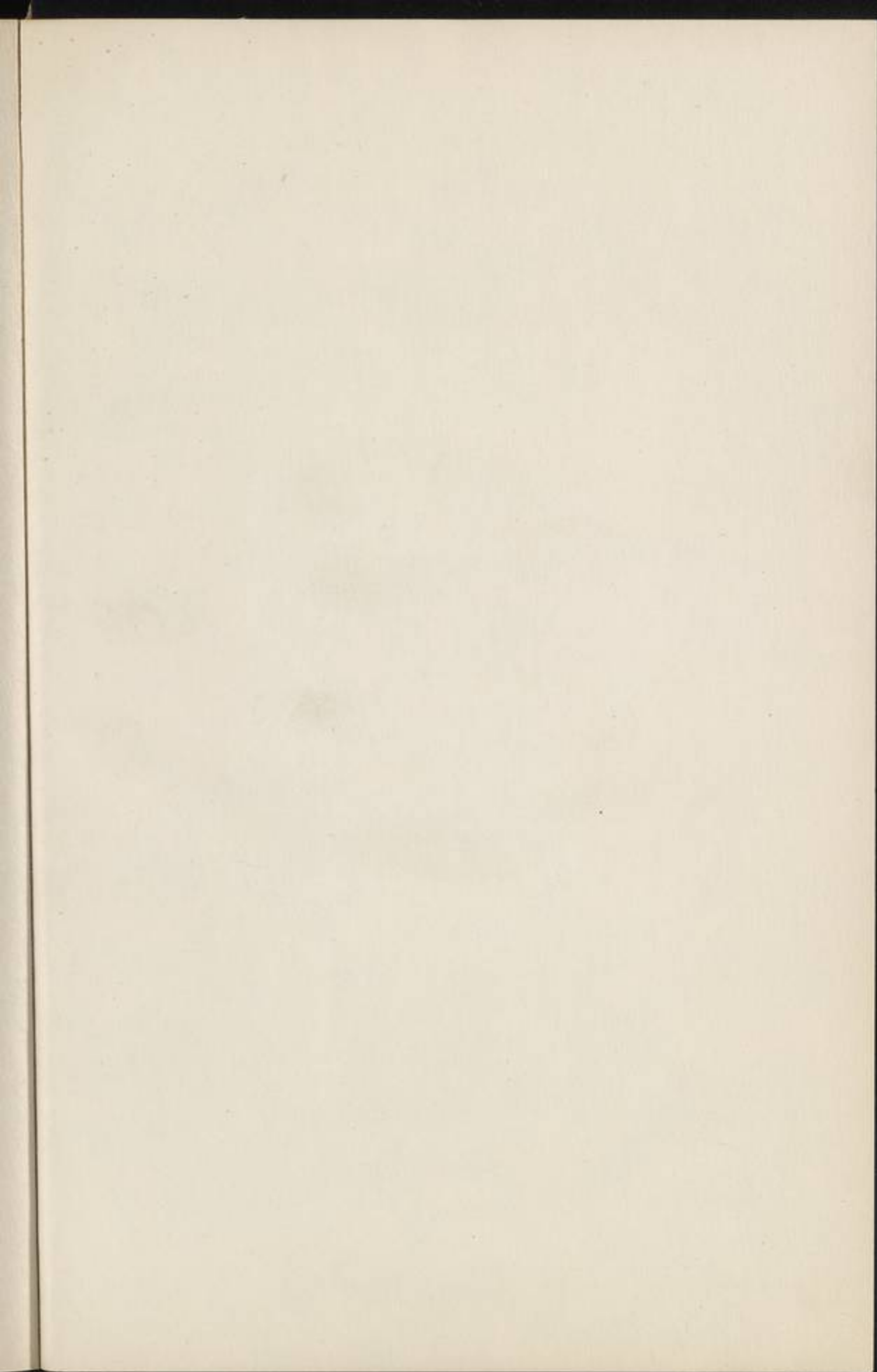
If there are any questions about this item,
call 972-883-2900 or e-mail

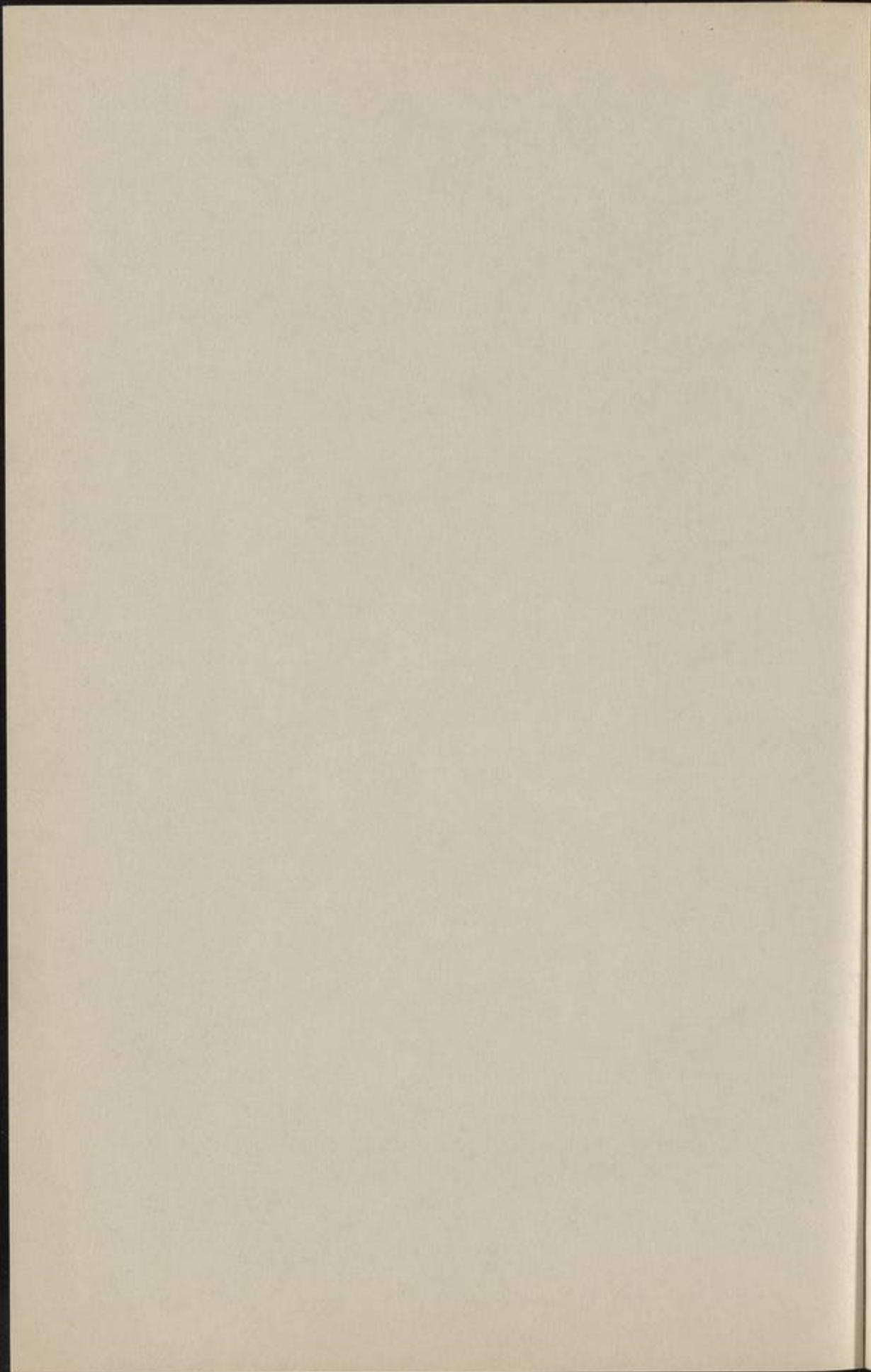
ill@utdallas.edu. TN: 181085











DATE DUE

OFFIC. DEC 22 1985

201-6503

Printed
in USA

12388289
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

* 0112388289 *
BUTLER STACKS

893.791
T125

BOUND
MAY 2 1961

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58896996

893.791 T125

Shah al-Maqasid: Ma