

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

DAMAGE BOOK

**TEXT PROBLEM
WITHIN THE
BOOK ONLY**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_191173

UNIVERSAL
LIBRARY

٧٩ البحث الرابع الماهيات مجعولة خلافا لجمهور لفلا سفة	٤ ورتبه على ستة مقاصد المقصد الاول
٨٠ الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية	في المبادئ وفيه فصول الفصل الاول
والتجمله مناهج المنهج الاول في التعيين وفيه مباحث آه	في المقدمات
٨١ البحث الاول التعيين يفاير الماهية	١٢ الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث
٨١ البحث الثاني التعيين آه	البحث الاول
٨٢ خاتمة افراء النوع انما تميز بعوارض مخصوصة	١٥ البحث لثاني العلم ان كان حكما
٨٣ البحث الثالث التعيين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا	١٩ البحث الثالث العلوم الضرورية
٨٤ المنهج الثاني في الوجوب والامتناع	٢٣ الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث
والامكان وفيه مباحث البحث الاول هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هلية	البحث الاول اذا حاولنا تحصيل مطلوب آه
٨٥ البحث اثنى كل من الوجوب والامتناع والامكان	٢٥ البحث اثنى النظر صحت مادته وصونه
٨٨ البحث اثنى اذا جعل الوجود رابطة	فصحيح والافقاسد
٩٠ البحث رابع كل ما يوصف اي فرد يفرض منه	٣١ البحث الثالث يشترط لمطلق النظر آه
ب الخامس الضرورة قاضية	٣٣ البحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام
اكن الى المؤثر	في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
س العقل يحكم بالاحتياج	٣٦ البحث الخامس اختلفوا في اول
كون الذات غير مقتضية	الواجبات
ولوية لاحد طرفي الممكن	٣٧ البحث السادس كمال النظر تحصيل طريق
قدم والحدر	يوصل بالذات الى المطاوب
البحث الاول قد يراد آه	٤١ المقصد الثاني في الامور العامة
زعمت الفلا سفة آه	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه
في الوحدة والكثرة	مباحث البحث الاول تصور الوجود بديهي
بحث الاول انها آه	٤٥ البحث الثاني الوجود مفهوم واحد مست
معروض الوحدة آه	٥٧ البحث الثالث لوجود يتناول عينيا
الثالث يتمتع اتحاد الاثنين	ولفظيا وخطيا
١ البحث الرابع من خواص الكثرة التباير	٥٩ البحث الرابع الوجود بر
١١٢ المنهج الخامس في العلية والمولوية وبيانها	ويساق الشبهة
في مباحث البحث الاول العلة ما يحتاج الشيء اليه	٦٨ البحث الخامس للاعلام تبار
	٦٩ البحث السادس كل من الوجو
	قد يقع محجولا وقد يقع رابطة
	٧١ الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث
	البحث الاول ماهية الشيء ما به يحار
	٧٢ البحث الثاني الماهية قد تو
	بشرط شيء
	٧٦ البحث الثالث الضرورة قاضية بوجود
	الماهية المركبة

- ١١٤ البحث الثاني يجب وجود المعلول آه
 ١١٥ البحث الثالث وحدة المعلول آه
 ١١٩ البحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفا علا
 ١١٩ البحث الخامس لاننا نثير للقوى الجسمانية
 ١٢١ البحث السادس يستحيل تراقى عروض العلة والمعلول لالى نهاية
 ١٢٦ البحث السابع المادة للصورة محل وقابل وحامل
 ١٢٨ المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول
 الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة
 البحث الاول الوجود عند مشايخنا آه
 ١٣٠ البحث الثاني الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم بنفسه
 ١٣١ البحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض
 ١٣٣ البحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض
 ١٣٣ البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض
 ١٣٤ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث البحث الاول في احكامه الكلية منها قبول القسمة
 ١٣٧ البحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون
 ١٤٢ البحث الثالث في المكان والمعتبر في المذاهب انه اسطح الباطن من الحاوي
 ١٤٧ الفصل الثالث في الكيف وهو عرض لا يقتضي لذته قسمة او نسبة
 ١٤٨ القسم الاول الكيفيات المحسوسة
 انواع النوع الاول للموسسات وفيه مباحث
 ١٤٩ البحث الاول اطبقوا على ان انا الحرارة آه
 ١٥١ البحث الثاني من الملو
 فحين يجعله نفس المدافع
 ١٥٥ النوع الثاني المبصرات
 البحث الاول للون طرقا
 ١٥٦ البحث الثاني من الناس من زعم للون
 ١٥٧ البحث الثالث الضوء ذاتي من ذات النحل كالشمس
- ١٥٨ البحث الرابع لما كان حدوث الضوء في المستضي قد يكون من مضي
 ١٥٩ البحث الخامس الضوء مغاير للون
 ١٥٩' النوع الثالث المسموعات وفيه بحثان البحث الاول الصوت آه
 ١٦١ البحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بهائمنا زعمنا مثله
 ١٦٣ النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم
 ١٦٣ النوع الخامس المشعومات وهي الروائح
 ١٦٣ القسم الثاني في الكيفيات النفسانية
 ١٦٥ ومنها الادراك وفيه مباحث البحث الاول لاخفاء انا اذ ادركنا شئنا آه
 ١٦٩ البحث الثاني انواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعليل
 ١٧٠ البحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث
 ١٧١ البحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا
 ١٧٢ البحث الخامس هل يتعدد العلم بالحادث بعدد الاشياء
 ١٧٣ البحث السادس هل العلم هو القلب لذي هو مناط التكليف
 ١٧٤ ومها بحثان البحث الاول
 ١٧٥ رادة الشئ عند الشيخ
 بيانها في مباحث البحث
 آه
 اني القدرة الحادثة على الفعل قبله
 الثالث العجز ضد القدرة
 ثم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
 ثم الرابع الكيفيات الاستعدادية
 فصل الرابع في الابدان وهو الكون في الخير لموله على طريقين الاول للمتكلمين وهو
 شأن البحث الاول الكون وجوده ضروري
 ١ البحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك



الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر الفتساراني اوله جدا
لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ بسمرقند له عليه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
الجزر الاصم وقد شرحها الفضلاء و عليه حاشية مولانا علي القاري
و عليه حاشية للمولى الياس بن ابراهيم السبناني قال صاحب النقايق
وهي لطيفة جدا رأيته بخطه و عليه تعلية للمولى احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدي في نسبه و مولانا مصطفى مصلح الدين

المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه

ذكره المجدي واختصره

النسخ محمد بن محمد الايجي

سماء مقاصد

المقاصد

(من ادى الكتب)



✽ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ✽

✽ بسم الله الرحمن الرحيم ✽

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شئ وبه اعتضاده ✽ ومن عنده ابتداء كل شئ والبه معاده ✽
تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده ونحمده ✽ ونجلى في الآفاق والانفس شواهد
تقد يسه وتمجده ✽ مانسقط في الاكوان من ورقة الانعالمها حكمته الباهرة ✽ ولا توجد في
الامكان من طبقة الانشمالها قدرته القاهرة ✽ تقدر عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية ✽ وتنزه
عن الروال والغناء صفاته الازلية والابدية ✽ سجدت لعزة جلاله اجرام العلوية ✽
ونطقت بشكر نواله شغاه الانوار القدسية ✽ ونشكر على ما علمنا من قواعد العقائد
الدينية ✽ وخولنا من عوارف المعارف البينية ✽ وهدينا الى سبيل الرشاد ✽
ودللنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ✽ ونصلى على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق ✽
المبعوث رحمة للخلائق ✽ ارسلته حين درست اعلام الهدى ✽ وظهرت اعلام الردى ✽
وانطمس منهج الحق وعفا ✽ واشرفت مصابيح الصديق على الانطفا ✽ فاعلى من الدين
معالمة ✽ ومن اليقين مراسمة ✽ وبين مر البرهان سبيله ✽ ومن الايمان دليله ✽ واقام الحق حجته ✽
وانار للشرخ محجته ✽ حتى انشرح الصدور بنور البينات ✽ واتزاح عن القلوب صدا الشبهات ✽
واشرق وجه الايام ✽ واتسق امر الاسلام ✽ اعتصم الانام ✽ باوثق عصام ماله من انقسام ✽
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين ✽ وحلفاء اليقين ✽ مصابيح الائم ومفاتيح الكرم ✽ وكنوز العلم
ورموز الحكم ✽ رؤساء حظائر القدس ✽ وعظماء بقاع الانس ✽ قد سعدوا ذرى الحقائق باقدام
الاذكار ✽ ونوروا سبع طرائق بانوار الآثار ✽ وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب ✽
وسارعوا الى اليقين فصروا عنه العوادي والخطوب ✽ فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين ✽
وانضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين ✽ (وبعد) فقد كنت في ابان الامر ✽ وعنفوان
العمر ✽ اذ العيش فض والشباب بما ✽ وغصن الحداثة على غماه ✽ وبدور الامال طالعة مسفرة ✽
ووجوه الاحوال ضاحكة مبشرة ✽ ورباع الفضل معمورة الاكفاف والمرصات ✽ ورياض

العلم مطورة الاكام والزهرات * اسرح النظر في العلوم طبا لاهارها واتوارها * وشرح الكتب
من الغنون كشفا لاستارها عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها *
ويتردد الى اكاس الناس روما اشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذلتا قوانا لا كذساب الدقائق *
وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام * ومناجس
قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تتناخ طابا الطلب لديه * لكونه
ارثق العلوم بنيانا * واصدقها تبيانا * واكرمها نتاجا * وانورها سرابا * واصحها حجة ودليلا *
واوضحها محجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنبه * والتمسوا
مصباحا على قبايه * ومفتاحا الى قمع بايه * فافتتحت لمعة من ظلم الدهر ونيرة من انوار النوايب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب * واخذت في تصنيف مختصر
موسوم بالمقاصد * منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن بسط مو جزه *
وحل ملغزه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق المقاصد وفق ما يراد * وتدقيق
للمعاقد فوق ما يعتاد * وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولايزاد * وتقرير للدلائل بمبحث لا يصاد
ولا يصاد * باغظ تنفتح لها الاذان وتشرح الصدور * وتغطر بالانهار والازهار جبال
وصخور * وممان تهمل بها وجوه الاوراق وتبسم زهور السطور * وتتلأ خلال الكلام كانها
نور على نور * باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عنايه المناخرين بهامن المتكلمين * وقد بالغ في
الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السمعاني التي هي المطلب 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 ايدي اولي الابواب *
واحاط به طلبته كل طالب * وناط به رغبته كل راغب * وعشاقه ناره كل وارد * ووجه اليه الهمة
كل رائد * وطفقوا يمتدحون ويقترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدي والمراد
ينصرف * والمقصود يتقاعس عن الحصول ويغفر * والايام تحول وتبخر * وتعد ولا تبخر * والدهر
يشكي ويبيكي * والعقل يضحك ويبيكي * المحب من تفاصرهم الرجال وفسادها * وتراجع سوق
الفضائل وكسادها * وتضعضع بزيان الحق وتدعي اركانه * وتزعزع شان الباطل وتماذي
طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب * وعلى الالساب عول والاب * تجمع بين الجفون
والسهاد * وتفرق بين العيون والرقاد * لافي القول امكان وللخصيل تايد * ولا في قوس الرماء
منزع واسهم الفضال تسديد * وهلم جر الى ان رمانى زمانى * وبلاى من الحوادث بما بلانى *
وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى * واصبح شانى * ان يغيب غروب شانى * تنابى لاوطان
والاوطار * وتزامت بي الاقطار والاسفار * قاسى احوال تشب الواسى * اهو الانذيب الرواسى *
اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانقراض مددها * وانتقض مددها * ما تكاد الانعاس له تتقطع *
والجبال تصدع * وقد ملأته اوحشة المضايح * وخبرة الزياح * ووقفت على شية الوداع * لا طول
ولا يفاع * ولا ردم ولا رباع * كلما نويت نشر ما طويت * وتصديت لا تمامه او تمنيت * عرض
من الموانع والفواطع وحدث من النوايب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقبلة *
وتصدأ به مرآة ذكره وعقه * ويحول بادونها ريق خاطره ونظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركني نعمته من ربي * وتماسك بي عوده من فهمي وابي * فاقبلت على
انمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * فجاء بحمد الله كنزا مد فونا من جواهر
لفوائد * ومجما مشحونا بنفائس الفرائد * في اطائف طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة
مصونة * مع تنقيح الكلام وتوضيح اللام * بتقديرات ترناح لها نفوس المحصيلين * وبتزاح

بالانوار
نحو

الاكوان آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدود اواع قد كبرياءه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كل صفاته واسماؤه واصلي على من ارسله بانور الساطع ابضاها المنهج وافصاحا عن البينات وابتهه بالامر الصادع اقامة الحجج وازالة للنهبات صاحب الملة الفاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العزة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم تسليما معاشر الانبياء من اخواني في الدين واعواني على بل البقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم الميئة تصلوا الى ظل الملائم ولا تتبعوا خطوات الاهواء فضلوا عن سواء السبيل وها انا الى اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غرما لفتح العقول ومخضته الافهام واسلي هادياكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطبع بكم من غرورها احسن مستقر ومقام نازعا لاند البه في نيل ما ازل التحفة في التوحيد وناقضا بحاجته الرد عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص حق ما بعقلها الا العالمون وانصبا رايات ايات صدق لا يجحد بها الا القوم الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوازم الاسرار واشرفت على بصائرهم من مطالعة طوابع الانوار لا تقفون عند تهارج الآراء صحيف شكوك تنشرها اقوام ولا تقفون حين تصادم الاهواء مواقف انظنون والاهوام بل تراون من مقاصدكم اهله النجاس وادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اطعموا المصباح فقد طلع الصباح والى الله تضرع في ان يهديني سواء السبيل وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل

وهو حسبي ونعم الوكيل

منه سابه المبطلين وتضحي انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين لا يعقل بيناتها الا العالمون ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون بهتزلها علماء البلاد في كل ناد ولا يفيض منها الا كل هايم في واد من يهد الله فهو المهتدي ومن يضله غاله من هاد واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين فلا تسرع وقف وقفة التأملين لعلك تطلع بوهيض برق الهوى وأنق نور رباني من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برها زله جلي او بيان من آخرين واضح خفي والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق ويتحقق آمال المؤمنين حقيق (قال وربته على سنة مقاصد) اقول اعلم ان الانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي لتحقيق السعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداة وفي الفلسفة هواة وكادونت حكماء الفلسفة الحكمه النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامه علم الكلام وعلم الشرايع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمه النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تسغنى عن المادة في الوجود والتصوير جعبا وهو الالهى اوفى التصور فقط وهو الرياضى ولا تسغنى 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 الاعتبار من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لمرسه وعلم من اين وفي اين فاقصر الملبون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض والشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهييات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدرها بما تحت تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على سنة 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 البنات وقد يقتضى الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث نأى في الآخر كمسئلة الرؤية في الالهييات واعادة المعدوم في السمعيات (قال المقصد الاول ٢) اقول ربه على ثلثة فصول لان المبادى منها ماراوا تصدير كل علم بها كعرفة حده وموضوعه وفائيه ونحو ذلك فسمها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كباحث العلم والنظر لان تحصيل المقائد بطريق النظر والاستدلال وزد على منكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا اوفى الالهييات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو البين ببيانه فجعلها في فصلين (قال الكلام هو العلم بالمقاصد الدينية عن الادلة البينية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيا لها وهو انصاف بها وقد يكون بصورها وهو تصور لها كالكرام يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره

﴿٥﴾ وان

٢ في المبادى وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات ونصديقات كثيرة
يطلب حصولها بايمانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجالية
تساويها صوتا لطلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى
يشعر به العالم فكان من مقدّماته 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 التفهم 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 عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع
الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقهها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثر وخصوا العمليات باسم الفقه
والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجرائه واشرفها وعلم الكلام
لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة
كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يوزن قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكن 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 بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله 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 مالها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات
وكذا اعتقاد المفلد 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 الطائفة البشرية مكسبا من النظر
في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها 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 المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد
تحصيلها واكسابها بحيث يحصل الترفق من التقليد الى التحقيق واثباتها على الغير بحيث يتمكن
من الزام المعاندين واتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها شبه الباطلين 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

٣ من حيث يتعلق به اثباتها
متن

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النقص والمنطق وغيرهما وعلى عكسه
علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حيث ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار
البنية بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار وما عاذا وانما يبقى الاقتدار
دائما ولاخفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من جعلتها الكلام
فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جهة وقد يجاب بان المراد ماله مدخل في الاقتدار
او ما يلزمه الاقتدار ولو على بعض اقتدار والكلام بعد اثبات هذه الحقيقة بخلاف سائر
العلوم ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم
على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزمه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك
خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال
يقدر به و اراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول
النتيجة عقيب النظر لم يحتاج الى شيء من ذلك (قال وموضوعه المعلوم) اقول اتفقت كلمة
العلوم على ان تميز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فيناسب تصدير
العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم
وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها 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 والوجود وبحسب احوالها المختصة واشتغالها
بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل
وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان تكون موضوعاتها نفسا او جزاؤه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليل نظرا الى ما لتلك الطائفة
على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه
المذكور ثم قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لهما من بعض تلك الجهات
ما يفيد تصورهما اجمالا ومن حيث ان لهما وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه
اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا 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 وان عرضت لهما جهات اخرى كالتعريف والغاية فانه
لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء آخر
مغايرة بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها لا بحسب الموضوع
وان كانت تمايز عند الطالب بمالها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم
وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا للموضوع
الاخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان
موضوعهما شبيها واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شبيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضوعهما وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد
موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شبيئين من غير اعتبار اتحادهما
في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم مختلف

باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما يختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف
 المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز ان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما
 ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة
 المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به
 كمال التميز لانا نقول حينئذ لا يضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جهة
 ضرورة اشتماله على انواع جهة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
 محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج والفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
 والغلط امانا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما
 وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد
 والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بيننا او مينا
 وذلك هو الموضوع اذ لا يضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
 وانما يتبين بتحقيقها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما نصير
 بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة
 والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم
 على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في ان المسائل
 مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها نصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
 فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم
 واختلافه اذ قلنا يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل
 الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الحكم لا يجعل علما
 واحدا بل علمين 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 يشاركها
 في ذلك فالعلم واحد والافتداد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من
 انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه
 ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
 ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر
 كل منهما في موضوعه من حيث هو موجودا لتمايزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
 بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مبادئه
 التصورية فاوجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعهد 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 الاشياء
 وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصور من المبادئ
 التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق
 بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمثابة 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 وينبغي
 ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه

والاصول وقد لا يظهر الابتكاف كما في بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتبسيهات متعلقة باهر واحد من غيران يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطيننا 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
واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود
بين الهلبة 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 بمحصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المدوم والحال من مسایل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود
مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد معروضه فاعم
كروية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عموم كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الحكم لا يستعمل
في الحساب الابعاد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى
عرضا ذاتيا ام لا فلما 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 قديكون مساويا
للموضوع كساواة الزوايا لثلاث لقائمين للثلث وقديكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الحكم مأخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان
معاً وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج لمضروب الفرد في الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية)
اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصورات مسائله اجالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية
لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لاعمى المسئلة الامايسأل
عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليعين لميته وهو من هذه الحيثية
كسبي لبديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام يبنية
تفتقر الى تبسيه 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 ٢) مايتأدى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى
من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضاً ثم ان كان مما ينشوقه الكل طبعاً يسمى
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولا يكون نظره عبثاً او ضلالاً
ومنفعته ليزداد طالبه جداً ونشأوا غاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام
الشرعية متيقناً محكماً لا يزلله شبه المبطلين 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 لما تبين
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
يتطابق العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل

٣ تحايه الايمان بالايقان ومنفعته
الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد من

على ان موضوعه الموجود من حيث
هو ويميز عن الاكهي بكون البحث
فيه على قانون الاسلام اى ما علم
قطعا من الدين كصدور الكثرة
عن الواحد وزول الملك من السماء
وكون العالم محفوظا باعدم والفناء
الى غير ذلك مما يجزم به الملة دون
الفلسفة لاما هو الحق ولواضعه
لنشاركه الفلسفة ككلام المخالف
من

عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين
والتوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال (قال المتقدمون ٤) اقول اخر هذه
المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة 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 وارض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط
كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع
او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا ينكسر ولا يتربك وانه يتميز عن المحدث بصفات
تجبله وامور تتمتع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل
جائز عليه وان العالم فله الجائز فيغفر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف
صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقى من النبي
عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان
موضوع العلم الاكهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتميز الموضوعات
فبدر الموجود ههنا بحثية كونه متعلقا للباحث الجارية على قانون الاسلام فتبميز الكلام
عن اكلهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجودا للكثير
وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم فانما بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفاسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا
العلم التمسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه منسبة اليهما جارية على قواعدهما
على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين قبل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد
الشريعة ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول الفاصرة على ما هو قانون
الفلسفة لان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسبة الى الاسلام بالتحقيق والانصاف
التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجزى مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب الى الاسلام
بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتبميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بيننا اذ كل من استكمل وغيره
يدعى حقيقة مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطان كثير من قواعد مع انه
كلام وفاقا وان اردت بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز الكلام بهذا
القيد عن الالهى لا شترأ كهما في ذلك (قال قائل 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 لا يجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب
اننا لانسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدلائل من مبادئه على ما قررنا
ويبحث المعدوم والحال من لواحق مشكلة الوجود توضيحا للمقصود ونقيما له بالتعرض
لما قيله لا يقال بحث اعاد المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهوى وامثال ذلك من المسائل
قطعا لانقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهوى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يريد ما ذكرتم

٢ قد يبحث مع نفي الوجود الذهني
عن احوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر
والدليل وما لا وجود له كالمعدوم
والحال قلنا مبادى وواحق ولو سلم
فنفى الذهني رأى البعض من

لواريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وإس كذلك بل الموجود على الإطلاق ذهنا كان أو خارجيا واجبا أو ممكنا جوهر أو عرضا إلى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وإن لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني يكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول إلى المعلوم (قال وقيل ٣) أقول ذهب القاضي الأرموي من المتأخرين إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى لأنه بحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كالبحت عن النبوات وما يتبعها أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف لأنه زاد فحمل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى لما أنه يبحث عن أوصاف ذنبة لذات الله تعالى من حيث هي وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث أنها محتاجة إلى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع و احوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانون الاسلام وينبغي أن يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته و احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والأفلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بأن المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحت عن نفس الصفات والمرضوع هو الذات من حيث هي والبحث عنها في العلم وهذا يشعر بأن المحمول في قولنا الواجب إيس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده أومع ذات الممكنات من حيث الاستناد إليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لأن كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها إلى الواجب قلنا يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا إلى تكميل الصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الواحق والغروع والمقابلات وما شبه ذلك كبحث الممدوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام أو على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا إلى تزييفه كبحث دلة اليقين والأثار العلوية والجواهر المجردة أو على سبيل المبدئية بأن يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بأن لا يتوقف بيسانه على ما إيس بين كاشترك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وما كان الخلاء وتناهي الابداد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصده تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ يفتقر إلى البيان ويثبت بالبرهان لأن مبادئ العلم انما تدبى في علم اعلى منه وإيس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة إليه ومتوقف بالآخرة عليه فإديه لا تكون الايدة بنفسه س قلنا ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعى لا يجب أن يكون علما اعلى ولا أن يكون علما شرعيا لا يطابق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تدبى في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتدبى في علم اعلى بجلالة محله عن اذ يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى أو في علم ادنى اندوشانه عن ان يبين في ذلك العلم كاستماع الجزء الذى لا يتجزأ فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادئ الإلهى

٣ موضوعه ذات الله تعالى وحده
أومع ذات الممكنات من حيث استنادها
إليه لما أنه يبحث عن ذلك وإلهذا
يعرف بالعلم الباسط عن احوال
الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة
أو عن احوال الواجب و احوال
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
أو الحكاية للتزييف أو المتدنية
من التحقيق والافهم من فضول
الكلام فان قيل مبادئه يجب
أن تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه
علم شرعى قلنا قد تدبى مبادئ العلم
فيه أو في علم ادنى لاعلى وجه الدور
ومبادئ الشرعى في غير الشرعى
كالاصول في العربية

لأبواب الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقد مات لا تتوقف صحتها عليها لا يلزم الدور
وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة تتوقف
عليه فلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار مسئلة باعتبار كثر مسائل الهندسة وتكون الامر
لوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا
ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه
من مسائلها فانحن فيه اعنى البحث عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستناد لا يكون من هذا
القبيل فتعين البيان في علم ادنى اواعلى فثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخافة للقواعد
الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كاللهى الساحت 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 اسنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات التى يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيضائها عن تأثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض ٢)
اقول لما كان من المباحث الحكمية ما لا يتقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم
الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقايق وافادة لما عسى ان يستعان به
في التفحص عن المضائق والافلازاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث 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 ينتهى
الى ما موضوعه بين الشبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ
على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب
ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب
الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث
آخر والقول بان اثباته اعلمها من مسائل اللهى دون الكلام ظاهر الفساد والالكان هو احد العلوم
الاسلامية بل رئيسها ورأسها وبني القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا
اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لاسر مابين وكان هذا مراد من قال موضوع
العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التى هى غير الوجود والادھذه النفرقة
بما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا ليصح على رأى من يجعل الوجود
نفس المساهية وهو ظاهري ولا على رأى من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الدائق يكون مختصا
قننا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية مجموعها الوجود
في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثانى لاعلم شرعى
فوقه بين فيه موضوعه فلا بد من بيان فيه وفيه نظرا ما اولا فلانه ليس من شرط عرض
الذاتى ان لا يكون معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لاسر خارج غير مساو
للائفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة
والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة
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 تقديره لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا

ان ثبات الصانع من اعلى مطالب
الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل
فيما فوقه حتى ينتهى الى ما موضوعه
بين الوجود كالموجود من حيث هو
متن

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه و ما لا يبين ايس برض ذاتي و اما رابعاً
فلانه لا يبق قولهم لكل علم موضوع ومباد ومساؤل على عمومته لان معناه التصديق بانية الموضوع
وهلية البسطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل و اما خامساً فلان تصاعد العلوم
انما هو بتصاعد الموضوعات فلامعنى الكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي
ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او العلوم والا فاللهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او بادي لا يلزم ان يكون علماً شرعياً
بل يكفي كونه تعينياً وعلى وفق اشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان لوجود المخصص لموضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصوداً على بيان هليته المركبة
بل يكون مسلماً في نظرها كونه يدياً او مبدئياً في صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان بيانه هناك
لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام
الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائداً الى الهلية المركبة للاعم مثاليين في
الالهى ان بعض الموجود جسم فبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فبين
وجود الكرة وعلى هذا القياس ور بما يشبه الغطن من هذا الكلام لتكدة قاذحة في بعض ما سبق
(قال الفصل الثاني في العلم) ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول
انه معلوم بمنع اكتسابه اما المعلومية فيحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون
بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولاً والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم
بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلب الثاني ان العلم كل واحد بوجوده بديهي
اي حاصل من غير نظرو وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتزكبه منه ومن الخصوصية
و السابق على ابد بديهي بل اولى بالبداهة فطابق العلم بديهي وهو المطلب واجب
عن الوجهين بان مباهما 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 العلم ليلزم الدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المفيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلى
في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبرة المواقف ان الذي نحاول ان نعلمه بغير
العلم تصور حقيقة العلم وقد نساح حيث حاول العلم بتصوير الحقيقة والا حسن ما في شرح المختصر
ان الذي يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تساح فيه ايضا حيث قال ان توقف
تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف
الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي اكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلاً عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفساً ولا يعلم
حقيقتها فار قبل لانه لا حصول النفس الى المبنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله
في النفس علم به وتصوره فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهي كان تصور العلم به بديهي ويلزم منه
ان يكون تصور مطلق العلم بديهي وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور
العلم متوقفاً على حصول مطلق العلم كان متوقفاً على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني
النفسية في النفس قد يكون باعياها وهو المراد بالوجود والتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها
وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود غير المتأصل بمنزلة انظر للشجر وذلك تصور لها لا تصاف
بها الا يرى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان
بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به بحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون

٩ وفيه مباحث للمبحث الاول قبل
تصوره ضروري لانه حاصل بغيره
انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
ولان علم كل احد بوجوده بديهي
وهو مسبوق لمطلق العلم فهو اول
بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم
وحصوله فتصور العلم بتصوير غيره
وتصور الغير بحصوله فلا دور
والبد بديهي حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلاً
عن بداهته فان قيل الحصول
في النفس هو العلم قلنا لا مطلقاً
بل بوجوده غير متأصل ومصدقه
الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف
بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان
ولا يتصف به فان قيل حصول العلم
بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به
ويفضي الى العلم بالبعد قبل العلم
بالمطلق وايضا علم بانه عالم بوجوده
بديهي لا يقتصر الى نظراً صلاً وفيه
المطلوب قلنا اوسم فاللازم التصور
بوجه ما متى

تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم باحدى في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا 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 بلغير 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 علمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا وما كان مظنه ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفه على نظرا اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لافي الحكم ولا في طرفه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطاً وذلك لحصوله لمن لا يتأني منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم 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 بانه عالم به قبل الاكتساب (قال ثم كثر تعريفات العلم مدخوله ٧) فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم كثر تعريفات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد الشيء على ماهو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لحفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفي ربما يسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للمجنس 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 ينسب به وهي الاعتقادات والاختفاء في غيره عن الشك وانظرن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الاعتقاد المقلد وتميز عنه بان الاعتقاد قد يبق مع تفسير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبق عند اعتقاد انفاء المتعلق لانه كشف وانحلال 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 البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اى حقايقها وماهايتها على ماهى علمها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يغيب امتيازه وتفهم حقيقته وان ذلك ليس بعبء وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقاداتنا 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 لشدة وضوحه لاختلافه (قال ولا نزاع في اشتراك لفظه ٩) لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسبب في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما ورد عليه وبمضهم نظرا الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فمد الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

٧ قبل الخفائه والمحققون لوضوحه من

٩ فقد يقال لمطلق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولا حد اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجزم المطابق الموجب ولما يشمل التصور والتصديق البعيني فيفسر بصفة تجلي بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير البعيني او بصفة توجب تميزا بين المعاني لا يمتثل التقبض والعدايات انما تحتمل التقبض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم اليه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاده من المقلد

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث اواراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خير بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب وانتقائهم وسيجيء بيان ذلك ومنها ما يشبه تصور
المطابق والتصديق البقنى على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان (١) صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف به ما يذكر ويكشف البه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعلم 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 عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال للعقدة
(٢) صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمن قامت به
تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الخواص
لان تمييزه في الاعيان ومن جملة علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا رسمت في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
فداخل لانه لا يفيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم
من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكره
في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اى جريانه في جميع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النجاة 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 يحسب بالاحتمال النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان
اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم 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 ذهبنا بان يخاق 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
ذهبا على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد
بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم ايا لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم
النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا سند جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب
هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً
مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحكم اياه
حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما وما لا كما في اعتقاد المقلد لعدم اسناد
الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

١ العلم ان كان حكما اى ادعانا وقولا
لنسبته فتصديق والا فتصور
واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد لاضافة

متن

جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل
التبعض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات
(قال المبحث الثاني ٩) اقوا قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واسمعه بهضهم
لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكرنا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
التصديق بالتصديق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدوا الى التقسيم الى التصور
الساذج اى المشروط بعدم الحكم الى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود
لاية في التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم
وفي التصديق ليس بناسم لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعنى الذى لم يعتبر
فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبى بان هذا هو المراد
بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
اولا وهو التصور وعنه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح
كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك
المقارن للحكم والادراك الذى يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون
التصور جزأ منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم نارة من قبيل
الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور
على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقة انه لا يتعلق 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 فقد علمت النسبة نوعا آخر من
العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا
وقوعها ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن 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 يؤف منه
كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء فانفسها
انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلى وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما نوهم اذ لا يلزم
من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع (قوله والضرورة قاضية) يعنى
ان كلاما من التصور والتصديق ينقسم الى النظرى والضرورى لانا نجد في انفسنا احتياج
بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم
واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع التقيضين والمراد
الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضروريا وان كان
طرفا بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضرورى ما لا يشوق بعد تصور
الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضرورى بالوجدان والبعض نظرى
بالضرورة بما يوهى ان الثانى ليس بالوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر الفاضل ابو بكر
العلم الضرورى بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجحد 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 لطريقتان شئ من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا
لا تنفك شرط من شرائطه مثل التوجه وتصورا لطرفين واستعداد ادانفس والاحساس

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

والبحرية ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتضي على الانفكاك في ذلك من الصور ليس بقدره المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارة مشعرة بالقدره يعني يفهم من قولنا لا يوجد فلان سبيلا الى كذا ولا يوجد انه يقتدر عليه ولا يقتدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والتلك كحركة المرتعش ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وصرح في عبارة القاضي بفتح العلم بمثل تعاميل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارة في العلم بالحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعنى في الضروري في القدرة دائما وفي النظرى انما تقتضي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكسب وعلى الانفكاك بان لا يكسب فان قيل سلبنا ان مراد القاضي في الاقتران على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور يتنافى للزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت وامتناع الانفكاك بالقدرة هي ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظرى بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجب له ما يوجب له من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالمعنى بما يحدث حينئذ من اللذة والام والوقار ما يفيد النظر الصحيح و اراد الاستعقاب العادى لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويراد في النظرى فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير وما فيمن يجوز اكتساب 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 بمباشرة الاسباب اختصارا كحرف العقل والحس والضروري للمقابلته ويخص الكسبي انظرى باسم الاستدلال (قال واختصار الامام ٢) اقول اختار الامام ارازي ان كل ما يحصل من انصورات فهو ضروري لان الاكتساب متمتع من جهة المكسب اعني المط والكسب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المط اما 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 فينوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما ان 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 الثاني بان ما يتعلق بما تصديق كالفرضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يتمتع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يتمتع طاب 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 ولا يتم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يتمتع اوام يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتباراته بحيث يخرج عنه كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذ علمنا ان لنا شبهة بالحيرة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعارضه المبترعة عن جميع مآداه على ما هو المستفاد من الحد او الزعم فالمجهول المط لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وقا في كذا في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيقا وهو الا هم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطالب تصوره

٢ ان ما يحصل من انصورات ضروري لامتناع الاكتساب اما من جهة لمطلوب فلانه امام معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول انصوراته وورد ان العلم ببعض جهات المجهول كاف في التوجه اليه واما من جهة الكسب فلانه اما جمع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوره وتصوره مآداه تفصيلا وورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب تصور مجموعها و ار الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلق التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود واشد اتصال الاعتبارين قديتوهم اتحادها وانما المجموع الاجزاء والمآداه لا تصوراتها وتصورات المآداه وايضا تعريف الجزء للمآداه انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها لو لم يكن مجرد تمثيلها بمآداه تعريفها لها وكان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكون تصوره بوجهه وتصوره مآداه اجالا

حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض الغوايض له كان ذلك بالدليل لا التعريف
ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجزئ لا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا
من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم
اجل لا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه
والآخر ايسر بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكره في نقد
تنزيل الادكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها واما
الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلي واسبق
معرفة من نفسه بل يكون اما جيع اجزاؤها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا
عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد به بالذكر اراد بالداخل والخارج
المحص من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزاؤها اذ لو كانت الاجزاء بانسرها
معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفة اى سبب المعرفة الماهية وموصلا الى تصور هافا لجزء
المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا
عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود
المحذور او انما يعرف بالخارج وهو ايضا بط لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه
بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جيع ما عداها وهذا تصديق يترقف على تصور الماهية وهو
دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف
هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطال والخارج وسبب طله
لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكأله على حذف الباء اى عرف بالخارج
او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه
ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على
ان معرف الماهية معرف اشكل جزء منها رانظوه المنع عاياه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالب العالمة ثم لا يخفى ان القدر في بعض قدماء هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم
لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات
الثلاث اما عن الاول فبان جيع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف
بها لولم تغايرها بالاعتبار ونحقيقه ان الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بان نلاحظ واحدا
واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اى حذا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ
المجموع من حيث لمجموع فيكون مكنسبا اى محدودا وهذا معنى قولهم في المحذور اجمال وفي الحد
تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا
من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام
الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز
ان تكون الاجزاء معلومة منشورة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها بمجموعة مترتبة بحيث
تفضى الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى ذا
فقدس وقال في المواقف قدما في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لان ثمة حصول مجموع بموجب
حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
لامر ايترب عليه المركب وظاهره غير قاذح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا بوجوب
 حصول امر آخر هو تصور المجموع معنى تصور الماهية فان اراد في ذلك فباطل لا يشهد له
 ضرورة ولا برهان بل يكذب الوجدان ولا عبرة بالتقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات
 العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شتبا فشتبا واما يزد في حل الاشكال
 على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها مقدم ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك
 فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا
 محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شتبا
 من اجزائها لجواز ان تكون الاجزاء معلومة وتتغير الى حضورها مجموعة مترتبة متميزة عما عداها
 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 لابد من ملاحظتها مجتمعة
 مفيدة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرفة تصور الماهية بوجه يتميز عما عداها
 من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرفة نفس المعرفة بالذات
 ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها وغيرها ويصح التعريف
 بالخارج على ما سيجي وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها
 علما بهما وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شتبا من اجزائه
 وان حلة حصول الشيء لو لم تكن حلة اشياء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول
 الكل بدونه فلم يكن حلة وتعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها حلة لحصول المركب ولست حلة لحصول
 شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه
 بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهن وانما يتقدم
 العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور شيء بوجه ما وتصور ما عداه اجالا كما في اختصاص
 الجسم بهذا الخبز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيزين بمختبرين والى هذا
 التسليم ننظر من قال الوصف الصالح تعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الشئ ولافراد
 بين الاتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون
 ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها
 بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس
 المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتفصل معرفتها بها
 كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي
 اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء
 ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلية فيه فتركيب الشيء
 منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء
 فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء اومع الاجزاء فلا يكون جميعا
 واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء 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 الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التخليف
 والاجتماع وبالركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكاشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء
 ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي لكن لا ينبغي ان هذا
 راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بخصوصها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رددت هذا المحقق بأنه كما يتعرف الحد التام الاجزاء
 المادة اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لا ان التعريف بالجنس والفصل
 لا على الترتيب لا يكون جديا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
 المركب لانها علل وهو معلول لهما ومن المعلوم بان هذه ان يحصل الاثنين بتحصيل واحد
 وتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا الاثنين بنفسه بل يكون محصلا له
 بجميع اجزائه المادية والصورية (قال المبحث الثالث) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتمي
 الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادئ الكلام لم يعلم ان ما يجعل منه
 مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هاهنا هو منها وما يشغلوا بضبط التصورات الضرورية
 وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في سنت
 البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون
 تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا
 فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا حاجة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
 ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
 والثاني لا يتخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
 بسهولة فهي الحدسيات والافلاست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان
 حصوله بالاخبار فالتواترات والافالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي 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 كما في قوائم الاشياء
 المتساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كافي الصبيان والبله او لتدنس الفطرة بآفات
 المضادة كافي الجهال اولان الله لا يتخلفه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي
 قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
 والنار حارة والباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم باننا نخاف وغضبا ومنها ما يجده بنفوسنا
 بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جريئة لانه لا يفيد الا ان هذه
 النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فتحكم عقلي حصوله من الاحساس بمجربيات ذلك
 الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يبرز عنه
 عند تصور الطرفين وهو المعنى بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها
 كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بنساو بين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام
 تكرار المشاهدة اليه والقياس الخفي للنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
 لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلمة علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك
 كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفرء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
 كثرة شهادة المخبرين بامر يمكن مستند الى المشاهدة كثرة يتنوع تواطؤهم على الكذب فينضم
 الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به
 هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحس قوي من النفس يزول معه الشك
 ويحصل اليقين بمشاهدة الفرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لمازى من اختلاف
 تشكيلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانب الذي يلي الشمس
 وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحس العقل بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
 كالمجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السبب في غير

العلوم الضرورية تهصر في سنت
 بديهيات 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 تدرب عن الذهن وتسمى
 قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها
 بواسطة تكرار المشاهدة ومتواترات
 يحكم بها بمجرد خبر جاعة يتمنع
 تواطؤهم على الكذب وحدسيات
 يحكم بها بواسطة حدس النفس
 وستعرفه مني

ما شمولها لكل اولان ضرورية
ما سواهما بل يقينية المجربات
والحدسيات لا تخلو عن نظر
الا ان المحققين منهم لم يجهلوه
من النظريات بل بواسطة النزاع
لهظي فان قيل كيف يتنازع في المتواتر
وهو نوع من الحسي قلنا الكلام
في مضمون الاخبار المسموعة كوجود
مكة مثلا فنقول الرواة انه عليه الصلاة
والسلام قال لبنة على المدعي
مسموع والعلم بان هذا حديث النبي
صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر
ضرورية او غير ضرورة وبان البينة
انما تكون على المدعي حاصل بخبر
الصديق استدلالا من

٣ فذهب من قدح في الحسيات بان
الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه
لا يثاني الجزم المطابق فيه لا غلط فيه
من

معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر
والا كان من المعلوم الكسبية وسنذكر في المحصل ان الصبرويات هي الوجدانيات وانها قليلة البقع
في البديهيات (الشاهدات ٢) ذكر في المحصل ان الصبرويات هي الوجدانيات وانها قليلة البقع
في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبين صاحب المواقف الا انه ذكر
في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والرهيمات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لمساكن لا يتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظر الى اسناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع انكر
وكذا الحدسيات وبانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في المختص لا شتمال كل منهما على ملاحظة قياس خفي وكذا
القضايا التي قياساتها معها وزاع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينية 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 اعدم
افتقارها الى الاكساب الفكري وبهذا يشرك كلام الامام حجة لاسلام حيث قال العلم
الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضضة اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وابس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس
بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم
لا يجزمهم على الكذب جامع الشائبة انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر
الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع افضى
مبنى على تفسير الضروري انه ان لا يفتقر الى واسطة اصلا والذي نجد انفسنا مضطربين
اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بل لا نزاع
كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع وتواتر كوجود مكة مثلا وهو
معقول البتة بتكرار السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم
بمضمون ذلك الخبر اكسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت الخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم
بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي 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 المجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فنهنا ان الخبر بكونه
كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المتكردن ٣) قد ثبت
اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادئ اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك
جاعة فذهب من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الاول في البديهيات ومنهم من عكس
ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطرب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب
القول بعدم كون الحسيات من اليقينية الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية
منسوبة اليها والمبادئ اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادئ المجربات
والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل
اعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

العقل بالاحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي متى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اى احكامها تكون غيبية وابها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيكا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم الحس لانه ليس من شبه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالناقضة في ان الحكم هو الحس والعقل 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 مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبتها الى الاحكام لتصر بمحتمل بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد من حاكم اخرفوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلاً بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما ورده الامام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن لم يثق او يعتد بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضاييق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب ونقطة الخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاءها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثير ما يكون حكمه فيها غلطاً بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فاما زى الصغير كبيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركاً الى غير ذلك كما زى العنبه في الماء كالا جاصة والجرة من بعيد كالكرز والقمر في الماء قرين والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحي الى محيطها عند ادارتها لونا واحداً متمزجاً من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركاً وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضبئة والنار حارة اذا العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظروا ان كان ذلك بمعونة امور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل بالاحكام المحسوسات لمجرد الحس لان 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 معظوف على ان لا يوثق لا يجوز ومعطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى (قال ومنهم من قدح في البداهيات) قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبداهيات بعد الاحساس بالجزئيات والانبه لما يبينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازماً له نظراً الى ذاته ووجه القدح ان اجلي التصديقات البداهية واعلاها قولنا النني والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلي فخلى واما كونه اعلى اى اسبق فلتوقف الشكل عليه واسنادها اليه مثلاً يلاحظ في قولنا الشكل اعظم من الجزء انه اولم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كائناً وبس بكائناً وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيه المكان الواحد اثنين فيكون احدهما كائناً وليس بكائناً وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون والاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها الشيء ا
ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتحقق
معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتها
وفيها افكار دقيقة والجواب انه
لا يورث شكاً فان شئنا اعرضنا
وان شئنا تبيننا من

التي تورد على الأجرى وهذه الأمور الثلاثة إنما تدل على أن ما تدل عليه من حيث الإنظار وحصلت
المطالب ويتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية كونهما أولى الأوائل لزم الدور وكون الشيء
نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وإن بقي شيء منها في خبر ادبها لم يحصل الجرم
بالقضية وهو المرام والجواب أن بديهية العقل جازمة بهما وبخبرتها من غير نظر واستدلال
في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجرم ولا يمكن
دفع النسبة إلى من لا يعترف بالبداهات فإن شئنا عرضنا عنه وإن شئنا بذهناه عسى أن يعترف
أو يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحث في الشبه إن هذا التصديق يتوقف على تصور
الوجود والعدم ونميرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق مناقض ثم
لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما
من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسما له لكونه رفعه وسلبا والجواب أنه لا استحالة
في كون المعنى لا ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه
قسما من اعدم من حيث كونه عدما مضافا وقسما له من حيث المفهوم وسبجي لهذا زيادة
تحقيق في بحث العدم ومنها أن الوجود إن أخذ في هذه المفصلة محمولا بمعنى أن الجسم إما كائن
أوليس بكائن فاما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الإيجابي لغوا مع أنه مفيد
قطعا وكون الجزء السلبي مناقض لانطلاق السلب يناقض دوام الإيجاب واما أن يكون غيرهما فيلزم
في الإيجاب قيام الوجود بما ليس بموجود إن أخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجودات
إن أخذ موجودا وسبجي بانه وجوبه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين
ويلزم في السلب تعقل انفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم
عند ثبوتهما والجواب أنه لا امتناع في كون الشبهين متغايرين باعتبار متحدثين باعتبار على ما تقرر من أن
بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى إن ما يقال له الجسم
هو بهينه يقال له الوجود وكذا لا امتناع في كون انفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في
قيامه بما لم يكن موجودا على ما سبجي أن شاء الله تعالى هذا كله إذا أخذ الوجود محمولا واما إذا أخذ
رابطة به يقال الجسم أما أن يكون اسود أو لا يكون اسود فيلزم في الجزء الإيجابي اتحاد الاثنين وقد
سبق يجوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا كان للموضوع وصوفية وهي وجودية لأن نقيضها
اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيسلسل الموصوفيات ولا تندفع بكونها
من الاعتبار العقلية لأن الموصوفية نسبة فتقوم بالمتنسين بالاعقل ولأن حكم العقل إن لم يطابق
الخارج كان جهلا فإذا بطل الإيجاب تعين أن يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وأنتم لا تقولون
بذلك بل تجوزون صدق الإيجاب في الجملة والجواب ما سبجي من أن صورة السلب كاللاموصوفية
لا يلزم أن تكون عدمية ولو سلم فتنبض العدمي لا يلزم أن يكون وجوديا وإن الأحكام الذهنية لا يكون
صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا تاتي انتسابها
إلى الأمور الخارجية لأن معناه أن تلك الأمور بحيث ذاعقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب
والاضافة ومنها أنا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسبجي بجوابه على أنها لا تعقل
بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من أن الفاضلين بها بلغوا في أكثره حدا يقوم الحجة
بقولهم معناه أنه قد يكون حجة وذلك عند الأخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا أقل
(قال ومنهم من قد ج قبهما ٩) أي في الحسابات والبداهيات جعبا وهم السوفسطائية
قال في تلخيص المحصل أن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب
ويتشعبون إلى ثلاث طوائف الأولى الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون وهم

٩ جعبا وامنهم اللادرية القائلون
بأنى شاك وشاك في أنى شاك وهم جرا
وتسكوا بشبهه الغريقين ليورث
شكا والحق يمد بهم ولو بالنار ليعترفوا
فتدني ملهم اوليحقروا فتدني ملهم

جرا والعنادية وهم الذين يقولون مانن قضية بديهة اولظربة الاولها عارضة ومقاومة مثلها
 في القول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى
 خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حق بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شي يحق
 والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفاسطو ومعناه علم الغلط والحكمة الممهدة لان سوفاس
 اسم لعلم واسطو للغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم يتحلون هذا المذهب بل كل غلط
 سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام الغنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا
 بحقيقة اثبات اوني سما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصرروا على التزدد
 والشك في كل ما بلغت اليه حتى في قولهم شاكن وتسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل
 لما من شبه الغريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وقرضهم من
 هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات اخر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من العنادية
 والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والناظرة معهم لانهما لا فائدة المجهول بالمعلوم
 وهم لا يعترفون بمعلوم اصل بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسابات والبداهيات
 وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل اغرضهم من كون الحسابات
 والبداهيات غير حاسلة بالضرورة بل مقترة الى الاكتساب اذ عندنا لا تصور كون الضروري
 مجهولا يستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فانما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسابات
 وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء للمتهم واما ان يصروا
 على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثائرة فتهم وانطفاء لنائرة شعلتهم (قال الفصل الثالث
 في النظر ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقة لاخفاء في ان كل مطلوب لا يحصل
 من اي مبدء يتفق بل لابد من مبادئ مناسبة له والمبادئ لا توصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة
 مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به
 من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر
 بمبادئ من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة مقبرة ثم يتحرك فيها
 لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه اولى التصديقي به
 يقينا او غير يقين فهنا حركتان يحصل باوليهما المادة والثانية الصورة والمبادئ من حيث
 الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدء 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 يمتنع من الغفلة والصور المضادة والمناسبة وملاحظة المعقولات لبؤخذ
 البعض ويحذف البعض وترتيب للأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير
 النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتياز 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 والجمل المركب ايضا ويدخل
 فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك
 وفيه شأبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتل على التأليف
 والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد
 زرع خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب
 التصورات وكثيرا ما يجمله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث البحث الاول اذا
 حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس
 تتحرك منه في معقولاتها طلبا لمبادئه
 وتعيينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتأديا
 الى المطالب فههنا حركتان
 وملاحظات وترتيب وازالة للموانع
 وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة
 وحقيقة النظر مجموع الحركتين
 لكن قد يكتفي ببعض الاجزاء والوازم
 فتفسر بالحركة الاولى او الثانية
 او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول
 او ملاحظة المعقول لتحصيل
 المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات
 او تحديق العقل نحو المعقولات
 او الفكر الذي يطلب به علم او ظن
 ويراد بفكر حركة النفس في المعاني
 فخرج ما يكون لطلب علم او ظن
 ككثر حديث النفس ويدخل ما يكون
 لطلب تصور وتصديق جازم او راجح
 من غير ملاحظة المطابقة وعدمها

ومظنونة لا تؤدي الى مجهول اراد بالعلم المصور والتصديق الجواب ثم المطابق الثابت على ما هو
 معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فينبول الظن احصرف والجهل المركب والاعتقاد
 على ما صرح به في شرح الاشارات وحيث لا يرد ما ذكر في الموقف من ان هذا لبس تفسيراً
 للنظر الصحيح والازم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة
 الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر
 وقد ماته قد لا تكون معارضة ولا مظنونة بل بمجهولة جهلا مركبا ولا يتناولها التفسير فلا يكون
 جامعاً وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل
 واحداً كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علماً كان او ظناً او جهلاً مركباً فلا يقتصر الى شيء
 من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة شبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
 ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حركته من جانب الى جانب الى ان يقع
 في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء
 ويحرك حركته عقلة من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
 فن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاصه عن الصور والاشغال العائقة
 عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطاوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلباً
 لما يمد له لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية
 الظهور حتى ان شياً من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
 يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخييل
 على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلهما مقدم
 البطن الاوسط في الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
 في المحسوسات فقد يسمى تخيلاً لانه يقع في المراقف ان المراد به الحركات التخيلية لبس كما ينبغي
 والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وكله احتراز
 بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
 امام الحرمين ان الفكر قد يكون اطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كما ذكر حديث النفس
 فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه لم يجهله جزأ
 من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحاً من جهة ان الفكر
 في الاصطلاح المشهور كالمترادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
 بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلاً واما يهدف في التمرينات ان يقال الانسان البشري الذي
 هو حيوان ناطق مثلاً على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيراً للنظر والفكر
 الابتكاف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوباً
 في فروع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يلزم طلب الاخص اعني غير المطابق
 يلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعتراض بانه لا يتناول ما يطلب به
 اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة لا ينظر
 ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
 وظاهر ان شيئاً من الثمانية ليس كذلك وهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج
 ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
 ان يذكر الجمع بطريق التقسيم فخصه بالخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف
 ونعم كما اوليان اقسام المحدود لا لا بهام والتريد ليس في التمهيد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بقوله

الظن لان الرجحان اخوذ في حقيقته اذ هي الاعتقاد لراجع وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعنا على التعبير عنه بـ رجحان الظن اللهم الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعبر في الظن وابست من اضفة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من التثنية خاصة شاملة اذ ايس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الجبئية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله المبحث الثاني النظرية) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المغضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا الى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد بضافان الى النظر لهذه الملازمة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب لان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الجبئية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة وانفقوا على انه ان صحت المسادة والصورة فالنظر الصحيح يؤدي الى المطلوب والافساد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف 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 القرينين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطابوب صادقة قطعاً وظناً وفرضاً بحسب المطلب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاتم فيقيد بالفصل والخاصة بحيث تحصل صورة وجدانية موازية او ميمرة لصورة المطارب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتمدة في لانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتحصيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاقد باعتبار المادة والصورة تجوزاً فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوساطة اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص الجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتداء انقسام النظر الى الصحيح والفاقد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه ٤) قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره البسمية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الآلهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المسائل الآلهية انما الغاية المقصود فيها الاخذ بالاولى والاخلى وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المقيد للعلم مطلقا وفي الآلهيات موجود في الجملة ولما قصد الامدى اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنها في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة للكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ لنظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يفتقر شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل لا ظن ايضا وجعل كلام الامور المذكورة ضد الادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظن اطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط وليناول النظر المط به التصور وهذا مظاهر كلام

٦ ان صحت مادته وصورةه فصح
والافساد من

٤ يفيد العلم متن

٧ عادة مع الكسب او بدونه اولزوما
عقليا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدا
عند المعزلة ووجوباً لتام الاعداد
وكال الفيض عند الحكماء ممن

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قواهم
العلم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يتم التصور والتصديق
تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقبيه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي
بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اى تكرر ذلك دائماً 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 واثار المختار لا يكون واجبا ثم انا نلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله
بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدتين وملاحظة
وجود النتيجة فيها بالقدرة ومنهم من جعله كدنيا قدورا وعند المعزلة بطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اى تفسير فسر فعل للنظر
يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفسه انما يثير ليرد الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفسيرات ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تفقوا
على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلا لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا اشتراكهما في الطريقة
واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقي
بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم
انما قالوا بالحكم اعنى عدم التوليد في الاصل اعنى في التذكر لانه لا توجد في الفرع اعنى ابتداء
النظر وهى كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم 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 تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اى لان ان التذكر لا يولد
العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سائحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
فعل الله تعالى قلوبنا بتوليد العلم عنه اى ان كان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
وفي نهاية القول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر
واحد لانه قال انتذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التى سبقت والاخر العلم
بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما
مولدا للعلم بالنتيجة وهو محتمل ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون
بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق
الوجوب لتام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعدل للذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب
الصورة الذى هو عندهم العقل الفعال المناقش بصور الكائنات المفيض على انفسنا بقدر
الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين فى لسان الشرع عبارة عن
عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر
اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذى لا بد منه لكن لا بطريق التوليد
على ما هو رأى المعزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابى بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب انما لا يحتمل الاستلزام
على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب
انما اصحابنا الاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير
وكل متغير يمكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يمنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع

ضروري وكذا في جميع اللوازم مع المزاومات وعلى بطلان التوايد بان العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدور الله تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض الواقف بأنه لما كان فعل القادر ممتنع
ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء ففعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عتبه لا يقال المراد
الوجوب بالاختيار على ما سيجي لاننا نقول فح يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار
ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعالم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه
عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جاز الفعل والترك بان لا يتخلفه ولا ملزومه لابان يخاف
الملزوم ولا يتخلفه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لو وجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع
هو ايضا مقدور وهذا كالتوايدات عند من يقول من المعتزلة بكونها ساقطة بقدرة العبد وانما المنافي
له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة
اللزوم 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 يمنع الاشكال كتنصور الاب
لتصور الابن وعادى عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاخرق بالنار والى
المذاهب الثلاثة لا يصح بنا اشار في المتن بقوله عادة مع اكتساب او بدونه اولزوما عقليا
(قال فان قبل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم امان يكون ضروريا ونظريا وكلاهما
باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولما كان
مثل قوائنا الواحد نصف الاثنين في الموضوع من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشباه
وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف 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 وتنقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى
قولهم اثبات النظر بالنظر تنافض فان قبل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بهما يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالمرقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية
يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور فتصور وان لم يعلم الاختصاص والازوم فانما
مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزما للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم
بالازوم وتحقيق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللازم متحقق بين التصورين
حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب
انما مختارانه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها
جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعسر في تجريد ها عن الواحق المانعة عن ظهور
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او مختارانه 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 بخصوص او العلوم المرتبة نظرا ذلامعنى له
سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام
وان شئنا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة
ابست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر بخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان
ضروريا لم يختلف فيه العقلاء
ولما كان مثل الحكم بان الواحد
نصف الاثنين من الجلاء وان كان
نظريا كان موقوفا على ما يتوقف
عليه وهو دور ومعلوما قبل ان يعلم
وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات
لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات
او نظري ويكتسب بنظر آخر
ضروري المقدمات من غير تناقض
كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث انه نظري وقد افاد العلم بحادث
العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم
ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصية بل
لصحة وكونه على شرائطه فكل نظر
كذلك يفيد العلم بالموقف المجهول
هو المهمة المتصلة او الكلية التي
عنوانها مفهوم النظر والموقوف
عليه المعلوم هو الشخصية التي
موضوعها ذات النظر بخصوص
وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد
قد تختلف باختلاف التعبير عن
موضوعه كالحكم بحادث العالم
تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم
او المقارن للحادث او المتغير فان قبل
الاغناء في انه ضروري 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 قيد ليس بمجرد
ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة
جهة الانتاج وكيفية الاندراج
وحينئذ تساوى الاشكال من

نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا بعد 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 فتحالفه في الاحكام كهذا الذي اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
ذاته وسيلة وتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله
ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الممثلة او الموجبة الكلية التي عنوان
موضوعها مفهوم الظراعي قوائنا النظر يفيد العلم او كل نظر يتقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف
عليه المعلوم بديه 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 ايلزم
الدور والتناقض واصل الباب ان الحكم باشي على الشيء قد يختلف اوازمه من الاستغناء عن الدليل
او الافتقار اليه او الى التنبيه 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 مفيدا اصلا كقولنا
كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهما كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة
فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول
من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية 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 يناقض مجهوليته من جهة
كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيد العلم ضروري في الشكل الاول
نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلعا على ما ذهب اليه الامام الرازي او
نظري مطلعا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقيل
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 ولا شيء من القديم بتغير فان العلم الاول ضروري والثنائي
نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط
عند الحدين الآخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم 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 اندراجيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام
ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين
كما اذا رأى بقلعة منفتح البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بقلعة وكل بقلعة حاقرة ولا خفاء
في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال في الجلاء حتى ذهب
بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص
العبارة وتام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم يكون
التفطن الاندراج شرطاً للانتاج ضروري وحدثت البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال
ان ذلك انما يكون عند حضر احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم ان كان الشك
في النتيجة مكابرة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين
لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينقل الكلام الى كيفية التامها مع الاوليين ويفضي
الى اعتبارها لانها بقلعة لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين

الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقيدة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فلا بد من بلان
ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندرج شرط العلم بهما لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل
لا نزاع في انه لا يكتفي بحضور 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 للزوم بالخلاف والعكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث
البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فلما امتزاج في هذا المقام
قلنا 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
ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ماهو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض
المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء لانه 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 يعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفي
او اخفي وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلولم يكن
للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجيب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد المزوم ولواخذ
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتجنا منه من شكل آخر لا يتصور التغير احدي
المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذا صدق العكس كليا وحديث تعدد المادة ولا يتنع ان يكون للزوم للبعض اوضح
وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع
بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انعكاسه
عن المزوم فلولم يكن التفتن لكيفية الاندراج شرط متفاوت الحصول بان يحصل
في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفي لزوم استواء جميع الضروب
المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انعكاس اللازم عن المزوم المستجمع
بشرائط المزوم لاننا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية
في لزوم النتائج ايها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك
وشروطه متفاوتة الحصول كالاتفات والاكتساب بخفي او اخفي وان لم يكن التفتن
لكيفية الاندراج من جعلتها (قال اخبر الخلف بوجوه ٢) وانما لم يورد الشبهة السابقة في ضمن
الوجوه لانها التي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا وفي الطبعيات
والآلهيات وفي الآلهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع
في افادته ليقين الكامل وينبغي ان لا تكون العدييات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلافاً لذلك ولم يظهر بعد هذا خلاف ذلك
لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول العلم بكون ما يحصل
عقيب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافاً وان كان نظريا
تسائل قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح يمنع وكذا توقف العلم
بانه علم على نظر آخر بل يحصل به
نفسه كالم بانه لامعارض الثاني افادته
العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا
ممنوع فان المراد به يستعقبه الثالث
لو افاده البتة لنقيج التكليف بالعلم
قلنا التكليف بتحصيله وهو مفقود
والرابع اقرب الاشياء الى الانسان
هو ذاته وقد كثرت فيها الخلاف كثرة
لا تضبط فكيف فيها وابعده وابعده
قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر
ولا نزاع فيه الخامس شرط التصديق
وهو التصور متف في الحقائق
الآلهية فلما ممنوع السادس اوضح
الاستدلال على الصانع بدليل
فوجبه اما ثبوت الصانع فلزوم
انتفاؤه على تقدير انتفاؤه واما العلم به
فلا يكون دليلا عند عدم النظر
فيه قلنا لانني بافا دته ودلائله
الاكونه بحيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم
من انتفاؤه انتفاؤه ولا من عدم
انظر فيه انتفاء الحثية واورد على
الكل ان العلم بان النظر لا يفيد العلم
ان كان نظريا استفيد منها فاقض
وان كان ضروريا بانه بها عليه
لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل
عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت
الفساد ثبت المطلوب والافت

نظرهم إلا الجهل وكثيرا ما ينكشف للنظر خلاف ما خصل من نظره ويظهر خطأه
ولذلك ينقل المذهب وان كان نظريا افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد
بالتفكير انه ضروري ولا تم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم
الحق في قطعنا ونختار انه نظري ولا تم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لاجل اوطن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر
الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون
مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
بل نظري فيفتقر الى نظر اخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالمعلم بانه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا تم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا تم توقفه
على نظر آخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث
قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف
المضاف اي عملية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالخاصل
بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى ان اضطر الى الجزم به للجزم بالمقدّمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل
النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالملبوس لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اي 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
بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعالم انتهائه والمشروط بعدم العلم ابتداءه الثالث لو افاد النظر
العلم بمعنى لزومه عقبة عقلا او عادة لقمح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي
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 الخواص فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالنظر
فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلاخفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدايته
ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام
النظر لا يتأتى في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد التقيض بخلاف القضية
البدئية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هو يته التي يشير اليها بقوله انا وقد
كثرت فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة
سارية فيه او جزء لا يتجزأ في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو بعد
كالسموات والعناصر ومجاثب المركبات وابعاد المجردات والاكهيات من مباحث الذات
والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه
والتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الاكهييات لكان
شرطه وهو التصور متحققا لكنه متف اما بالضرورة فقط واما بالاكسب فلان الحد متمتع لامتناع
التركيب والرسم لا يفيد تصورا للحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصورا للحقيقة وان لم يستلزمه
واو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الاكهييات
ولا يمكن اكسابه 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 انتفاء المقاد
بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

اضافي لايمضي الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متفق عند عدم النظر
واجيب بالانفي بكون الدليل مفيدا بشئ وموجباً له انه يوجد وبمحصله على ما هو شأن
العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ ومتى نظرفيه علم ذلك الشئ وحاصله ان وجوده
مستلزم اثبوتة والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم
النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظرفيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتاج
به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظر يا مستفاداً من
شئ من الاحتجاجات يلزم التساقيص اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضرورياً والوجود
المذكورة نتيجهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما
البارز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعتز بان الاحتجاج
لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاقد بالفاقد
فلنا ما ذكرتم من الوجوه ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم وهو الماط وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سالماً عن المعارض (قال واما النظر الفاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح
المقرون بشرائطه يستلزم العلم باختلافه في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزم لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصوراً على المادة يستلزمه
والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة
انه ليس من الضروب التي 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 كاذباً 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 والفاقد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فرا دال الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومردنا في الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض
المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلاً يريدون للزوم اذى مناطه صفة في الشبهة بمعنى ان شبهة
المنظور فيها ليس لها لذتها صفة ولا توجه بكونها مناطاً لللازمة بينها وبين المطلوب والامتناع
الدلالة بظهور الغلط وكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بالان لا يستلزم نظره
في شبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل
فان له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم
العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه
واعترض الامام بان عدم حصول الجهل المحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم
اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما ان نظره المبطل
في دليل الحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون الحق اولى بالاطلاع انما هو فيما يفيد الحق
والعلم لا يبطل والجهل (قال المبحث الثالث يشترط ٢) للنظر صحيحاً كان او فاسداً بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب
اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقضه لان ذلك يمنع
من الاقدام على الطلب اما لان نظره يجب ان يكون مقارناً للشك على ما هو رأي ابي هاشم
والجهل المركب مقارن الجزم فيتناقضان واما لان الجهل المركب صلوفاً عنه كالاكل مع الامتناع

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 غني وكل غني قديم
من

٢ لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم
الجزم بالمطلوب او بنقضه اذ لا طلب
مع ذلك وتعدد الادلة تنمى لزيادة
الاطمئنان او لتحصيل استعداد
المقبول في المتعلم بالاجتماع او في كل
متعلم دليل آخر وقال الامام المطلوب
بالدليل الثاني كونه دليلاً وهو غير
معلوم ويشترط للنظر الصحيح ان يكون
في الدليل دون الشبهة ومن جهة
دلالة دون غيرها وهي الامر الذي
بواسطة ينتقل الذهن من الدليل
الى المدلول كما كان العالم اوحده
لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل
وثبوت الصانع هو المدلول وكونه
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة وامكانه اوحده
هو جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة
فتتغير العلوم المتعلقة بها لان جهة
الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول
فنحن ههنا يوهى ان العلم بها نفس العلم
بالمدلول من

على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القضاة بل ذهب
الاستاذ الى ان الناظر يتمتع ان يكون شاكاً وما ذكرنا مع وجارته اوضح مما قال في المواقف ان شرط
النظر مطلقاً بمد الحيوية امر ان الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اى ضد النظر نفسه
اى من ضده ما هو عام ي ضد النظر واكمل ادراك كالنوم والغفلة مثلاً ومنه ما هو خاص اى ضد
النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل بالمركب به فان قيل الجهل المركب ضد العلم
فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون
ضداً للعلم به لا للعلم على الاطلاق لىكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير
الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد
العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر
مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد
صورة النظر والاستدلال لذلك بل افترض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعاقد
الدلالة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا
الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل لبعض من دليل ولبعض آخر
من دلائل آخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني
نظر في وجه دلالاته اى المطمئنه كونه دليلاً على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع
الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فبشرط ان يكون نظراً في الدليل دون الشبهة
وان يكون النظر فيه من جهة دلالاته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنافيه وجعلنا قضية احدهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس
المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو دلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم المتعلقة بهما متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام
لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج منه غير
التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف في تفسير العلم بهما على ما قال الامام
الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير
المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في المواقف من ان الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغير
العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امور اثنان هي العلم بذات الدليل كالعالم بامكان
العالم والعلم بذات المدلول كالعالم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ولاخفا
في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علماً باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
وهذا الكلام ربما يوهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان
وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثلاً للعلم بذات الدليل بوجه القول بان وجه الدلالة

نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغاير لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواء والمغاير لوجود ما سواء هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري على عقل ابيس بوجوده في الخارج كما سيحى في تحقيق التضاييق هذا كلامه وانت خبير بان الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على المدلول لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارة ان المحكوم عليه يكون امر اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود العلم ٢) خلافا للملاحظة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا واما المكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان نخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ونجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهى او تنتهى سلسلة التعليم الى المعلم المسند علمه الى النبي عليه السلام المسند الى الوحى الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدق ما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اى اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب باننا نجعل المعلم مستقلا بافادته للمعرفة ليلزم من العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاد منه الى الادلة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبهة ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التى من جللتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه تنقد برتمامها انما يراد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة اما لورادوا الاحتياج اليه في حصول النجاسة بمعنى ان معرفة الثاني بالنظر لا تنفد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامثال الامر على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفى التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين ببناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم امثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يحدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعتة والاعتراف بامانته واما احتياج الملاحظة مع الجواب عنه فظاهر من المتن (قال البحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى ٤) اى لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذى هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطابق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأينا او عقلا ان كان عقلا كما هو رأى المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهرا وما توقف المعرفة عليه فلانها ابست بضرورة بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع لانصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو

٢ لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخصص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهى الى الوحى ولان العلم بصدقه اما بالنظر فتهاافت او بقوله فدور او بآخر فتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من العلم واحتجبت الملاحظة بكثرة اختلاف الآراء في الالهييات وتحقيق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم وبمعنى تعمسه غير متنازع اذ اخفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات ممن

١ لكونه مقدمة مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقة اما عندنا فالشرع بالنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيحى واما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة للضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور ولوسلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطاء وكون المعارف احسن حالا ابيس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد يثار في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي ان النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فيجيب بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء بما كان بالادلة الاجالية على ان جواز

٧ الترتيب لبعض لايشافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى نظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى ائمة والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لايضا بهما سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعاً كزنا رقية في ايجاب القتل ولو اكتفينا بالانجاء على وجوبه لكفينا هذه الموانع من

خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلاً كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورد بمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بل لصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاعخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعدة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه 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 البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترأ هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تنبئ للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلاً واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفترق الى حله لكونه منسجماً على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقاً وفي الاهيات وبلا علم 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 تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفاً للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لان لم يكن عارفاً بما تكلف بمعرفة وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدره مثلاً يكون عارفاً بمفهومات هذه الالفاظ مكلفاً بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطائفة البشرية الساقية انا لانسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا نه لبس بقطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلا نه لبس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللمخيم ان يمنعه بل يدعى الاجماع على انه يكفي التصديق علماً كان او ظناً او تقليداً فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتبون من العوام بالتقليد والانتفاء ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يتمتع تواطؤهم به على الكذب فيغيبوا القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فلبس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتساح وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لايشافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن معه من ازالة الشبه والزمان المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لابد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسلم 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 بالزيادات والمجاهدات على ما يراه المنصوفة والجواب انا فعل بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم

فظاهر لانه ليس الا اعادة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
 نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الابصار الا بهما لا تتم المعرفة
 الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكتفي في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم يثبت
 الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثبى 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 يتبع لظهور كونه طريق العامة الرابع اننا لانسلم ان المعرفة واجب
 مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة
 او بحال عدم المعرفة لقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لا امتناع تحصيل الحاصل
 والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شئ من الواجبات
 واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الانسان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية
 حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقبلا غير مسافر حتى لا تجب الإقامة وكذا وجوب الحج
 مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطابقة بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
 فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا
 بالنظر بمعنى انه لو نظر نجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
 او عدم المعرفة فمفيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم
 المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيجي من
 النزاع في مقدمتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس اننا لانسلم ان مقدمة الواجب المطلق
 يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
 فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
 عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
 الشئ بدون وجوب المقدمة والاستحالة فيه فان قيل لو لم نجب مقدمة الواجب المطلق
 لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقدير وجود المقدمة
 وعدمها ولا يخفى في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليف بالمحال قلنا عدم
 جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
 وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا بخطاب الشارع على ما هو المنازع والجواب تخصيص
 الدعوى وهوان المأمور به اذا كان شئ ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان
 ايجابه ايجابا مباشرا السبب قطعيا كما امر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحرز الرقبة مثلا
 وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى ليجابه 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 ذكرنا من
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي
 لكني التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات
 الى غير ذلك (قال قالوا لولم يجب الامر بما) احتجت المعترلة على ان وجوب النظر في المعجزة
 والمعرفة وسائر ما يودى الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم الخفاء الانبياء لم
 يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه الازيم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظروا
 ههنا حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان للمكلف ان يقول لا انظر
 ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه
 بالشرع وثبوت بالنظر ولا يمكن لاني
 الزام وفيه الخفاء واجب بانه مسترك
 الزام اذ الوجوب العقلي ايضا
 نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما
 يوضع له من المقدمات وبان صحة
 الازام انما تتوقف على تحقق
 الوجوب لا على العلم به والمتوقف
 على النظر هو العلم به لا تحققه

جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان
ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ايسر يصح لان النظر لا يتوقف على
وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا ازام على غير الواجب وهو المعنى
بالاقدام واجيب اولاً بانه مشترك الارام وحقيقته الجلاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليبه اجالا
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم
مطلقاً وفي الالهييات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بآدنى التفات او اصغاه الى
ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصنى فيلزم الاقدام وثانياً بالحل
وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا بتحققها في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلاً وهذا ما قال
في المواقف ان قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والعاقد اسم الاشارة وان خص
ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع
المقدمات لكن تخال صورة القياس اعدم تكرر 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 لكونها معنى 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 والا فانشأى الى النظر والقصد
اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمط فبني ان يكون اول
الواجبات لا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مفيد
لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان
ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنهما ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المط
او تقيضه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ايسر بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما
المقدور تحصيله واستدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما
بمقدمة واعتراض المواقف به لو لم يكن مقدور لم يكن العلم مقدوراً لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين
على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ايسر بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما
ان وجوب النظر والمعرفة مفيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلاً عن الوجوب
فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للرجح فلا يجب
تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مفيد بالشك
والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

٨ الواجبات فقبل معرفة الله تعالى
لانها الاصل وقبل النظر فيها
او البصيرة لتوقفها عليه والحق
انما زيد الواجب بما يكون مقصوداً
في نفسه فالاول والا فالثاني واما عدم
المعرفة فليس بمقدور او الوجوب
مقدمه واستدامته ليست بمقدمة وقيل
الشك لان النظر بعده ورد بانه ايسر
بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا
مقدمة لتأني النظر عند الظن والوهم
وان ارد به ما بينا واهما وجعل مقدوراً
بمعنى امكان تحصيله فوجوب النظر
مفيد به اذ لا نظر عند الجزم والواجب
على المقلد والجاهل جهلاً مركباً
هو النظر في وجه الدلالة ليقوده الى
العلم من

اما الا اول فلا نهم لا ينعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
يمكن المكلف من محصله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكاة 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 دلالته ليقول ولا الى
العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او تقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال
في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ان يكون ايجابه ايجابا له بمعنى
تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
نم او قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم 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 والاشياء صورته والمط اما
تصور او تصديق فالواصل الى التصور ويسمى المعرفة اما احدا ورسم وكل منهما اما تام او ناقص
لان التمييز امر لابد منه في التعريف لا امتناع المعرفة بتدون التمييز عند العقل فالتمييز ان كان ذاتيا
للماهية يسمى المعرفة حدا لانه في اللغة المنع ولابد في المعرفة من منع خروج شيء من الافراد ودخول
شيء فيه مما سواها فان كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اول بهذا الاسم وان كان عرضيا
لها سمي المعرفة رسما لكونه بمنزلة الار يستدل به على الطريق ثم التمييز ان كان مع كمال الجزء المشترك
اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب
فالمعرفة تام اما الحد فلا شتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلا شتماله على كمال الذات
المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع
الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخرج كان الحد ناقصا ومنه هذا الكلام على انه
لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع
الفصل القريب والابلز ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة
حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوص اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات
وقد يصطلىح على تسمية كل معرفة حدا 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 استقرار رأي المتأخرين على اشتراط كون المعرفة
مساويا اي مطردا ومنعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم بمحافظة 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 استقرار واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط ليتمكن استفادته منها
وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة
على المط فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان اشتمل المط على الحجة فهي الاستقرار
اذ المط حكم كلي يثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لابد ان يكون
هنالك امر ثالث يشتمل عليهما او يتدرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل
فان حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي
هو العلة وهذا ما قاله الامام انا اذا استد لنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر
فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكل على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقرار

٩ كمال النظر تحصيل طريق يوصل
بالذات الى مطلوب اما تصوي وهو
المعرف حدا ورسماما وناقصا
اذ لابد من مميز ذاتي او عرضي مع
الجنس القريب او بدونه واما تصديق
وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا
ومنفصلا او افتراضيا حليا وشرطيا
واما استقرار تاما وناقصا واما تمثيلا
قطعييا وظنيا اذ لابد من اندراج
للمطلوب تحت الدائيل او بالعكس
اولهما تحت ثالث

وذكري في بعض كتبه بدل الكلبي والجزئي الاغم والاخص تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي
 لا الحقيقي وتنبهنا على ان نفس الجزئي الاضافي بالندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت
 الاغم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجها تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كذا
 وذلك لان لفظ الاندراج مني عن كون الغير شاملا له والغير ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا
 من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدلال الكلبي على
 الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس لبتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر
 كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو
 بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يحدى نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان
 وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين
 بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
 انسان ولا شئ من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
 الافتراضات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقدير على بعضها واما في القياس
 الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه
 وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر اتنى لازمه وكل ما اتنى لازمه فهو
 متحقق والمتحقق يعملون القياس اسما للتمثيل لما فيه من قسوية الجزئين في الحكم لتساويهما
 في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدّمين
 في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته
 مصوره وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
 قد يخرج عن القياس وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما
 يخرج عن ذلك لقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه
 من استثناء وضع احد جزئي الشرطية اورفعه والاسمى افتراضيا لما فيه من افتراض الحدود بعضها
 بالعض اعنى الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
 متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والافتراضي جملي ان كان تأخذه من الجمليات الصرفة وشرطي
 ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلبي واحد لثبت حكمها في ذلك
 الكلبي على سبيل العموم فنام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
 الافتراضي الشرطي يسمى القياس المقسم والافناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد
 الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه لثبت 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 الطوالع
 تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
 للقياس الافتراضي الجملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الابعجاز واوردها الامام على وجه اجل
 لانه اهل الشكل الرابع بعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي
 ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثا فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض
 الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان
 يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مخصا بالمنفصل الحقيقي

غيره صاحب الموافق الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت للنفاة بين الامر بن فيلزم من ثبوت
 ايها 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 للمطلوب وقد يقال الامر الذي يمكن ان يأمل فيه وتسلط
 المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعي
 كان او ظنا او ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد الطر بالصحيح
 لانه لا توصل بالفساد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالاته واطلاق الحكم لينشأ
 التفسير الامارة وكثير اما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى انظن اماره
 والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم
 الى الصانع ويسمى عكسه تعابلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشتراق الى التصدىق بذلك
 وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجه المدلول فعلم العلم بتحقيق النسبة ايجابا
 كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قبل 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 يقال
 الطن وعلى هذا فغنى العلم بالدليل اذا حلتاه على مثل العلم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
 في وجه دلالاته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جعلتها التفطن لجهة الانتاج
 وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب الا حينئذ لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
 المربية الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانقول لو كان كذلك لامنع تحقق العلم الاول بدون
 الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لثبوتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك
 والحاصل ان اللازم يمنع انعكاسه عن الملزوم ينسأ كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم
 باللازم وتحقق اللازم (قال والدليل ٨) قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما الى المركب
 من العقلي والنقلي وهذا يوهى ان المراد بالعقلي ما لا يكون شيء من مقدماته ذهنيا وهو باطل
 اذ لو كانت سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك
 بان من حصره فبهمما اراد بالعقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على العقل
 والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالعقلي ما يكون جميع
 مقدماته القريبة عقلية كقولنا الحنج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالركب ما يكون
 بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الموضوع عمل وكل عمل فصحة الشرعية بالنية
 وكقولنا الحنج واجب وكل واجب فتساركه عاص اذا لمعنى للعصيان الترك امتثال الاوامر والنواهي
 وانما قيد المقدمات بالقرينة لان العقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلي كما هو فلا يقابل المركب
 بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما أحدها كالعالم للصانع
 والكتاب والسنة والاجماع الاحكام فلامعنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب
 ان كان بحكم العقل فعقلي والا فعقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل بجانب الثبوت
 والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم
 بوجوب الحنج ويكون زيد في الدار والافاق يتوقف عليه ثبوت النقل كالعالم بصدق الخبر وما يتنى
 عليه ذلك كثبوت الصانع ونعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير اذ لا يلزم

٩ لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
 الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما
 يختص باللازم وبصحيح النظر فيه

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي
 والافعلى سواء توقف كل من مقدماته
 القريبة على النقل او لا وقد يخص
 العقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا
 واما النقل المحض فباطل اذ لا بد
 من ثبوت صدق الخبر بالعقل
 والمطلوب ان استوى طرفاه عند
 العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف
 ثبوت النقل عليه فبالعقل والافعلى
 منها متن

الدور والاف يمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال
على الصانع بامكان العالم او بحدوده او ببعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل
كان المتيقن ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو
في الاحتكام الشرعية وفيما يقصده حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد
افادة الظن فيكون خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه كالمقلول من 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 يخاف في افادة النقل الط ٢) وانما الكلام
في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوها عن الغلط والكذب لان مرجعهم الى روايتهم اذ لا طريق الى معرفة
الامور سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها
مستندة على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى
آخر وعلى عدم اشتراك 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 طاهره
عموم الا في اداء الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر تلك البعض او يراد ما يفيد بيان
اتهاء وقت الحكم ويسمى بالاحتياط وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض
كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتعصيل
المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا قسم
بغير القلعة فان كلمة لا في الموضوعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه
ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر
ما بقى له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجرم بوجود الشرائط
وعدم الموانع بل غاية الظن وما يبنى 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 طاهره لانه
لا يجوز تصديقهما لا امتناع اعتقاد حقيقة النقيضين ولا تكذيبهما لا امتناع اعتقاد بطلان
النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانهما اصل النقل لاحتياجهما اليه وانهما بالآخرة اليه لما سبق
من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب الاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت
انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر
من التناقض اذ لا يلزم تصديقهما او تكفيريهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز
ان يحكم بنساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقيقة شيء او بطلانه
ولو جعل التكذيب مساويا 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 لما اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغايب الامر التوقف في الاثبات
والتي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم ففيه يكون مستدركا
في البيان هذا والحق ان الدليل النقل قد يفيد القطع اذ من الامور ما هو معلوم بطريق التواتر
كألفاظ السماء وانرض وكأكثر فواحد الصرقي والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب

فانما انما التيقن فيتوقف على العلم
بالوضع والقرينة وذلك بعصمة رواة
العربية وعدم مثل النقل والاشترك
في التجوز والاضمار المعارض من
العقل اذ لا بد منه من تأويل النقل
لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه
نم قد ينضم اليه قهرا في تخلف الاحتكام
بغير القطع بالمطلوب وفي المعارض
كما في العقليات على نقل هو الله محمد
ولا اله الا الله

والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في انجاب الصاوة
والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبحث اذا اكتفينا فيها بحجة السمع كقوله تعالى قل هو الله احد
فاعلم انه لا اله الا هو قل بحيثما الذي انساها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال
المعارض قائم اذا جزم بعدمه بمجرد الدليل القلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء
اذا محال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلا ان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصديق الخبر على ما هو المخبر به في نصوص التوحيد والسمع وذلك
لان العلم بتحقيق احد المتنافيين بقيد العلم بانفائه لما في الآخر كما سبق في افادة النظر العلم
بالمطلوب وبانفائه المعارض فان قيل افادتها اليقين تنوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته
بها يكون دورا قلنا انما ثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول منزلة
على ان الحق ان افادة اليقين انما تنوقف على انفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى الغشيم
بانفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر بالمعارض بالسبل اثباتا او نفايا فضلا عن العلم
بذلك فافتيال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه خفاء
انه يكون بحيث لا يلاحظ العقل هذا المعارض جزم بانفائه ويدل على ما ذكرنا قطعا كما ذكرنا
في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليست امل والله
الهادي (قال المقصد الثاني) قد مضت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الارادة
الباقية تنوقف بعض بياناتها على معوججه افراده عها مع كونه عابدا اليها هو انه لما كان البحث
عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض ولخص كل منها باحوال
تعرف في بابها احتج الى باب لمعرفة الاحوال المسركة بين الثلاثة كوجود والوحدة والاشياء
فقط كالحادث والكثرة وبهذا بظهور ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يتم اكثر
الموجودات هو انقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لافراد التي لا سبيل للعقل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود
بالنظر ما يلقى به عرض علمي ويرتبط عليه مقصود اصلي من الفس ولا يكون له ذكر في احد المقاصد
بالاصالة والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبح عنه في الباب كالكيفية والكيفية والاضافة
والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والجل بل عامة
المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محض او غير مخصص بالموجود لان بعض ما يبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبح عن لا يشمل الموجود اصلا كالاتباع والعدم
وعما يخص الواجب قطعا كالجوهر والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونه على مقابلة الموجود والامكان وبحب الوجوب والقدم
من جهة كونها من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات اذ لا يغير
وعدم المسوقية باعدم وهما من الامور الشاملة لهما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأى
الفلاسفة حيث يقولون تقدم المجردات والحركات والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة التي لا الاشياء بمعنى انه ليس من الامور العامة كبحث الحلال عند
من يتقيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او الاعدومات لا يشمل العدم والامتناع
والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب الوقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود
لما انه يبحث عن المعدم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول في الوجود
والمماثلة ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بدعي

٢ في الوجود العامة وهو ما يعم اكثر
الموجودات الواجب والجوهر
والعرض فيكون البحث عن العدم
باعتبار ما يعم اكثر الموجودات
لانه من اقسام مطلق الوجوب
لما انه يبحث عن المعدم

٧ في الوجود والعدم وفيه اثبات
البحث في الوجود بدعي
بالضرورة والتعريف بمثل الكون
والجبروت والتحقق والنبوة لفظي
والثابت اليقين وما يمكن ان يخبر
عنه ويعلم او يتصور الى العلم
والعمل او الحكم والاشياء تعريف
بالاخرى مع انه على الوجود
فهم في زعمهم ان الحكم كسبي

وان هذا الحكم ايضا بديهى بطبعه كل عاقل يلتفت اليه وان لم يارس طرق الاكسسايه
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في مقولاته ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح
الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يترى من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف
نعم بما لفظه فيبده فهمه من ذلك لانه لا تصور له في نفسه ليكون دورا وتريها للشيء بنفسه وذلك
كثر بعهم الوجود بالكون والثبت والتحقق والسببية والخصوص ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف
معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الامساط دون اعطى الوجود حتى وان انعكس انعكس
واما الترتيب بالثبات العين او بالادى يمكن ان يخبر عنه وبمعنى او بالذى ينقسم الى الفاعل والمفعول
او بالذى ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فله دور طاهر لا يعقل معنى الذى
ثبت والذى امكن ونحو ذلك الاعد تعقل معنى الحصول فى الاعيان والاذهان واولس فلاحقا
فى ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معانى هذه العبارات وقد تقرر الدور بان الموصوف
لمقدر لهذه الصفات اعنى الذى بدت والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره
اما الوجود او العدم اما المعدوم ولا شئ منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات
لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان تقرر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره
وان قصد كونه ترميها امسيا فلاحقا فى انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود
بل احق فلا يصلح ترميها اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامها صادق على الوجود
وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثبات العين على الموجود بان معناه
الثابت حينئذى نفسه من حيث هى لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث
اتصافه بالوجود فالثبات اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود واست
خير انه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثبات الاماله الشبوت وهو معنى الموجود
وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام الجريد والمباحث المشرقة وفى كلام المتقدمين
ان الموجود هو الثبات العين والمعدوم هو المبنى العين وكلا زيادة لفظ العين لدفع توهم ان اراد
الاشياء لشيء والمبنى عن شئ فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفى كلام الغاربان ان الوجود
امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل) كان الامام جعل
التصديق بدهاءة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متاهيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما وجود او معدوم تصديق بديهى وهو مسوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولي بالدهاءة والحوادث ان اريد ان هذا الحكم بديهى يجمع متعلقاه
على ما هو رأى الامام فى تصديق بمشروع بل مصادرة على المط حيث جعل المدعى وهو بدهاءة
تصور الوجود جراً من الدليل وان اراد ان نفس الحكم بديهى بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات
على كسب فسلم لكن لا بدت المدعى وهو بدهاءة تصورا وجود بحقيقته لجواز الحكم لبديهى
مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا فى الاول
بموضوع بل مصادرة ولم تقتصر على احدهما تنبيهها على تمام الجواب بدور بيان المصادرة وتحققا للزوم
المصادرة بان بدهاءة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بدهاءة هذا التصديق لانه لا معنى
لبدهاءة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصله على ما مر فى تصور الماهية واجزئها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا
على العلم بالكل لا تابه له يمكن الاستفادة منه ويطل ما ذكر فى الموقف من اننا نختار ان هذا التصديق
بديهى مطلقا اى يجمع اجزائه ولا مصادرة لان بدهاءة هذا التصديق يتوقف على بدهاءة اجزائه
لكن العلم ببدهاءة لا يتوقف على العلم ببدهاءة الاجزاء فلا استدلال اتما هو على العلم ببدهاءة الاجزاء

بوجوه الاول ان التصديق بديهى
بتساوى الوجود والعدم يتوقف
على تصور ورد بانه لا ريد البدهاءة
مطلقا بمعنى عدم التوقف على
الكسب اصلا فهو مع بل مصادرة
او بدهاءة الحكم فغير معيد اذ لا يستلزم
تصور الحقيقة ولا ياتى فى الكسب
لان قال بدهاءة الكل وان توقفت
على بدهاءة الاجزاء لكن العلم ببدهاءة
لا يتوقف على العلم ببدهاءة
بل يستلزمه ولا مصادرة لانما قول
توقف العلم ببدهاءة الكل على العلم
بدهاءة الجزء ضربه رى كيتوقف
اكل على الجزء اذ بدهاءة الجزء جزء
بدهاءة الكل والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصله بالاشياء انه معلوم
يتمتع اكسسايه اما بالحد فابسطه
اذ لو ركب فاما من الموجودات فيلم
تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء
لاكل فى ماهيته او من غيرها فلا بد
ان يحصل عند الاحتجاج امر زائد
يكون هو الوجود فلا يكون الوجود
محض ما ليس بوجوه والزائد على
الشئ عارض فلا يكون الترك فيه
واما بالرسم فلما سبق ورد بالقض
الاحمالى لسائر المركبات والحل
بان الامر الحاصل يكون زائدا على كل
لاعلى الكل بل هو نفس الكل فيكون
الركب فيه ويكون الوجود محض
ما ليس بشئ من اجزائه بوجوه كسائر
المركبات وحديث رسم قد سبق
الثاب انه جزء وجودى وهو بديهى
ورد بانه ان اريد التصور بمشروع
او التصديق فغير مفيد على ما سبق
وقبل لا يتصور اصلا من

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 يفعل المركب من غير ملاحظة
 الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم في المركب الحقيق اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل
 الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم في التصور لا قطع 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 مطلقا من غير توقف على العلم بحزبه الذي هو نفس
 المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتناساب
 وطريق الاكتناساب اما بالحد او الرسم وهذا احتجاج على من يمتزف بهذه المقدمات فلهذا
 لم يتعرض لمعها والوجود متمتع اكتناسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب
 والا فاجزائه 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 ومعنى اللزم على ان الوجود المطلق الذي درض التركيب فيه ليس
 خارجا عن الوجودات الخاصة بل امان نفس ماهيتها اللزم الثاني اوجز، مقوم لها يلزم 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 اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود
 او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محض وان حصل لم يكن التركيب في
 الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد المعارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث انه
 لو تركب الوجود فاجزائه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان
 لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العديدة 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 بالرسوم وهذا
 متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
 والجواب عن التقرير الاول لدليل امتناع تركب الوجود البقضي اى اوصح بجميع مقدماته لزم
 ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجزئانه فيها بان يقال اجزاء البت اما بيوت وهو محض واما غير
 بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البت فلا يكون التركيب في البت هذا خلف
 او لا يحصل فيكون البت محض ما ليس ببت والحل باننا نختار انه 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 شيء من اجزائه بوجود كما ان البت محض
 الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قل
 هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العينية التي يقع بها التعديد الزا
 ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية ان ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى
 بداهته او اكتناسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود
 امور تنصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تنصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
 ما اشترنا اليه من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروف وح
 لا يلزم شيء من المحالين ولا انصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
 والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فغنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
 من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء 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 اننا نختار ان اجزاء الوجودات وجودات ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكسابه بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم إعادة معرفة الحقيقة لكنه قد يعيدها وقد يستدل على امتناع اكسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسم وهو احص من مطلق الوجود فسدور وثابهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقيق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومساعداته اقل والجواب مع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحجج الى اتي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه لوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لا ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان ارد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلام ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره الماسيحي من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وفوق لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جراً للمعروض ولا تصوره لتصوره وان ارد ان التصديق اى العلم بانه وجود ضرورى فغير مفيد لان كونه بديهيا لجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بدهيته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بدهيته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو تصور بالدبسية ثم اورد جواب الامام عن المانع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لادليل عن سالتين فلا بد من الانتهاء الى الموجبة بحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعهما بان الذى لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لوجوده فاما نستدل بصدق المقدمتين لوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لوجوده له وانت خبير انه لا دخل للدليل وترتب المقدمتين في الايصال الى التصور وان 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 يتجه ان يقال الوجود ههنا رابطة ولبس الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يسير الى تمسكات المكرر ببدهية الوجود مع الجواب عنها وهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات في المعقولة اذ لا استقلال للمعارض بدون المعروض وهو غير بديهى فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكليات انما هى الماهيات الخصوصية فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا يطلق الى الدليل او التبيين

هو اما نفس الماهية فيكنسب مثلها او عارض فلا يعقل الا سعالها والقول بان الكلام في مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لا دفع التبعية بل يريدها وايضا لو كان بديهيا لم يستعمل العقل بتعريفه ولم يخلهوا في بدهيته ولم يحججوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكون ماهية بديهية وقد يفسر البديهي لفظا لافادة المراد باللفظ لا تصورا بالحقيقة وقد يكون التصديق ببدهية البديهي كسبيا او حقيقيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل او التبيين

الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون
الوجود المطلق العارض المطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثانية ان الوجود لو كان بديهيا
لم يستغل العقل بتعريفه كالم يستغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه
بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقل في بدايته ولم يفتقر المثبتون منهم الى
الاحتجاج عاينها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول ان العارض
يكون تابعا للمعروض في المعقولة بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو
في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بدايته بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير
اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي
الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسببي ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل
والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذنباله حتى يلزم بدايته
بل عارضا لانقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق العارض في العقل بدون المعروض
وقائما به كما في العروض الخارجى بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن
المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق
وان لم يكن ذاتا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا يميز في الخارج فتعقل
الخاص لا يكون بدون تعقله ويكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفيا حديا
اورسميا لا فائدة تصوره لكن قدي عرف تعريفيا اسميا لا فائدة المراد من اللفظ وتصورا للمعنى من حيث
انه مداول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مداول لفظ آخر وتعريفات الوجود من
هذا لقبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداية
تصور الوجود لا تستلزم بداية الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا
حقيقا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع منه الاختلاف ويحتاج على الاول الى
الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات 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 لزاما للثلاث بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد
معلوم قطعاً ومنه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك
على ما سبأتي ومنها انه لو تصور لا يرسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا
فيجتمع مثلان والجواب مع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان المنع
من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فطاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سبجى من از 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 يختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور
الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة
لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل
السلب المطلق وهو انى صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيس دور والجواب ان تصوره
يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق لو كان ذاتا له وهو منوع واوسلم فلان ان النبي الصريف لا يعقل واوسلم فالسلب يضاف
الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثاني ٧) المقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعري
ان وجود كل شئ عين ذاته وليس لالفاظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الموجودات وهي زائدة على الماهيات
تنبيه على الاول الجرم بالوجود مع
التردد في الخصوصية وصحة التقسيم
الى الواجب وغيره مع قطع النظر
عن الوضع والاعتناء فان توقف الماهية
والشخص قلما مطلعهما ايضا
مشترك وتنام الحصر في الوجود
والمعدوم والقطع بانحصار مفهوم
العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذلا
تعار بالاضافة من

بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الاله عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقبول والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما به عقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتركا في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لارم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية لا واجب سوى الوجود الخاص المحرر من مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنيا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول اما ان نظرننا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واحدا او ممكنا عرضا او جوهرنا متخيلا او غير متخيلا ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني اما تقسم الموحد الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى انقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فتوالت الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود بمجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولاه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولاه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموحد من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لسان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فؤارة واما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي فلما لا نأخذ بهذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الرصع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان بالماهية والتشخيص حيب بنى الجرم بان اعملة الحادث ماهية وتشخص مع التردد في كونها واجبا او ممكنة وتقسم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس مشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المحصورة فلا نقص وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك انشأنا انه اولم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحدا المعاني او معدوم كان عند العقل تجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى انطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا تذاكره القوم من ان مفهوم العدم واحد ولو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهارا بعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان تقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لائم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان الانسان والا فرس والاسحور غير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاكل منها لم يتحد مفهوم قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو معنى العدم ولانني باتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

١ صحة سلبه فنهى وافادة حلة
عليها واكنساب ثبوتها واتحاد
مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها
من

الثاني ٩) اى ينه على زيادة الوجود على الماهية امور تجماع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها
(١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل الصفاء لبس بموجود ولا يصح سلب
الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعاومة ولكنه بعيد فائدة
غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكنساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود
للماهية قد يفترق الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد
المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهوم
الانسان والفرس والشجر مختلف ه الاسكان في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور
كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل واوسلم
في الدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره واوسلم فيجز ان يوجد في الخارج ما لا تعقله
اصلا وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لاجمع انتهى هي من غير تصديق بثبوت الوجود
العمى والذهنى لها فائرا للفظ تعقل اجمع لتصور واتصديق وعبرة الكثيرين بالصور ماهية لثبات
ونسك في وجودها العيني والذهنى ويرد عليها الاعتراض بأنه لا يعيد المطلقان حاصله ان ادرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه نذريات على اطلاق 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 جريئة من الممكنات فلا يرد الاعتراض
على بعضها بل لا يبعد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور
جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصح ان يكون عدة الكليات وعلى الكل بانها انما تعيد تعار الوجود
والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومعت الفلاسفة ٢) احتجب الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاسلها انه لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشيء
قابلا وفاعلا وسيجيى بيان استحالته ٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضرره رى الاستحالة
لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضى الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات
لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذلك والاعاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال
وجود الواجب وهو ضرورى الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود
من حيث المعروضة وفاعلا من حيث الاقتصاء واما الثانى فلان الوجود يحتاج
الى الماهية احساج اعراض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علة هي الماهية لا عبر 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 جائزا لبال نظرا الى ذاته والاكل واجبا لذاته هذا خلف
واتما قلنا نظرا الى ذاته دعما لما قبل لانسلم ان كل ممكن جائز زوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا
بالغير واجيب عن الاول باننا لانسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيى الكلام على دليلها
وعن الثانى باننا لانسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لولزم تقدم العلة
على المعلول بالوجود وهو موع ودعوى الضرورة غير مستوعبة واما الضرورى تقدمها بها هي
علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المسندة الى نفس الماهية
فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها
كالثلاثة للفردية وذلك كاقابل فان تقدمه على المقبول ضرورى لكنه قد يكون بالماهية من حيث
هي لا باعتبار الوجود او لعدمها كاهيات الممكنات لوجوداتها وهى الثالث باننا لانسلم ان الوجود
اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا زوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها

٢ زيادته في الواجب اذ لو قام بماهية
لزم كونها قابلا وفاعلا او تقدمها
بالوجود على الوجود ضرورة تقدم
العلة على المعلول وجواز زوال الوجود
نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب
عن الاول بمنع اطلاق اللزوم وعن
الاحيرين بمع الملائمة اذ التقدم
قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية
وماهية الممكن لوجوده واحتجاج
قد يمنع زواله ضرورة كونه مقتضى
الماهية من

٢ تقدم المفيد للوجود بالوجود
ضروري اذ العقل ما لم يلحظ الشيء
وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيد
الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد
ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا
مبوع اذ لا معنى للافادة ههنا
الاقتضاء الوجود لذاته وعدم
تقدمه بالوجود ضروري فار قيل
فيكون وجوده معلولا فيمكن قلنا
لذاته فيجب ادلا معنى لوجوب
الوجود سوى كونه مقتضى الذات
من

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجود
الواجب مقارنا لما هيته فتجرد
امالذاته فمع الكل واعيره فاحتاج الى
الواجب الثاني مبدأ المكسبات حينئذ
اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ
لنفسه واعلله واما مع التجرد شطرا
فيترك الواجب او شرطيا فيكون
مبدأ لكل شيء ويختلف عنه اثر
لغفد شرطه لالذاته الثالث الواجب
يسارك المكسبات في الوجود ونخالفها
في الحقيقة فيتعايران الرابع الواجب
ان كان مجردا لكون تعددا ومع التجرد
تركب او بشرطه او فقر وان كان غيره
وان كان بدون الكون محال وان كان
مع فزائد ضرورة امتناع كونه داخلا
الحسام الوجود معلوم ضرورة
بخلاف الواجب واجب بانه لا نزاع
في زيادة الوجود المطلق بل الخاص
وما ذكر لا يدل عليه من

مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره
احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن
ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في ابن للامكان واقتصر على الاحتياج
(قال فار قيل ٢) العدة في احتياج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب
انه لم لا يجوز ان يكون عللة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات
الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكان الماهية عللة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكان ما هيته الممكن
قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام
فيما يكون دلالة لوجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدة له بخلاف القابل للوجود
فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود غير معتبر فيه الوجود لا يلزم حصول الحاصل بل وعن
العدم ايضا لا يلزم اجتماع المنافين فاذا نهي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات
واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذ تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجي
من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فقول على طريق البحث دون التحقق لانسلم
ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية
تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهته العقل حكمة بانه ما لم يكن موجودا
لم يكن مبدأ 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 حلف 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 الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته
فيجب اى يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه
انا اذا وصفا الماهية بالوجوب فعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفا به الوجود فعناه
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها سواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود
واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لذات الوجود (قال وعورضت ٧) استدلال المتكلمون على زيادة
وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنته
الماهية لحصول 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 لم احتياج الواجب
في وجوبه الى الغير ضرورة توفيق وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا بفصل يكتفي
في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لا نقول فاحتاج الى ذلك لعدم واجب بانه اداته الذي
هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ المكسبات فلو كان
وجودا مجردا فكوه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لاستحالة كون وجود زيد دلالة لنفسه واعلله والا فان كان هو الوجود مع قبح التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جريته وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لا قضاء شرط المبدأية ومعلوم ان كون

الشيء مبدأ لنفسه ولعله ممتنع بالذات لا بوجوه انتفاء شرط المبدئية والجواب ان ذلك
لذاته الذي هو وجود خاص مبين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الشائب
الواجب بسائر الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة ومانه المشاركة غير مابه المخالفة
ممكن وجوده معارفا لحقيقته والجواب ان مابه 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 وجوده بد غير وجود غيره وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم
تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جراً 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 فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امساع ركب الواجب او خارجا
عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق على الخاص الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتساقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة
والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق للمفسر الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده
الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل ٩) اسارة الى دليل آخر للامام لا يندفع
بما ذكره تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما يثبت من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لا متساع تخلف مقتضى
عن مقتضى وعلى هذا بنيت كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجودات اقتضى العروض واللاعرض
لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتياح الواجب في وجوبه
الى منفصل كما سبق والجواب اننا لانسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللازم كالتور يصدق على نور
الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيحوز ان تكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
مع استزك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته
الملزومة كالتور على الانوار لاصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة لا يكون طبيعة نوعية كالانسان
لافراد او بمعنى جزء الماهية ليلزم الترك كالحبوان لانواعه (قال متواطأ او مشككا ٧) اشارة
الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك المرومات المختلفة الحقائق في لازم
واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطى كالماهية على الماهيات والتشخيص
على التشخيصات او بالنسبة كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا
متفقة الحقيقة واللازم 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 المحقق سلوك طريق التحقيق
ذكر في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالنسبة لانه في العلة اقدم
منه في المعلول وفي الجوهر اول منه في العرض وفي العرض القار كاسود اشد منه في غير القار
كالحر كة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا متساع اختلا فهما على ما سيأتي

٩ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف
لوازمها قلت ممنوع بل الوجودات
متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها
ما يمتنع على البعض كالانوار ويقع
المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي
من

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولي
واشد واقدم من

فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحتها بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتد اختلافها في العروض واللاعرض وفي البدائية للممكنات وعدم البدائية الى غير ذلك والجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لما اشترك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان وجود مقول على الوجودات بالنسبة ثم اسير على شبهته التي زعم انها من المتسمة بحيث لا يمكن توجيه شك محيل عليهما وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعرض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض سياً منهما كان وجوب الواجب من العير وحالة الامر انه لم يفرق بين النسائي في المفهوم والنسائي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللزوم (قال فيريد عليهما ٨) دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان لوجود ادا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قاوا ان اختلافه في العروض واللاعرض على تقدير التواطى محال وعلى تقدير النسبة تهاافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطى قد لا يكون دلتا لما تحتها بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة والوازم واما الثاني فلا يكون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحتها من الوجودات وهو غير مطلوب والاصول زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجوارب كون احد معروضات مفهوم الوجود او المسكك وجودا قيوما اى قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات واما يجب الامام بان العرض انذى بالغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الالهيان كيف صار في حق الواحد ذاتا مستقلا بنفسه عينا عن السبب مبدأ لا استقلال كل مستقل قاو بالتمح حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قبل ٩) اى في اثبات المقدمة الممودة اولم يكن الوجود طبيعة بوجه هي تمام حقيقة الوجودات لزم التاب الكلى بين الوجودات ضرورة انها لا تستر في ذاتي اصلا لا متساع تركب وجود الواحد واللازم باطل لما ثبت من اشراك الوجود معنى قلنا ان اراد ببابان عدم صدق بعضها على البعض فلا سلم استحالة ومثبت من اشراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها وان اراد عدم اشراك في شئ اصلا فلا سلم لزومه وما ذكر من عدم اشراك في تمام الحقيقة او بعض الدليات لا يفي الاشراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها يشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ ٧) احتج لقائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجودها حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس حراً منها بالاتفاق لكان رائدا عليها قائما باقيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ بالشيء فرع حوتهما في نفسيهما لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا حلا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية يمنع اما في جانب الماهية فلا بها او تحققت محلا لا وجود فحققتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعارض على المعارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقة وجود المعارض واما في جانب الوجود فلاه او تحققت والتقدير ان تحققت الشئ اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعارض والمعارض يمكن الاحتجاج على اشاع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

٨ ولا يلزم زيادتها على ماهية تها من

٩ وساب الوجودات فلا معنى عدم الحصار في غير مثال ومعنى عدم اشراك في مفهوم الكون غير لازم كافراد الماشي من

١٠ الى ان وجود كل شئ عيه واشراك اعطى لانه لو زاد فقابه اما بالعدم و فيساقض او بالوجودية فيساقض او بوجود آخر وتسلسل وايضا فهو اما معدوم فيتصرف بنفسه ويتحقق في المحل ما لا تحق في له او موجود فيسلسل واحب من اول بان فاسد بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم بالاموجود وهو انه في الشاقص فلا سائل لا يعتبر فيه الوجود والعدم ولم يبعث عن احدهما فاقول فيفسار احدهما فيعود النحدود قلنا القام بها عقلي فيكني حصولها في العقل من غير اساره وابتاعته فلا تسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان حرد الوجود عيه وانما التراع في غيره وتحققه ان بالوجود وتحقق الاشياء فيكون تحققة نفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لا استحالة في كونه معدوما من

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 يقتضي سبق الماهية
عليه بوجود آخر وهم جرا قبل هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الأدلة ولاستلزامه
المحصار ما لا يتهيأ بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
الماهية لان قيام جميع الوجودات للعارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والالم يكن الجمع
جميعا وفيه نظر لانا لنسلم على تقديم التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع
فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه
وكون ما لا يثبت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه فنقل الكلام
الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق التزديد بين الوجود والعدم في جابي المعروض والعارض على ما اوردنا
في المتن تقرر الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة امام معدومة فيناقض او موجوده فيدور
او يتسلسل وتقرر الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت
في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب
اما جالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ
كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ايلزم التناقض ولا بالماهية الموحدة
يلزم الدور والتسلسل فان قبل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم
نفسها ولا جراً معها على ما قبل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بعينه فالتناقض فيه اظهر لان الوجود نقيض الوجود
بلا نزاع ولا شكه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفعك عن احدهما في الخارج
فان قبل عدم الانعكاس عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان فارق العدم فيناقض او الوجود
فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ايلزم تقدمها عليه
بالوجود قدما ذاتيا او زمانيا فلزم 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 بنفي الوجود الذهني
فخواصهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني اننا نختار ان الوجود موجود ولا يلزم 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 محققا كل شيء بالوجود وبالضرورة يكون محققا
بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم وانما آخر فيما بين الاشياء

بالزمان كأنما فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فالقول فيكون كل وجود واجبا
اذلا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما
في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر 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 لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام
الوجود بها عقلا واتحادها به هوية ارتخا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء
بتعريفه بمعنى صدق عليه لان نقض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللا موجود
فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي 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 بل بحسب العقل فلا يلزم الانحطاط في العقل وقد
يجاب عن الاول بانه مقصود بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم
الاسود فدور او تسلسل واجتماع للمثلين او للاسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم
اسود به لا بسواد قل له يلزم محال وطريانه على محل لا اسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض
ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الجسم يدعى ان تعدد المعارض على المعارض بالوجود ضروري
ولا يصح قيام الوجود بمحل موجوده هذا الوجود فلا يحصى سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في
العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
وهو ايضا ضعيف لما سبق من نفي الوساطة (قال فان قلت ٨) يريد بتحقيق مذهب الشيخ وسائر
المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهية العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم
وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير
ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنتهى 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 وجب ذلك طاهر البطلان ومذهب صاحب الصحايف
الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب
الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير
المبحث يرتفع الاختلاف وهذا ما سدا اما اول فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع
في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد
مشترك بين الذات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اسراء لفظ وتعدد وضع واما ثانيا
فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته مما لا ينصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج
الى الاحتجاج عليه فتقول 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 بديهي البطلان فان لا يظهر من كلام الفريقين ولا بصور المنصف خلاف في ان الوجود
زائد على الماهية ذهبا الى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بان يكون اكل منهما هوية

٨ لا خفاء في ان ليس مفهوم الوجود
مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ
الوجود وما يراد به من جميع اللغات
موضوعا بالاشتراك لمان لا تكاد تنتهى
واحتجاج الفريقين يسند بان النزاع
في الوجود بمعنى الكون وليس نائما
عن ان الوجود كما يطلق على الكون
يطلق على الذات على ان مفهوم
الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا
الاختلاف قلت مصمونا ادلة الجمهور
ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية
المنصرفة به وادلة الشيخ ان ليس
لهذه هو بنان متمايزتان تقوم احدهما
بالاخرى كالجسم مع البياض فلا
خلاف في ان لوجود زائد ذهنا معنى
ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون
الوجود وبالعكس لا عينا بان يكون
للماهية تحقق واعراضها المسمى
بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا
اجتماع القابل والمقبول كالجسم
والبياض فعند التحرير لا يبقى نزاع
ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا
مكبرة ولا سفر على الوجود الذهني
سوى ان للثبوت ان نقول زائد في
العقل وعلى الساقى ان يقول عقلا
اوفى العقل وليس له نفي اسعار العقل و
الاستراك المعنوي كما في سائر المفهومات
الكلية سيما المغيبة فان العقل عندهم
لا يقتضى الثبوت ولهذا جرت كلمة
الجمهور بنهم على انه مشترك معنى زائد
ذهنا من

متميزة بقوم احدهما بالآخرى كيباض الجسم فعند تحرير البحث وبيان المراد ان الزيادة
في التصور اوفى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول يكون اشتراك الوجود افضيا
بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك
بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن اثبتة قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود
وآخر هو الماهية ومن نفيه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تعابير ولا تعابير في الخارج ولبس
وراء الخارج امر يفهم فيه احدهما بدون الآخر فيحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين
بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والتمتعات ومعايرة بعضها
للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل يحصل شئ في العقل وفي اقتضائه الشئ
في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التعابير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى
كلى مشترك بين الوجودات كالاشئ في تعابير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان
لمفهوم الامتاع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زائد
في العقل والمعنى الكلى 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 عينا بمعنى عدم تمايزها بالهوية انما هو في الممكن واماني الواجب فعند المتكلمين له حقيقة
غير مدركة للعقول مقتضية بداتها اوجودها لخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية
كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل
يوجده 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 بمعنى انه لا يقوم
بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية
وووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود اعروضه الى الماهية ولو في
العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية
عنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير متقوم وهذا
لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا علمتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان تكون
تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان
للمحقق 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 حصة حصة الا بالاضافة الى
الماهيات كيباض هذا الثلج وذلك اذ لا معنى للمفرد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع
ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقايق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون

٣ واما في الواجب فعندنا له حقيقة
زيد عليه اوجودها الخاص ذهنا كما
في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة
الوجود الخاص القائم بالذات المخالف
بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه
بالوجود البحث والوجود بشرط لا اذ
في الماهية مع الوجود شائئة التركيب
والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص
مع المطلق فانه كون خاص متحقق
بنفسه قائم بذاته هني في التحقق عن
المطلق وعبره وانما يقع المطلق
عليه وقوع لازم خارجي غير متقوم
ولا يتصور هذا في غير الوجود لان
احتياجه في التحقق الى الوجود
ضروري وبني هذا على ان الوجودات
مخصصة متكررة بانفسها مشتركة
في عارض هو مفهوم الكون كنود
الشمس والسراج ويباض الثلج
والعاج لكن لما لم يكن لها اسم
مخصوصة توهم ان تخصصها
وتكررها بمجرد الاضافة الى المحال
كما في بياضات الثلوج

٣: لو كان المطلق عارضا لها لكان في كل منها حصّة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصّة من مفهوم الكون زائداً على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض، عارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا في الملح بياضان وهذا مما يكذب العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصّة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب إذ لا فرق بين مفهوم الكون والخصص منه إلا بمجرد اعتبار الوجودات وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في التعقل وثبوته وبعد القول بالنسب كغير الوجودات المحصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الدات على ان المحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تتحقق لها في الاعميان فلا يلزم للممكن وجودان ولا في الابيض باحسان من

٨ من المتفلسفة والمتصوفة توهبوا ان في الوجود الخصاص مع المطلق ايضا سائبة التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود وأنه ليس معنى كلياً يتكرر الى الجبرئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما لا يكثر في الموجودات بواسطة الاضافات ومهمني قولوا الواجب موجوداته الوجود والممكن موجودانه دو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود بالبحث ٨

مماثلة متفغة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانها مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركات في عارض لنور وكذا بياض الملح والعاج بل كالكيم المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الابدان والوجود الاياه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك نوهم ان تكثر الوجودات وكونها حصّة خاصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الملح وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ويحتل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود النار وغير النار وما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زبد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقالة لعدم على ما خصه الحكماء المحقق اعترض الامام بان فيه اعتراضاً بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته وبأنه يسلم كون الواجب موجود ابو حودين 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 منها حصّة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو ان يكون في الاعميان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصّة من مفهوم الكون في الاعميان رائد على الوجود المحرّد المسدّد للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصّة من مفهوم الكون رائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلاً ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصّة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه لوجود وهو عارض للماهية معروض للخصّة وهذا مما يقل به احد ولم يبق عليه دليل واذا اعترضوا بذاض الملح لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصّة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصّة عارض للملح هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصّة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصّة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلاً وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية معبرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للخصّة من مفهوم العام الانفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما يسكن من قال بكون الوجود مقولاً على الوجودات بالنسب كك وان المقول بالنسب لا يكون ماهية اوجزه ماهية لما نختمه بل عارضا فقد قال بان في الممكن امراً وراء الماهية والخصّة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحقّقه في الاعميان بل نفس تحقّقه وكل دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التفسير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلاً امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلاً عن ان يكون هناك وجودان على ان لو فرصا كون وجوده زائداً على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الملح لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصّة منه صورة عقلية محضّة ولو سلم فان اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فلو اين يلزم في الانسان وجودان وفي الملح بياضاً صان (قال ثم ان جمعة ٨) قد استظهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق نمسكاً به لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص

انه وبشرط لا رزالي ذلك وكذا قواهم
الوجود خير محض لا يعقل له ضد
ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت
خير بار هذا ينافي تصريحهم بانه
من المحمولات العقلية لا متناع
استعائه عن المحل وحصوله فيه
خارجا من المعقولات الثانية اذ ليس
في الاعيان ماهو وجود بل انسان
وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب
والممكن واقديم والحادث وانه يتكرر
بتكرر الموضوعات الشخصية
والنوعية والجنسية وانه يقال على
الوجودات بالشكيك ووجوه فساد
هذا الرأي اصولا وفروعا اظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى
من

لانه ان اخذ مع المطلق فركب او مجرد المخصوص فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عاينهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي
لا يتحقق له في الخارج وله اراد كثيرة لا تكاد تنهاى والواجب موجود واحد لا يتكرر فيه اجابوا
بانه واحد شخصي موجود بوجوه نفسه وانما التكرار في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة
تكرار وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود آخر وهكذا
وعلى هذا معنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس وغيره موجود
انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شاعة التصريح بان الواجب ليس
بوجود وان كل وجود حتى وجود الفناذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا يتحقق له الا في
الذهن ضرورى وما توهبوا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا
يتحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله واما اذا كان
خارجا فلا وما ذكرنا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمنع ارتفاعه اى عدمه
فيكون واجبا فعلاطة وانما يلزم الوجود لو كان امساع العدم لذاته وهو مجموع بل لا يرتفع
بالكلية يستلزم ارتفاع بعض اراده الذى هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية
والعلمية والقدسية وغير ذلك فاقبل بل يمنع لذاته لا متناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا المنع
اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاستقاق مثل
قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
والامور الاعتبارية التى لا يتحقق لها في الاعيان مما عى القائلون بكون الواجب هو الوجود
المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى قولهم الواجب هو الوجود
البحث والوجود اسرط لا اى الوجود الصرف الذى لا يقيده فيه اصلا ومنها قولهم الوجود
خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجودا وعدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم
غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشئ العام كماله قد يكون شرا لكن لذاته
بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم حيث لا عدم لا شر قطعنا فالوجود البحث خير محض ومنها
قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلاه يقال عدما لجمهور الوجود مسا وفي القوة
لموجودا اخر مما منع له والوجود وان فرضا كونه موجودا معنى المروضية للوجود فلا يتصور ان يماعه
شئ من الموجودات وعدم الخاص لما شارك سببا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعها فيه
والموضوع هو المحل المستعنى في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشي
بدونه ولو سلم فلا يتصور وجوده يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل
لانه بسيط لا جزله عبا ولا دهما ولا لازم مقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجبر على وجود
الكل في الخارج ان كان اربك خارجيا وفي الذهن ان كان ذهبا ولان جزئه ان كان وجودا
او موجودا لازم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما او معدوما لازم تقدم الشئ بنقيضه ولان الجنس
يجب ان يكون اعم ولا يتم من الوجود اذما من شئ الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف
لا يخفى ولو سلم فغايب الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا اتناح
عن الموجبتين في السكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواحد
مالم يتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور
فمنها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمنع استعائها عن المحل عقلا
ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل

ومثل البياض فان قيامه بالحمل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق
 المعقولات الاولى من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
 لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل ولبس في الاعيان شئ هو الوجود
 والذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة
 ان ما انشاق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية
 وكان الكلام في الوجود المطابق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مقفرا
 الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بلغير او بالعدم فحادث
 والافقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمره والنوعية كوجود الانسان
 والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستعنى في قوامه عن الحال
 ولا يصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق
 ولوسم فالقياس ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذامعنى استقلاؤه عن العارض وان كان
 لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
 تكثر بالاضافة الى المحال ولبس امورا متكررة متحصصة بانفسها معروضه له وكان
 المراد ان الوجود المطلق يتكرر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها
 انه مقول على الوجودات بالنسبة ككاسق وجيم ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس
 وبالجملة فاقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا
 بالشخص ووجودا في الخارج بمنع عدم لذاته ومستلما لبطلان امور انفق العقلاء عليها مثل
 كونه اعرف الاشياء مسزكا بين الوجودات مقولا ههنا بالشك في معدودا في بواني المعقولات
 وكون الواجب مبدءا لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل واتزال الكتب
 وغير ذلك مماوردت به الشريعة (قال وما عجب حال الوجود ٨) يتجرب من اختلافات العقلاء
 في اسوال الوجود ومع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان العالاب من حال الشئ ارتفع ذاته
 في الجلاء والخفاء فيها اختلافهم في انه جزئي او كلي وقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما تعدد
 في الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا زيد والعمرو
 والحق انه كلي 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 لبس بعرض ولا جوهر لكونه من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
 الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
 ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستعنى عنه في تقومه ولا يتصور استعناء شئ في تقومه وتحققه عن الوجود
 ومنها اختلافهم في انه موجود اولاف قبل موجود بوجوه هو نفسه فلا ينسلسل وقيل بل اعتباري
 محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما ان يوجد بوجوه زائد فينسلسل او بوجوه هو نفسه
 فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود
 انه الوجود وفي غيره انه ذوالوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلا يقع صفة الاشياء او عرضا فيقوم
 المحل دونة واليقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من ان العقل
 الماهية ونسك في وجودها وجار بعينه في وجود الوجود فانما يعقل الوجود ونسك في وجوده
 فلو وجد لكان وجوده زائدا ونسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية
 الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لان ما بعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده
 في الاعيان فيكون وجوده زائدا وينسلسل ولا يحبس الابان الوجود المقول على الوجودات اعتباري
 عقلي كما سبق وقيل الوجود لبس بوجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها اختلافهم

٨ اطبقوا على انه مذهب لا اعرف منه
 ثم اختلفوا في انه جزئي او كلي واجب
 او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر
 موجود او عسارى لا تحقق له
 في الاعيان او واسطة وافراده عين
 الماهيات او زائدة ولغظه مسترك
 او متواطى او مشكك والله الهادي
 متن

٢ بقاؤه في ذاته لا يفظ بألفاظ

والاول ما أسهل يكون الموجود به حقيقة الشيء والثاني غير متأصل بميزة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشيء والاخيران مجزيان يكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة على السابق الا ان الاولى عتامة لا تختلف فيها الطرفان والاخريان وضيمتان ينفذ في اوبهما الدال فلفظ في ثابتهما

٧ على تحققي الدهي بالتحكم ايجاما على ما شئت له في الخارج كالمتممات مع استحالة الاثبات لما لا يثبت له وبناجسد من المفهومات ما هو كلي يمنع تكليفي في الخارج ومن القصايا حفيقية لا تقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واضرب باه يكتفي في الانجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى العقل فبرحم لكل الى ان الفهم والعقل يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء العمل والتميز اضافة بين العاقل والمدقول ضروري ولا تعقل الاضافة الى اني الصرف بل لابد من ثبوت اذ ليس في الخارج في العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لا فلاتون والمعلقة له من اوسع المجررات كصور الكائنات بالعقل لعمال عند الملا سفة قنسا معلوم باضرورة ان المبتغى بل لمدوم سيما ما ليس من قبيل الذات يقوم بنفسه ولا يبهض المجررات فهو له بصوته وبفه المدعى من جهة اسلرامه كون العقل يحصل الصورة لا من جهة استلزامه ان المدقولات نوعا من التميز غير امتيز بالهوية الخارجية سواء اخرجه العقل اولاً لظنه من محل اخر لان اقتضاء امتيز الثبوت في العقل اول المسئلة

في ان الوجودات الخاصة نفس للمهيات اورائدة عايبها كما سبق . منها اختلاف فهم في لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل من الاشعري او مترادف يقع على الوجودات بمعنى واحد لاتصاوت فيه اصلا او سلك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب علاما الوجود والاعيان وهما وجود المتأصل المتفق عليه ان الذي يتحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققه ثم الوجود في لادهم وهو وجود غير متأصل بميزة الظل الجسم يكون التحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج اكانت ذلك الشيء كما ارطل الشجر لو تجسم لكل ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجزيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع ازاله وفي الخط نفس موضوع ازاله اللفظ ادال عليه لادان زيد ولا صورة نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازاله او لنفس الموضوع باراء ذلك لانه كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق ولذا هي على المعنى واللفظ على الذهني واللفظ على اللفظي فحقق ثلاث دلالات ايهما عقلية محضة لا يختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص والادوار والادال ولا المدلول ادباي لفظ عر من السماء فالوجود هما في الخارج هو ذلك الشخص وفي لذه هو الصورة لمعينة المطابقة له والاخريان ادني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعان يختلف في الاولى منهما الدال بان يمين طائفة لفظا كسماء وطائفة اخرى انفصا آخر كما في الفارسية وعبرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يخصص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع تحاده كلفظ اسماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كور الشيء بحيث يفهمه شيء آخر فاذا عتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها واللفظ بها سوى حصول صورها كان بميزة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا ان اراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانما اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العلم وصورة الحدوث وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن فاطمون بان الواضع انما عين اللفظ باراء ما عقله من الاعيان وللدلالة عايبها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور لذهنية نعم اذا لم يكن للمدقول وجود في الخارج كان المدلول هو الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قنسا معنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه مما يكاد يقتضي به بديهية العقل ولما كان عند سمع اللفظ ترسم الصورة في انفس فبعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكد في بحفظ صور متعددة ترتب ترتب الحروف في اللفظ من غير احتياج الى ان يحفظ كل معنى صورة مخصوصة (قال ويدل ٧) كون اسم العالم لا يتحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجرى مجرى الضرريات في فهمها رغم عدمهم ان تكرار الوجوه الذهني انكار الامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول اننا نحكم حكمه ايجابيا على ما لا يتحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع القضيض مستلزم لاسل ومعتبر لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لازم وثبوت الشيء لما لا يثبت له في نفسه بديهية الاستحالة يلزم ثبوت الممتنع ان تصبح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج

في الذهن وتقرر آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال اننا نحكم على المتغيرات باحكام ثبوتية فمما احكام ايجاسية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فيحال اوفي الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجى والذهنى لا يستلزم ان يرد احدهما ليلزم المحال او المصادرة اثنى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو 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 متناه او حادث او مركب من اجزاء لا يتجزأ 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 المتع معدوم فضية حقيقة وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض باننا لانسلم ان الايجاس يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاس ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقيق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تغير الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى اثنتي صورتين وهما امور الوجود لهما في الخارج فتكون ناشئة في الذهن لان العقل الشئ انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهني والالكان لعلم بشئ ما كافي في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين المعدوم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما منع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما المتغيرات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المقولات التي لا وجود لهما في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سبق في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء رعا منهم ان كل موجود شبحي في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سأل في آخر المقصد الرابع اوقائفة ببعض المحدثات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وبنعي ان يكون هذا مراد الامام بالا جرام الغائبة عما لا فقيام المعدومات بالاجسام مما لا يمتثل قلنا الكلام في المعدومات سيما المتغيرات ولا يخفى في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل افعال بهوياتها ادلا هو بية للمنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورهما بمعنى تعقله اباها 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 التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى سواء احترع العقل تلك الصور ولا حظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وقد نظر لان غاية ذلك ان يكون للمقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كرن ذلك بحصول الصورة في العقل هو اولى المسئلة (قال تملك المانهون ٢)

٢ بان انصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة وبانه لو وجد في الذهن ما لا يحقق له في الخارج لو وجد في الوجود في الوجود في الشئ موجود فيه ورد بان ذلك في الموجود المتأصل فالخارج ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لا صورها والحاصل في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الماء

لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام العقل اياه اقتصر المساندون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول او كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان نحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها 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 فالمتوسط بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والنضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لاصورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات لاصورها انكائية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان 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 فساهبة الشيء اعنى صورته لعقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من الاوزان فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والشأية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض الشخصية والواحد العينية كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزمتم المحالات والا لم تكن صورة لها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعنى اثبات الامر بى اوتفنيهما او اثبات الاول ونفى الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى انتدبرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نقضهما بناء على ان الوجود يراد في الشئ والعدم يراد في الشيء فكما ان المبنى ليس ثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الوجود والعدم فكذا بين الموجود والمعدوم واما السئية فنساق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعندها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج والذهن فوجود وثبات وشئ والا فعدم ومنفى ولا شئ واما المخالفون فهم من خالف في نفي الواسطة والبعض ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضى ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اى في الخارج لان معنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التسمية لاغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتسمية الغير والذات بخلافها وهى لا تكون الاموجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذاتها صفة الوجود والمعدوم الا ذاتها صفة عدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحتز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم فانه ان تكون معدومة لاحالا وبقولهم لاموجودة عن الصفات

ط المحاكاة

٣ الوجود يراد في الشئ وبساق السئية والعدم يراد في الشيء فلا المعدوم ثابت ولا ينسب وبين الموجود واسطة وحول في الامر بين افراد وجهه اقل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او نفي الغيرة وهو الحال فهو صفة لموجود لا معدوم ولا معدومة فتتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الوجود فوجوده والا فعدم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا ففى والموجود اخص من الثابت والمنفى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتسمية وهو الحال والا فعدم اما فتتحقق في نفسه ثابت اولا ففى فالمعدوم ثابت بينه وبين الموجود واسطة متين

الوجودية مثل السواد والبياض ويقولهم ولا معدومة من الصفات السلبية قال الكاشي وهذا
 الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للادات
 حاتى الوجود والعدم قلنا اما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والافى المعتزلة
 من لا يقول بالخال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال وارل من قال بالحل ابو هاشم
 ومصل القول فيه بان الاعراض انى لا تكون مشروطة بالحيدة كاللون والرائحة لا توجب لمن
 قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهى من الاحوال واما الاعراض
 المشروطة بالحوة فانها توجب بمحالتها احوالا كاملا للعامة والقدرة للقادرة وزعم القاضي
 وامام الحرمين ان كل صفة وهى توجب للحمل حالا كما هو الكائنية والسواد الاسودية والعلم
 العالمية ومنهم من خالف فى نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم
 ان كان له كون فى الازمان فوجوده مقدم فلا واسطة بينهما واعتبار اخر المعلوم ان كان له
 يحقق فى نفسه وتقرر ثبوت والا ففى وكل ماله كون فى الاعيان فله تقرر فى نفسه من غير عكس
 فيكون الموحود اخص من اثبات وكل ما تقر له فى نفسه لا يكون له فى الاعيان وليس كل
 ما لا يكون له لا تقر له فيكون المسمى اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لامفيا بل ثابتا ومنهم
 من خالف فى الامر من جهة وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون فى الاعيان فله كان
 له ذلك بالاشتغال وهو الموجود وان كان بجمعية اخيره والخال وان لم يكن له كون فى الاعيان
 فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا فى نفسه فثبات والا ففى فله جعلوا بعض المعدوم ثابتا
 وثبتوا بين الموحود والمعدوم واسطة هو الخال وظاهر العبارة بوجه ان الثابت قسم من المعدوم
 وليس كذلك بل بينهما عموم من وجده لانه يشمل الموجود والخال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل
 للمنى بخلاف الذات وان كان المعدوم مابنا للمنى على ما صرح به فى تلخيص المحصل من ان التالين
 يكون المعدوم شيئا لا يقرول للمنع معدوم بل منى كان الاولى فى هذا التقسيم ان يقال المعلوم
 ان لم يتحقق فى نفسه ففى وان تحقق فان كان له كون فى الاعيان فاما بالاستقلال فوجود
 او السببية لخال وان لم يكن له كون فى الاعيان فمعدوم وفى التقسيم السابق انه ان لم يتحقق ففى
 وان تحقق فثبات وح ان كان له كون فى الاعيان فوجود والا فمعدوم (قال لنا فى المقامين ٤)
 اى فى نفي ثبوت المعدوم وشيئية ونفى الواسطة من الوجود والمعدوم الضرورة فادها قاضية
 بذلك دلالة عقل من اثبت الوجود دها او حارحا ومن العدم الا فى ذلك والسببية تساوق
 الوجود والاثبات فى الدهى او الخارج فوجود فيه وكما لا تغفل واسطة بين اثبات والمنى
 فكذلك بين الوجود والمعدوم والاربع ككرو جعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من الذى
 وحل المرجد ذمالها الوجود والمعدوم ذمالها العدم لتكون اصفة واسطة اصطلاح
 لا مساحة فيه (قال واستدل ٧) مما من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضرورى فاستدل عليه
 بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لاستمع تأثير القدرة فى شئ من الممكن والارام باطل ضرورة
 وانما قاضية اللزوم ان تأثير ما فى نفس الذات وهى اولى والازمنة فى القدورية واما الوجوه
 وهو حال اما على المتبين فالزما واما على النافين ثابتا بالجملة على ما سبأنى والاحوال ليست
 بمقدورة بانعاق اثباتين بهما ولا ر عدم توقف اونية لسواد واثباته من قام به العلم على تأثير
 القدرة ضرورى واما انك به لو كان مثل عاية العالم ومركبة لمحرك بالفاسل لا يمكن بدون
 العلم والحكمة ونفى الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي القدورية لا يستلزم ثبوت
 الازمنة بل لم ارأه الوجود بل زلية تصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف
 على غيرهما لانهم يجوزون اشوت بلا لة او بلة غير قادرة واجيب مع المحصر لحواز ان يكون

الضرورة فانه لا يمتثل من اشوت
 الوجود دها حارحا جاون العدم
 ا بنى ذلك ولا يصور بينهما واسطة
 من

لا بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم
 ينافى القدورية لان الذات رايعة
 ولو حود حال لا يمتل في مرة لثاني
 ان لدم صفة بنى ثبوت الموصوف
 به الثبات ان ثبوت الدوات عندكم
 بس من العبر فيلزم تدد الواجب
 الرابع اعبر ساهية مع ان الموحود
 منها مسا فكل اكثر من الباقية على
 العدم فانه فتكون متاهية الخامس
 ان المعدوم ان كان مسا ويا للمنى
 او اخص به لم يكن ثابتا وان كان
 اعم منه لم يكن نفي صرفا الا لما بنى
 فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو
 صادق على اننى فليزم ثبوته وهو
 محال ورد الاول بخور ان يكون
 اتصاف اذات الوجود حادما للقدرة
 فان قيل هو منى ولازم لتسلل
 واتصاف المعدوم بالوجود اجيب
 بجمع استحالة التسلسل فى اثبات
 وتصاف لاثبات جود واثبات منع
 الاولى ان ريد صفة هى نفي والى
 ان اريد صفة هى فيية والاثبات بان
 الواجب ما يستلزم عن اعبر
 وجوده لا شئته والرابع منع نهى
 هاريد على انه غير معناه بل دا كالد
 الميرم هيا وثبات ذلك بالتطسق
 به ومن الكل صغيف والخاص بان
 عدم كونه نفي صرفا لا يستلزم كونه
 اثباتا فابل قد وقد فلا يصدق
 الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت
 الذى فان قيل المراد انه لركاب اعم
 للكل فمما اخص المحص فيكون ثابتا
 الزما قلا غير اكثر المقدمات منى

تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف مشتق اما اولاً فلانه لو ثبت ان كان له
اتصاف بثبوت وتسلل واما ثانياً فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب
الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط واللازم اتصاف المعدوم بالوجود
لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الامعدومة ذات الماهية من حيث هي هي اما هي
في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس
الاتصاف فلازم استحالة السلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وص الثاني
بما لانم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورة عند الاتصاف موجوداً بذلك
الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما
ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز حلول تلك الماهية
ص صفة الوجود وايضا ما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها لم يتصور ذلك
في الوجود انهم لم يكتفوا بذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت
ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والاسكان ثبوتها ثبوتها وارتفاعها ارتفاعها الثاني ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمتصف بصفة النفي
منه في ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه
وسلب حتى يكرن معنى المتصف به هو المنفي فلازم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم
لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نفيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالتأخير واللاحذوث مثلا فظاهر ان المتصف به
لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية فلا يسر بمنع اتصاف الموجود
بالصفات العدمية كما يمنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب في نفسه او واجب
او ممكن فيكون محذوما مسوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسوقة بالنفي وهو مع ابدائه على
كون كل ممكن اشوت محذوما بمعنى المسبوق بالنفي لا نفى ككون الذوات ثابتة بدون الوجود
بل غاية ان ثبوتها في العدم مسوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده
لا في ثبوت الذي هو اعم الزام ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال
لان القدر الذي حرج منها الى الوجود مساو اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على
العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير
بقدر متناه واجيب باللام ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك
لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل
هي اقل من الكل قطعاً فيقطع عند التطبيق التناهي ويلزم تناهي الكل فالجواب النقص
بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بذرتيها الخامس ان المعدوم اما مساو للنفي او اخص منه او اعم
اذ لا بين اظهر التصديق قال كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم مني ولا شيء من المنفي
بشأنه فلا شيء من المعدوم ثابت واركان اعم لم يكن نفيها صرفا والا لم يبق فرق بين العام
والخاص بل ثباتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت
ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف

المعدوم مثلاً سواد في نفسه سواء وجد الغير اذ لم يوجد وببانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير
 لزم ارتفاع كونه السواد سوادا عند ارتفاع الغير والملازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد
 الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والحوادث بالانتماء
 استلزامه لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع وجوب السوادية وهو موع
 ام لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع كونه لكونه العلة
 للوجود ولازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا
 وهو بدعي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلان استحالة
 وان اريد العدول اي السواد المنقر في نفسه لاسواد فلان لزمه وانما يلزم لو كان السواد منقرا
 في نفسه حيث فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان
 او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون
 السواد سوادا نظرا الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه بل يلزم كونه السواد
 سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لانه انتفاءه
 (قال هذا في الشبهة ٩) يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شئبة المعدوم بمعنى
 ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لعوى يرجع فيه الى النقل
 والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعدنا هو اسم الموجود لما وجد
 شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا
 لنسي اذا اردنا ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقناك من قبل ولم نكن شيئا لا يفي الاستعمال
 المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسن البصري والنسبي من انه حقيقة في الموجود مجاز
 في المعدوم هو مذاهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل
 شئيا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمع كون المستحيل معلوما على ما سألنا في اوجع عدم قولهم
 باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جارا لله انه اسم لا يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم
 والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شئيا 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 فبعد جدا من جهة انه لا يقوله
 اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لاس جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فانه ان يقول
 هو مجاز كما يقول نحس في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
 مستترك الا لزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم
 او نحو ذلك (قال الشيخ المثبتون الحسن بوجوده الاول ان الوجود ليس بوجود والا)
 لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لا تصف بنقيضه اي بما يصدق عليه بنقيضه وذلك
 لان عدمه على تقدير الواسطة ليس بنقيضا للوجود بل اخص منه وانما بنقيضه اللاوجود واجب
 صاحب التجريد بالوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى
 ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت
 والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمعنى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلاما من الثبوت والنفي ليس ثابتا
 ولا منقيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر ارشد من الجرم لان ما ذكرنا قول
 بالواسطة بين الثابت والنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام باننا نختار ان الوجود موجود
 ووحدونه عينه لازما ليلزم تسلسل الوجودات فالتباز من سائر الموجودات يكون بنقيضه سلب
 هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجب باننا نختار انه معدوم وانما في الشيء بنقيضه انما يمنع

٩ بمعنى الثبوت العيني واما ان الشيء
 اسم للموجود او المعدوم او ما ليس
 بمستحيل او القديم او الحادث اوضح
 ذلك فلعوى والمرجع الى النقل
 والاستعمال

٨ تسلسل ولا معدوم والا لا تصف
 بنقيضه والقول بانه لا يرد عليه القسمة
 اعتراف بالواحدة سطة قلنا موجود
 ووحدونه عينه او معدوم وانما يلزم
 الاتصاف بالقبض او كان الوجود
 عدما او الموجود معدوما الثاني الكلي
 ليس بموجود والا لكان مستقصا
 ولا معدوم والا لكان جزءا للموجود
 وكذا حال كل جنس او فصل مع نوده
 على انه لو وجد يلزم في الاعراض
 قيام العرض بالعرض قلنا لا ترك
 في الخارج اذ ليس هنا شيء هو انسان
 واخر خصوصية زيد ولا في السواد
 شيء هو لون واخر قابض للبصر واخر
 مركب منهما يقوم واحد منهما باخر
 على ان مثل هذا القيام ليس من قيام
 العرض بالمحل في شيء وانما التمايز
 في الذهن فثبت فيه الكلي والجنس

من

بطريق المواظفة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود
 ذو عدم فلا نسلم استحالة فانه بمنزلة فوانا الحيوان ذولا حيوان هو السواد لا يمتنع
 ما يقوم به من الاعراض والا قرب انه ان اريد الوجود المطلق فعدوم هو عين الوجود
 الواجب ووجود الانسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو الوجود بالصفة منه
 وليس له وجود آخر لا يسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا هو الحق وان اريد
 بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى انه موجود بهذا الحق
 ان الشبهة قوية الشان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس هو الوجود والاكوان
 مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كريد مثلا لا يتنازع تقوم
 الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحیوان ليس بوجود الكلية ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية
 الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس معدوم
 لما ذكر ولا وجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قبل اى لون بالسواد لانه المحمول طبعاً وقبل
 بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقبل اى اللون بالفصل الذى هو قابض البصر لانه المحمول
 وقبل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سببا للمحمول عليه
 لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم والبعث 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 علّة لبقوومه ويحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس
 لا يقتضى كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا لى الحيوان محمول على الانسان
 مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علّة لتحصله وكان الغلط من استزائه لفظ
 العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
 بالمحل في شيء وام تعرض امع امتناع قيام العرض بالعرض لانه بمثابة الدليل او يكون على طريق
 الالتزام ولما كان ههنا تحقّق به بخارج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو ان ليس
 في الخارج ما يربط بين الكلى والتشخيص يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل
 من تركيبهما النوع اظهر ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية
 زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب
 منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخرهما على ما مر من التفصيل قبل العرض
 بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما الترك والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الاكون
 الكلى او الجنس موجودا في الذهن والاستحالة فيه وانما تعجب بهم كيف ادعوا ان جزء الموجود
 يجب ان يكون من افراد الوجود الذى هو نقبض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم
 الذى ليس عندهم نقبض الموجود بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ؟) اعترض الامام
 على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الازهان بان حكم العقل ان طابق
 الخارج عاد كلام ثبتي الحسالة وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب
 بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه تعتبر طابقته وانما يلزم الجهل لو حكم
 بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بارادته ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج
 فذلك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج براء كل صورة هوية
 على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها و
 لا ممر متمايزة في الخارج وان اريد بالمطابقة ان تكون بارادتها هوية يكون المحقق بها في الخارج
 تلك الهوية والمحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تسلم ان يكون

٢ او اخذت في الذهن على انها
 صور لا ممر متمايزة في الخارج من

هناك امور متناهية بحسب الخارج وتماثل ذلك لولم ينتزع العقل من امر واحد صوراً مختلفة
 على ما سبق في بحث الملازمة (قال ونوقض الوجهان بالحال) تقرير الاول
 ان المتناهي لا يمكن ان يكون ثابتاً لكانت متساركة في الثبوت متخافاً بالخصوصيات فكان ثبوتها
 زائداً على ثبوتها بانه لا يمكن ان يكون ثابتاً لكانت متساركة في الثبوت متخافاً بالخصوصيات فكان ثبوتها
 ويتسلسل على ما سبق في لوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كلياً محمولاً على جزئيات ثابتة
 فان كان كذلك فمتشخصاً واركان مفياً امتنع كونه جزءاً من اثنائ وكذا اذا كان جنساً
 لانواعه وان كان من اجناس الاعراض لزم قياس العرض بالعرض على ما ذكرتم فاهو جوابكم
 فهو موجوداً فان قيل الحال لا تغفل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق
 فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يمتنع حال للكلية وآخر
 الجزئية او حال الكلية وآخر للجزئية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعتبار حكم
 وايضا لانسليم استحالته التسلسل في الامور الثابتة وانما مقام الدليل على استحالة في الموجودات
 قياساً قواها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الآخر
 فهما متماثلان والافتراقان وما قيل انهم جاءوا التماثل والاختلاف اما حالاً او صفة وعلى التقديرين
 فلا يقرم الا بالموجود ايسر شيء لان الصفة قد تقوم بالثبات وان لم يكن موجوداً واراد انه
 حال او صفة موجودة بمسح واسمها التسلسل في الامور الثابتة فقام عليه بعض ادلة انتساع
 التسلسل على ما سبق واماماد كره الامام من انا اوجوزناه انسداد ابطال حوادث لاول لها واثبات
 الصانع القديم فضعيف لا لا يتجاوز في الموجودات وبه يتم ثبات الصانع وتقرير القوم في القرض
 بالحال ان الاحوال متخافاً بخصوصياتها ومتساركة في عموم كونها حالاً وما به المشاركة غير
 ما به المماثلة فليعلم ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة
 ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا يمكن للحال الا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً
 وهو صفة سلبية ولا يكون الاشتراك فيها استراكاً في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم
 المحقق بان الحال عديم ايسر سلباً محضاً بل هو وصف ثابت للموجود ايسر موجود ولا معدوم
 ولهذا لم يجهلوا المستقبل حالاً مع انه ايسر موجود ولا معدوم فالحال يستل عديم على معنى
 غير سلب الوجود والعدم يختص سلب الامور التي يسمونها حالاً وتشارك الاحوال فيه وهي
 لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين عديم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان
 ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ايسر بذات لا بها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
 والمشارك ايسر تدرك بالانفراد حتى يحكم ان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر اولى
 (قال الثالث ٢) اي من وجوه اثبات الحال ان اليجاد ايسر بمجرد والاحتاح الى اليجاد له
 محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجوداً لانه بعد صدور
 المعلوم عنه لم يحصل له صفة وكالم يكن قبل الصدور موجوداً فكذلك بعده لا يقبل اليجاد اليجاد
 عينه لا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الوجودية لان ذلك اليجاد المعلوم وهذا اليجاد للوصف
 الذي هو اليجاد والجواب ناخسار انه معدوم ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجوداً
 فان صحة الحمل الوجداني لا تنافي كون الوصف الذي خبر منه المحمول معدوماً في الخارج
 كما في قولنا زيد اعرج في الخارج واحتج الضدين بمنع في الخارج مع ان كلامنا العمى والامتناع
 معدوم في الخارج (قال واهم ٧) اي للثانين بكونهم معدومين شيئاً والحال ثابتة على هذين الاصليين
 تعريفات مثل اتباعهم على ان الدوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير
 للمؤثر في تلك الدوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود

٤ فان الاحوال متناهية في التماثل فمما لا يتصور
 متخافاً في الخصوصيات فيزيد ثبوتها
 ويتسلسل وانما تحتل على جزئياتها
 فان كانت ثابتة تشخصت والانتفت
 وعلى احوال هي اعراض ويقوم
 العرض باعرض فان قيل الاحوال
 لا تغفل التماثل والاختلاف فلا يريد
 ثبوتها لتسلسل ولا يكون شيء
 معها كلاً وحالاً ولا آخر جزئياً
 ومحلاً على ان التسلسل انما يمتنع
 في الموجود دون اثبات فلما قول
 المفهومين التماثل والاختلاف
 ضروري وانتساع لتسلسل سيجي
 من

٢ اليجاد ايسر موجود والاحتاح
 الى اليجاد آخر وتسلسل ولا معدوم
 والا لما كان الفاعل موجوداً فلهذا
 عدم مبدأ المحمول لا يستلزم عدم
 الحمل فزيد اعرج مع ان العمى معدوم
 واحتج الضدين بمنع مع ان الامتناع
 معدوم من

٧ على الاصليين تعريفات مثل اتبعهم
 على ان لدوات المتخاف في العدم
 غير متناهية ولا تأثير للمؤثر فيها
 ولا تبين بينهما وانه يجوز القطع
 بان للعالم صانعات متصف بالحيوة والقدرة
 والعلم مع الشك في وجوده من

وعلى انه لا يباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات
 لافى الحقيقة والاصح على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية
 في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز انقطع بان العالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة
 مع انسك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصال المعدوم الثابت
 بالصفات الشوثية واعترض بار هذا يستلزم جواز انسك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها
 بالمحركية والساكية لجواز ان تنصف بذلك في اعدام فيخرج وجودها الى دلالة مفصلة
 وذلك جهالة عظيمة والجواب بان اعدام ما تصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع
 العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نسك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم ان كل ما لو وجد
 كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نسك في انه موجود
 في الخارج ليس بسى لانه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح
 على قول اما فين ايضا الا يرى ان استدلال على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجود
 الوجود بتقدير التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري تمتنع ومعناه ان الذات
 المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المعبرة للداري تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد في الخارج
 واعلم انهم وان جعلوا هذا الفرع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأى القائلين بان المعدوم
 صفة (قالوا لا فهم ٢) من تعارض القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات للمعدومة
 هل تنصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهرية والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة
 الجنس كالخلول في المحل التسامع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية
 فلو لم تتخالف بالصفات لكنت واحدة ولانها امامتامة في العدم فتكون متماثلة في الوجود
 لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة استراكها في الذاتية
 ولان التحيز المارر للجوهر حالة الوجود وليس لانه ذات ولا لانه موجود والالكان لازما للعرض
 فتعين ان يكون اصفة يصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
 بالحقيقة كالحقايق المتساركة في الوجود وحينئذ لا يراد شيء بمذكروا ذهب ابو اسحق بن عياش
 الى انها في العدم عارية من جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاحتصاص
 بعضها بصفة معينة لا تكون لانه وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والانسلسل بل لمباين ولا يجوز
 ان يكون موجبا لان سببه الى انكل على السواء ويكون مختارا وفل المختار حادث فيلزم كون
 المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل لانفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب
 انه يجوز ان يكون لداته الخصوصية فظهر ان معنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بنفى
 المعارض الذي هو الذات المطلقة والمعرض الذي هو الذات الخصوصية ومنها اختلافهم
 في ان التحيز هل يعاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالى الوجود
 والعدم والتحيز وهو اقصاء الجوهر حينما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اى صادرة
 عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين
 ويسمونه الكائنية معال بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى
 ان الجوهرية نفس التحيز لانه معنى الجوهرية الا بالتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية
 هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فائنه ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا تفرق
 الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لم
 دوامها فلا توحيد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء لم حدودها وهو محال
 ومنها اختلافهم في ان الجوهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبتته

٣ في ان الذوات المعدومة هل تنصف
 بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها
 في الوجود كالخلول في المحل وان التحيز
 هل يعاير الجوهرية وان المعدوم
 هل له كونه دوام صفة وله هل يمكن
 وضعه بالجمعية متن

٤ الى المثل بصفة من جهة كالمثل
المعالمه بالعلم وغيره على كل
السواد وتلك المثل المختلفه
بالاحوال هي كذلك

٦ بطلان ثبوت المعلوم والواسطة
في علة الحلاء فكيف ذهب على
الكثير من العقلاء قلت كان مني
الاول على ان السواد المعلوم مثلا
سواد في الخارج لا يتعلق سواد به
باسباب الوجود والثاني على ان من
الصفات ما قام الدليل على انها
ليست بموجودة ولا سبيل الى نهها
ليتصاف الموحود بها وجد فرض
اعقل اولم يوجد كالوجود واليجاد
والعالمية والونية جزموا بانها
لا ووحودة ولا معدومة من

٢ على انهم لم يعلموا تقابل العلم
والوجود وتقابل السلب والايجاب
بل العدم والملكة اذ العدم ارتفع
ما من ساه الوجود جزموا المفهومات
الاعتبارية التي لا يتصور عروض
الوجود لها لا ووحودة ولا معدومة
فاما يصح ان لم يجعل المنع معدوما
من

بوالحسين الخطاط (قال ومثل تقسيم الحال) من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلوم
بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعاملة بالعلم والتقديرية المعاملة بالقدرة والى حال ليس كذلك
كلونية السواد فانها لا تملل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تملل باختلاف
الدوات في العدم بالاحوال فان الفاترين يكون الذوات المعدومة متخلفة 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 يترك عنه البنية كالحانية وما هو مشروط بها كالعالم
والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائية وفي الاعراض
الى الصفة لنفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط
الوجود كالحلول في المحل (قال فآب قلت) لما كان بطلان القول بدوات المعلوم في الخارج وتحقق
الواسطة بينه وبين الموجود جليلا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الراسطة كثير من العلماء
المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشياء في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان
السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقال فان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود على ما سيأتي فغبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لا رآوا فيه من شائبة انقرر
والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بمجمل الجعل
وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين المسميات والمعدومات الممكنة بانها ماهيات تتصف بالوجود
تارة وتسمى منه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصواها فغبروا عن ذلك بالنسبية
والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان واليجاد
لله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم
سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود ان يتصف به سواء وجد اعتبار العقل
اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فزعموا بان
لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وابست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموه بالحال
توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فحق نجد في كل مهة صفة كانت معدومة قبل الصدور
اعني الموجدية والوجود فلا نكون ح معدومة ضرورة انتفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على
انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما انشاء ذلك) اقول ذكر صاحب المواقف
على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا بتحققها وجودا وارتفعها عدا ومنها
بلا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاختبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثابتة
جعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل
الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من
الحق شيئا اما اولاً فلانه انما يصح لو كان المعلوم مباحثا للمنع لا يطلق عليه اصلا
كما ذكره صاحب التلخيص لا عم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له
الوجود اصلا واما ثانياً فلان الحال حينئذ تكون ابعده عن الوجود من المعلوم لما انه ليس له
التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت
حدا اعدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جره الموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه
ينافي 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 الاخير بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عروضه للمعلوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

للاعدام تمام في العقل المختص
من عدم المعلول
بالاستناد الى عدم العللة وعللها
ووجود المشروط وعدم الصبيح
وجود الآخر

من حيث ان التحقق بالنسبة حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس) قد اشتهر خلاف في تميز
الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج وابست للعدمات او المعدومات هويات
عينية متميزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متميزة عند
العقل بخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم اشراط مناسف لوجود المشروط وعدم المشروط لا يثبت في
وجود الشيء وعدم الضد من المحل يصح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما
لم يكن التمايز الا بحسب للعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب
الواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبت نفيه لان
التمايز لا يكرس الا في العقل اى بحسب العقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الدهن على ما هو
رأى المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شأبة الوجود لان كل متصور فله
وجود ذهني فلا يكون لتمييز الالموجودات ومن نفيه ثبته لان الاعدام وابست لها شأبة
الوجود متميزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان انفلاسه المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتميز الاعدام وجهور المتكلمين السافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقتل
في بيان الفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا شئيا يستدعي ثبوت الموصوف به فن
ثبت الوجود الذهني حكم بتميز لاعدام عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي
اعدا ما في انفسها ومن نفيه حكم بعدم التمايز لعدم اشوت اصلا (قال والعدم قد يعرض
لنفسه ٣) لما كان الحكم بتميز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للوجودات
الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبية على الجواب بذكر مسائل
تدل على ان العدم بالذات لا يثبت في الوجود باسباب منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور
العدم المطلق الذي هو نبي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الدهن فيكون ذلك عروضا
للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في اذهن ومنها ان زوال
العدم عن الدهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه نفيًا له وسابا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج والامورة في العقل
ثابت من حيث انه متصور فيصيح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم لاثبات من حيث ذاته
فيمنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل لما لا يكون ثابتا بوجه من
الوجود من حيث انه لا يثبت بمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فبناقص قلنا صحة
الحكم عليه بامتناع الحكم ابست من جهة انه لا يثبت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل
وامتناع الحكم من جهة انه لا يثبت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما
وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفي فيه هذا الشرط كالمجهول مطلما يصح
الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض لان بعض المجهول المطلق صح
الحكم عليه وقد يجب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم مادام مجهولا مطلقا وهي
لانتناقض المطقة وهو مدفوع بادنى تغير وهو ان يفيد انتفاء الشرط بالذات اى ما يكون
مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان انتصور فيقال لو كان الحكم على
الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بإمكان تصور ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن

٣ ان العقل فيه فعل عنه يكون نوعا
من العدم باعتبار ومقابلة له باعتبار
كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار
فيمتنع فان قيل فمن حيث انه ليس
بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم
قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت
ولنا نقض لاختلاف الاعتبارين
وكذا الحكم ما تنازع الحكم على المجهول
المطلق واللاممكن التصور من

تصوره أصلاً والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا
ضرب فمسل ماض ومن حر في جر وابس باسم وما لا يتصور اصلاً ليس بكلي الى غير ذلك
فيتبين ان يكون الجواب حاسماً للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد
فالمجهول المطبق من حيث ذاته بمنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصوراً محكوم عليه وضرب
من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا
لا شيء من المجهول مطلقاً يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقاً فهو شيء اولاً شيء ويمكن
اولاً يمكن وبالجملة فاماب اوابس ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه مع طاهر وهو ان لا
صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لوسا عن شيء واحد وهما كما لا سلب
لا يجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا يذنه القوم بطريق التزديد على
ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر
النقيضين من المفردات كالوجود واللاوجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود
ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق النقيضين
في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له
اصلاً وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
فيكون هذا جمعاً بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله
ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثبات في الذهن وعير ثابت فيه فيكون اللاتبات في الذهن قسمياً
للثبات فيه بحسب الذات وقسمياً منه باعتبار كونه متصوراً وكذا في تقسيمه الى يمكن التصور
واللا يمكن التصور يكون الثاني قسمياً من يمكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمييز بين
الثبات في الذهن واللاتبات فيه وكذا بين يمكن التصور واللا يمكن التصور مع انه يستدعي
ان يكون للمتناهين هويته عند العقل ولا هوية للثبات في العقل واللا يمكن التصور فيكون
كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عدمه من حيث لتصور وهذا كما انه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فتكون اللاهوية قسمياً للهوية بحسب الذات
وقسمياً منها باعتبار ثبوتها في العقل ولتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على
حل كثير من المعالظ (قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قريب مجزولاً ٩) كما في قولنا
الانسان موجود والعشاء معدوم وقديع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد
كاتباً او بعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازدهان والجل
قديكون ايجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع قد يكون سلباً وهو الحكم بنفاه عنه وحقيقتهما
ادرك ان النسبة واقعة اولست بواقعة وهو حقيقة عرفت فيهما فلذا قلنا ولا بد في حل
الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك
للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليقيد
فائدة يتدبها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات ولوجود للقطة
بعدم الفاسدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي
فرب موجبة لوجود لاطرفيها في الخارج كقولنا العشاء معدوم وشربك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتى والامكان اعتبارى والجنس يقوم للأنوع والوع كلى والفصل على الجنس الى غير ذلك فانها
وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعمال لئلا نزل امثال هذه القضايا لم يستقم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه دنوان

٨ لا حجر في تصورات العقل فله ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما
بانقضاء ويعتبر عدم كل شيء حتى
نفسه ويقسم الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه والى يمكن
التصور واللا يمكن التصور ويحكم
بالتمايز بينهما فيكون كل من اللاتبات
واللا يمكن التصور لاهوية له من حيث
الذات مع ان له هوية من حيث
الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية
من

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

الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنييا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا الثلث شكل هو ان الذي يقال له الثلث هو بعينه الذي يقال له السكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع به لو اريد اذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يكرر الوسط في السكل الاول ولم يفتح كما اذا احدث الفصية طبيعية المحمول والموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل اطلق ضاحك وقولنا بعض النوع اسنان ولا شيء من الاسنان بنوع مع كذب النتيجة لان الاعتبار عدهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة بمعنى التيجاب في اذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهب عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما واحدهما من بوني المعقولات فبني قولنا شريك الباري بمنع ان ما يصدق عليه في الذهب انه شريك الباري يصدق عليه في اذهن انه ممنوع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس (قال ولا يلزم في جملة ما على الماهية ٢) فديتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون كقولنا الجملة اعوان بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فنغوا مع اعتبار عدمه فتناقض فاراد ذلك الوهم بال موضوع وان كان لا ينج عن المحمول او تقيضه وجودا كان او عدمه ما او غيرهما لكن لا يلزم ان يستبريه احدهما وانما ينجى تقيد من قبل الجملة فان حل عليه الوجود كان موجودا او العدم فعدمهما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر به شيء من ذلك وكذا اثبت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصور ر هو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مشاركة فلبس معنى قولنا الماهية موجودة اب الماهية التامة في الوجود حتى لو كان المحمول هو اثبت الذهني او نفيه لم يكن لعوا او تناقضا بالذات الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور السنة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩) يعني ان الحكم قريب يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وبست صحة الحكم مطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع التقيضين متمنع وكقولنا الاسنان ممكن او اعمى ولا يكتفي المطابقة لما في الازدهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فليزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعيا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والمخبر ومعه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر السنان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا سببية في الاعيان كالمعدومات سيما المتنوعات فالجواب احلا انا لم قطعيا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المناقضة بكنهها وميتة كن من تجوهر العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة بكنهها فنحقق المضامين بحسب العقل والاحفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود او العدم فيها
اي عوارية قض كما ان في حل الاسود
على الجسم لا يبر فيه السواد وعدمه
وانما ينجى ذلك من قبل المحمول
وكذا اثبت الذهني وان كان لازما
من

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في
الاعيان اذ قد لا يوجد فيها اطرافان
ولا يكتفي المطابقة لما في الازدهان اذ قد
يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر
المطابقة لما في نفس الامر ومعه ما
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه اى في حد ذاته مع قطع
النظر عن حكم الحكم وتفسيره بما
في العقل الفعال بعيد جدا اذ قصد
بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق
من لا يعرفه بل يتكره واما الاعتراض
بانه لا يعمل علمه ولا العلم السابق
عليه ولا العلم بالخبرات فيمكن دفعه
من

والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات تجدي بينهما بحسب كل زمان نسبة
 ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة
 او البرهان باظطر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع
 وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم بما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة
 تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المفقودة من زيد او عمرو او غيرهما
 بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في اليجاب والسلب
 ولما لم تصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول اليجاب
 التعقل وكان عندهم ان جمع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر
 مجرد ازل يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل
 على وجوده بان الالكلام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر
 كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول
 متعلق خارج عن الذهن بطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازل لا يمتنع تغيير اصلا
 ولا خروج من قوة الى فعل ولا يمتنع بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر
 في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازل مشتمل على الكل
 بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا لنفس لامتناع اشتمالها على الكل
 بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب
 المبين المستمل على كل رطب ويابس وانت خير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف
 لصرح قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد
 بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لان كل احد من العقلاء يعرف اقولنا 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 يتكرر ثبوته ويمتد انتفاؤه على ما هو رأي المتكلمين
 وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يمتثل القبيض اصلاً هو ما في العقل الفعال
 وان تعارفا 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 الانثنية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
 كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقبام
 زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل وبممكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي
 في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الامر بل عينه وعن لثاني بعد تسليم امتناع
 مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتمام
 الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الاتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث
 بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكل كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢)
 وهي لفظة مشتقة من ماهو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يحجب عن السؤال بما هو كما ان الكمية
 ما به يحجب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف
 او شرح الاسم وتركوا القيد اعتماداً على انه المتعارف واحترافاً عن ذكر الحقيقة في تفسير
 الماهية ونهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلبه جميع ما به الشيء هو هو وانت خير بان ذلك
 بعينه معنى لهية وان هذا تفسير افظى فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو وينسب ان يكون
 هذا تحديداً اذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على الملة الفاعلية
 وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فان تصور

٢ وفيه مباحث المبحث الاول ماهية
 الشيء ما به يحجب عن السؤال بما هو
 ويفسر بما به الشيء هو هو ولا ينفذ
 بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو وهي
 باعتبار التحقق تسمى ذاتاً وحقيقة
 وباعتبار الشخص هوية من

الاربعة والمفارقة وتسمى تلك تقابلها
فحيث يقال الارلوة من حيث هي
نزوج اولى لغرض من ان ذلك
مقتضيات الماهية والافه
الاربعة من حيث هي زوج اوليست
زوج اومى زوج او فرد قلنا ليست
من حيث هي زوج ولا فرد بمعنى
ان شئنا منها ليس نفسها ولا احدا
فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج
اوليست بفرد اولاهدا ولا ذلك متن

٨ شئ وتسمى المخلوطة ولا حقاء
في وجودها وقد تؤخذ بشرط
لاشئ وتسمى المجردة ولا توجد
في الاذهان فضلا عن الاعيان
وان قيدت الاواحق بالخارجية لان
الكون في الذهن يملحها في نفسها
وان لم ينصوره العقل ولم يحمله
وصفاتها وما يقال من ان للعقل
ان يلاحظها وحدها او يعتبرها
بمجردة عن جميع ما عداها حتى
عن الكون في الذهن لا يقتضى تجردها
وان اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز
وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر
المقرونة بالشخصيات كذلك مبن

حقيقة المثلث وان لم نعلمه وجودا ولا فاعلا وبالجملة فبني هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست
بجمل الجاعل على ما سيجي بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال
ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اى ما يعتقل منه واذا اعتبرت مع الشخص سميت هوية وقد يراد
بالهوية الشخص قد يراد الوجود الخارجى وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
(قال وتعاير عوارضها ٤) اى ماهية الشئ وحقيقته مغاير جميع عوارضه اللازمة والمفارقة
كافردية للثلاثة والزوجة للاربعة وكالمشئ الحيوان والضحك للانسان ضرورة تعاريا معروض
والعارض ولهذا يصدق على المتشافين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى في نفسها ليست
شئنا من العوارض واوعلى طرفى القبيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة
وانما يصم اليه هذه لعوارض وجودا ومعدوما مادنا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتناق بل
تلك الماهية اى بعرض لها تقابل الافراد تقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان
الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فثبت يحمل بعض
العوارض على الماهية من حيث هي كيقال الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد يراد
ان ذلك من عوارض الماهية واوازمها مقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولولم يرد ذلك لم يصح
الاحل الدائيات فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا اوسئل بطر في القبيض
فقيل الاربعة من حيث هي زوج اوليست زوج كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم
حرف السلب على الجبئية مثل ان يقال ليست من حيث هي زوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شئنا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج اوليست
فرد اوليست هذا ولا ذلك بتقديم الجبئية لدلالته على ان ذلك الشئ او السلب من ذاتياتها
وتتقدير انها من العوارض واما اذا اردت بتقديم الجبئية اذ ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك اوليس بضاحك فذاك في المواقف من ان تقديم الجبئية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولوسئلنا بموجبتين هما في قوة انقيض
كقولنا الانسان اما واحد او كثير ام يلزم ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطر في انقيض لان
معنى السؤال الموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد
بل يستلزم التعاير وهذا ما قال في المراقف لوسئلنا عن الممدواتين فقبل الانسانية من حيث هي
(١) ولا (١) لم يلزمنا الجواب ولوقنا لا هذا ولا ذلك اى ليست من حيث هي (١) ولا (١) بتقديم
الجبئية الامر ولا يخفى ما في لفظ الممدواتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا (١) ليست
من الممدولة في شئ وكذا قولنا هذا واحد لا كثير وكثير اى لا واحد وصيرى لا عمى واعمى
اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا تقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية التى في زيد ان كانت هي التى في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد فى آن واحد
في مكانين وهو صوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرهما لم تكن الماهية امرا واحدا مستركا
بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غير ما بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد
لا بشخص في الكمية متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعمال ان يكون كذلك
(قال المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨) مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية
بشرط شئ ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط
ان لا ينفرد بها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها
في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا الشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت

٧ من المثل ليس قولاً لوجود المجردة
بل بوجوده ١٢ لا اعني في علم الله تعالى
او بان لسل انواع جوهر المجردة
بمنزلة النفس البدن من

العوارض او فثبت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصور
الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفاتها وقيدا فيها وزعم بعضهم
انه يجوز وجودها في الذهن اذا فثبت العوارض بالخارجية زعمانه ان الكون في الذهن من العوارض
الذهنية وكأنه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الجسدية في الاعيان وبالذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر
على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم
انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وينوّه بوجهين احدهما ان للعقل
ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذاً بشرط
لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه بخلاف ان يعتبر الماهية
بمجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مفرونة بها ورد
بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق
فان قبل لامعني لما اخذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمنع وجوده في الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض والشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه
لها اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اراد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل
فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت
(قال وما نسب الى افلاطون ٧) فنقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق
وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذلى ابدى قابل للتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات
فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سياتي من ان
كل مجرد اذلى وكل اذلى ابدى ولما كان هذا ظاهرا البطلان بناء على ان القابل للتقابلات والجزء
من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط
لا شيء 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 رأي افلاطون وارسطو
انه اشارة الى ان الموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق
وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها جوهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع البار هو الذي
يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونها رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك
الجبيل وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كل 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 وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير اذ اثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة
فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولاتخص باتواع الاجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراق
فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نوربة اى من عالم العقل وهذه
مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مسنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات
والعنصرية التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع
الجسمانية المستقلة وتدبر الامراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام

منلاق عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع راحته
 او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضاءه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء) لا خفاء
 في تباين الخلوة والجردة واما المصلحة اعني المأخوذة لا بشرط شيء فاعلم منها ما صدق عليه
 ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قبل المشروط بالشيء واللا مشروط به متباين فكيف
 يتصلان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يتنافى
 الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالطق والحيوان اللا مشروط به وانما التنافي في الصدق
 بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالخلوة والجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط
 شيء موجودة في الخارج لان المشهور ان ذلك مبنى على كونها جزءا من الخلوة الموجودة
 في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمر وغيرهما من الافراد
 وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والامام صدق
 المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التباين
 والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج
 لكونه نفس المقيد ومحولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء يتمتع ان يوجد في الخارج لانه
 كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم الشخص المتنافي
 للكلية وتنافي اللوازم دليل على تنافي المرومات قلنا لانسل ان مجرد المأخوذ لا بشرط شيء
 كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يصبر مع هذا
 المعارض ولا يعتبر ولا يمنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
 لان كلية المعارض تنافي الوجود الخارجي المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي
 الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء
 موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عرض الشخص فبصير الحاصل
 ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي وهو الخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع
 عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالجموع المركب من المعروض والمعارض
 المسمى بالكلي العقلي (قال وذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط
 لا شيء ولا لا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط
 لا شيء بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
 ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه
 في الوجود الذهي والخارجي ضرورة امتناع تحقق اكل بدون الجزء ويمتنع حله على المجموع
 لانقاء شرط الجملة وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
 بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
 والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقايضة على
 اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما يضاف اليه فيتخصص به وبصيره هو بعينه احد تلك
 الاشياء فيكون جنسا والمضاف الذي قومه وجعله احدا لاشياء مختلفة الحقبة بق فصلا وقد يكون
 مفصلا بنفسه كافي الانواع البسيطة او بما يضاف اليه فجعله احد الاشياء كافي الانواع الداخلة
 تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترب به ناطق صار
 المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون
 معه الناطق فمخصصا ومفصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء من حيث
 يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان

اعلم ان الخلوط كقولك كونها
 متباين في الخارج لا حزا اذا تباين
 في الخارج فضلا عن الجردة وانما ذلك
 في الذهن فان قيل المأخوذ لا بشرط
 شيء كلي طبيعي فينبغي ان يكونه العيني
 ضرورة امتناع التباين المتنافي
 كلمة قلنا لا بشرط شيء الطبيعي
 هو متباين في ذاته موجود فعناه
 لا كلية وما يقارنه من انه موجود فعناه
 ان معروضا له الذي هو المأخوذ
 لا بشرط شيء موجود وذلك عند
 عروض الشخص وحاصله
 ان ما صدق هو عليه موجود متن

٢. ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
 بمعنى ان يزيد عليها كل ما يغيرها
 فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه
 في الوجودين متممة الجملة عليه ضرورة
 لزوم اتحاد الموضوع والمحمول
 في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط
 مع تجويز ان يقارنها غيرها
 وان لا يقارنها وحينئذ ان كانت
 مهمة محتملة للمقايضة على مختلفات
 الحقبة بق غير متحصلة بنفسها
 بل بما يضاف اليها فيجعلها احد
 تلك المختلفات فجنس والمضاف
 فصل وان كانت متحصلة بنفسها
 او بما يضاف اليها فتكون فالحق
 بشرط ان لا يد حل فيه الناطق
 مادة للانسان جزئه غير محمول عليه
 وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان
 نفسه ولا بشرط احدهما جنس له
 محمول عليه فلا يكون جزاءه ولا يقال
 له الجزء لما يقع جزءا من حده ضرورة
 انه لا بد له من ملاحظة في تحصيل
 صورة الانسان واما في الخارج فتأخر
 ضرورة انه ما لم يوجد الانسان
 لم يعقل له شيء بغيره متن

جنس الحيوان الاول جزء الانسان متفرد عقلية في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث
 جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة بل بالخر وانما يقال
 للجنس والفصل انه جزء من النوع لان فصلهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل
 من ملاحظتهما في محصل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون
 متفردا على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان
 مثلا في الخارج لم يعقل له شيء بعينه وغيره شيء يخصه ويحصله ويصيره هو وهذا ما ذكره
 ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من
 المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحيث لا يكون
 القول بكونه جزءا او منضمما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على
 ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر اذ اطول وعرض وعمق من جهة
 ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من حس
 او اغنياء كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح
 آخر بان المأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني (٣) ان النوع
 هو مجموع الجنس والفصل لعله عبارة عن التوصل 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 التعابير 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 احد الاصناف او الاشخاص
 فكيف جعل الاول مبهما غير متصل والثاني متصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم
 بالماهيات والحقايق فالمراد بالابهام وعدمه بالقياس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
 الخارجة فن ان يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع
 يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما
 التعابير 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 العقابية وتقدمها
 بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي
 فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كالحوان 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 الحكيم المحقق مع بالغة في ان المأخوذ بشرط
 ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس
 بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه
 يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه
 وذلك انه قال قد توخذ الماهية بمحذ وفاعنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها
 ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع الماثل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا
 الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الازهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو
 كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه
 وبما انضاف اليه وهذا خبط ظاهر وخطا لما ذكره في شرح الاشارات بما شتهر بين المتأخرين

الضرورة قاضية بل مجرد الماهية
المركبة فلا بد من اشتراكها الى
البسيط من

٤ الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف
في ذاتي او شيء من لوازم الماهية
لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي
من

٣ التركيب والبساطة متضايين
فيكون بين البسيطين عموم من وجه
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط
في الاضافي اعتبار الاضافه وعموم
مطلقا ان استرط وما قبل ان البسيط
الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
والمركب بالعكس فاسد من

وقبسه شهادة صادقة بما روي به التجريد من انه ابس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب
الى غيره (قال المبحث الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزائها اصلا كالواجب وكاللقطة
والوحدة والوجود واما مركبة لاجزائها كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة
ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فلو واحد موجود فيه بالضرورة
واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل
بما لا ينتهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلفة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان
وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد
فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احدى اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون
الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرارا 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 معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
(قال ويدل على التركيب ٤) يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك
على تركب كل من الماهيتين بمابه الاشتراك وبابه الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف
في عارض من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع 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 احدى الماهيتين وجزء الاخرى الممتازة عنهما
بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجواهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي
ولوازم الماهية الجسمية فلما المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت
كلتاها كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاها وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد
الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الشبوية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع
الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما ويستند
اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان
المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية
والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان
لا يصدان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة التقيض وقد يؤخذان متضايين بان
يؤخذ البسيط ببساطة بالقياس الى ما ترك 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 لتصادقهما
في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان 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 يتعكس لجواز ان لا تعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
المركب منه ولا يتعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم الحيوان والحداد

البيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركب اضافي 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 ان له جزءا البنية والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البنية مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا (قال ولا بد من تقدم الجزء ٨) يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وهذا في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والساطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويفتقر على الاول الاستغناء عن الواسطة 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 الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان الجزء خواصا ثلثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لاتصدق على شيء من العوارض الثابتة الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقة لصدقها على اللوازم البنية بالمعنى الاعمال ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولى اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجرم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كنساي الزوايا الثلث للثلاثين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بسببه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالمساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل مجموعها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعه وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا الثلث للثلاثين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجود يعني جيبا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والامتنع الجمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر فالحالة الفاغلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقة فلما اطهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكل الطبيعي لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاول ابتداءها على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجود اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا وفصلا لكونه مأخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاغلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدم له في الخارج كلونية السواد وفي الذهن كالهولي والصورة والاجزاء التي لا تجزأ اذا جزئنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قال والتركيب قد يكون حقيقيا) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الجزر الموضوع يجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالتركيب من البسائط العنصرية ويمتثل بها من الصورة المعدنية والنباتية

٨ ذهنا وخارجا فليزمه الاستغناء
عن الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت لان الخاصة الاولى حقيقية
والاخرى اضافية

٩ فليزم احتياج بعض الاجزاء الى
البعض كصورة المركب المتقدمة
باجزائه المادية وكالجنس الذي هو
امر بهيم لا يتحصل نوما حقيقيا
الا بمقارنة الفصل وهذا معنى علية
والافلا تمايز في الخارج بين الجنس
والفصل بل النوع والشخص
ايضا فزيد هو الانسان والحيوان
الساطق وانما التمايز في العقل
من جهة انه يحصل من الشيء صور
متعددة باعتبارات مختلفة

والحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير كس وكالمركب من الجنس والفصل
 فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطبقا لما في الاعيان
 من الانواع الحقيقية الا اذا افترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررهما ويميزها
 ويقومها نوعا وهذا معنى علة الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يخص الجنس اى يصير
 حصة ولذا نقل الامام عن ابى علي ان الفصل دالة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح
 صبرته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل بمهمة
 مختلفة لان نقل على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة افصلية تحصلت وصارت
 بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها بالبحصولها
 في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا بحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما
 في الخارج والامتنع حل احد هما على الآخر بالمواطاة ومن البين ان لبس في السواد امر محقق
 هو اللون وآخره قابضية البصر بمجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق ان لبس في الخارج الا
 الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متميزة عند العقل بحصولها من الشخص بحسب
 الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات بعقلها من جزئيات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك
 فتدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشارك فيها غيره واخرى صورة يساركة فيها عمرو
 وبكر واخرى صورة يساركة فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع
 البسيط كالسواد لظهور ان لبس في الخارج لونية وشئ آخر به امتة زالسواد عن سائر الالوان ولهذا
 لا يصح ان يقال جعل لونا لجعل سوادا بل جعلاهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتميزة
 في العقل متميزة في الخارج وابس جعلاهما واحدا كالحیوان فانه يشارك النباتات في كونه جسما
 وية زعنه 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
 لجعل 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 المتميزة بحسب العقل فقط قد يكون لها
 مبادئ متميزة بحسب الخارج كالحیوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
 الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول
 والعرض جميعا وهو المسمى بالوع البسيط ومن ههنا يجوز بعض المحققين كون الفصل عدما فان
 المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وبماله طول فقط
 فيكون خطا (قال وكالهبول والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
 لكن لا باعتبار واحد والابلز لدور وذلك كالهبل والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون
 بالمادة المعينة ومن حيز هي قابلية التشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيز هي فاعلة
 لتشخصها وسيبان ذلك (قال وقد يكون اعتبارا) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
 واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وور بما يوضع بازائه اسما كاعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
 ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فاطل لان احتياج
 الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المسادية لازم قطعاً وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية
 فذلك لبس بلازم في المركب الحقيقى ايضا كالسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلاً قلنا
 المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
 في الخارج اذ لبس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

المشتق كل منهما الى الآخر باعتبار
 من

كالمسكر فلا يلزم متن

صوراً ففيض على المواد في نفس الامر يستعرفها واما مثل الترتيب في المستكشفين فهل يحدث
 صورة جوهرية هي مبدأ الاكثار وهو مجموع المزايا المخصوصة انذى هو من قبيل الاعراض
 وان التركيب الحقيقى هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل)
 اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تضام في الجملة
 اما على الوجه الكلى من الجسامين بان يصدق في كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر
 فيكونان منسايين كالركب من المغنذى والنمى او من جانب واحد بان يصدق احدهما
 على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالركب
 من الحيوان والنساق واما على الوجه الكلى بان يصدق في كل منهما على بعض ما يصدق
 عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب من الحيوان والابيض
 واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد
 والبياض او معقولة كما في الجسم من الهوى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن
 المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة
 الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطى او الى القابل كالغطوة لتغبير في الانف او الى الصورة
 كالافطس لانف فيه تغبير او الى الغاية كالتام لخلقة يترين بها الاصبع و الى ما يكون للشيء
 مع اضافة له الى المعلول كالتالى والازاق و الى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر
 وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
 والعدم للامكان او مختلفة من الوجودى والعدمى كالسابقة وعدم المسبوبة للاولية وايضا
 اما حقيقة كما في الانسان من النفس والبدن واما اضافة كما في الاقرب من القرب وزيادته او متزجة
 بعضها حقيقى وبعضها اضافى كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب السبي (قال المبحث
 الرابع) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل يختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون
 الى انها يجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
 الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شئنا منها ليس بجعل وذهب بعضهم الى ان المركبات
 المجعولة دون البسائط استدلل المتكلمون بوجوه الاول ان كلام المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام
 فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سباني من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بالامكان
 نسبة تقتضى الانينية فتناق البساطة اشار الى الجواب بان ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص
 بالمركبة بل بين الماهية ووجودها كونه 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 بان لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر
 في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصورى من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز
 ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور
 المجموع لا تقرر الفارق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
 بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة
 التفاصيل الثانية ان الفاعل لابد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق
 الوجود لان ذات المعلول عند قنائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصله في الخارج
 بكماله بل لابد ان يبقى شئ منها يحصل له افعال ولهية اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء

بها الصانع بالماضي
 كما ان من وجه قد تنبأ
 الفاعل وجودية او عدمية
 او حقيقة او زاهية او ممتزجة

الماهيات مجعولة خلافا لجمهور
 الفلاسفة والمعتزلة مطلقا والبقية
 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
 صبره نهائيا تلك الماهية في الخارج
 ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول
 لو تقرر بكماله عند اقتضاء الوجود
 لم يكن للفاعل تأثير والفارق بين مجموع
 الوجودات ووجود المجموع بحسب
 الخارج غير معقول انما تقرر الماهية
 ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل
 بان مالها الى مجموع الوجود الرابع
 المجعول اما الماهية لو الوجود
 او اتصافها به او انضمام الاجزاء
 والكل ماهية وزد بانه الوجود الخاص
 بالماهية الوجود من

تحقق الفاعل أولا 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 ولا معنى لمجعية 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 والتحقيق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها منقورة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثيره فيها وعن الثالث انه ان اراد بالتحقق والتثبت فهو الوجود وان اراد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود الثلاثة على تقدير تمامها لا يتعبد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جملة وتأثيرا في الممكن فالمجوعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربع ما هي من الماهيات فيكون المجوعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقايق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجوعول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا) احتج القائلون بعدم مجعية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فليزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اراد 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 اراد 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 الماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجوعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولة الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة كما انها ليست بوجوده ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شئنا منها ليس نفسها ولا دخلا فيها ليس بما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذات كقائمة والا فرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولة قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجبر وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجة الاربع حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوح لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا حسما ليس بمتناه او حادث كان جمعا 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 يختص الى الجزء فن قال بمجعية الماهية مطلقا اي ببساطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شئ وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولة في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن معنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية فهو من 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 الفهر يد الوجوب والامكان والامتناع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا لازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فافهم هذا الاختلاف احب بانه قد يراد بالمجعية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم دون الماهية كزوجة الاربع وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فن قال بالمجعية مطلقا اراد عرضها للماهية في الجملة وفن نقاها 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 من

٢ ولجملة مناهج المنهج الاول في اتعين وفيه مباحث متن

القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل
العلم والمعلوم فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل المساهية والوجوب
ومقابلها فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة ركزا للعلم والمعلوم وذكر الفهم والحدوث
في فصل الوجوب وقابلها وصاحب الصحايف جعل الوجوب ومقابلها والعلم والمعلوم من لواحق
الموجود والبراقى من لواحق الوجود فاطلق القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية
ليصح على جميع التقادير (قال المبحث الاول ٤) تعين الشيء وشخصه الذي به يتم زعن جمع
ما داء غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف
التعين ولذا يصدق في قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين
او المتعين مفهوما كلي صادقا على الكثرة وبين العين والتميز عموم من وجه اتصافهما
على تشخيصات الافراد اذا اعتبر مساركته في لماهية مثلا فان كلا منهما متشخص في نفسه
ومتميز عن غيره ويصدق في التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالكس حيث تميزا كليات
كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس (قال المبحث الثاني التعين ٦) امر اعتبارى لا يتحقق له
في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وينفك الكلام
اليه ويتسلسل فاد قبل لاسلم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
مشاركة في الماهية ليجتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات
وانما يشارك في لفظ التعين او في عرصى لها هو مفهوم التعين قلنا ضرورى ان لكل وجود
ماهية كلية في العقل وان منع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواحد محل نظر
فلذا خص الدهوى بالتين وراكات المناقضة بانية فان قبل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين
نفسه لازما عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التميز بالخصوصيات اعراضة التي
لا تقبل الاشتراك ونعبر بالمعروض والعراض في الامور الموحدة في الخارج ضرورى وانما يصح
الاتحاد وبحسب الواقع في الامور الاعبارية كعدم العدم وحدوث الحدوث الثاني قال رويستل
اي على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لوقع عروضة لخصه هذا الشخص من البوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدورا وتعين
آخر في تسلسل وهذا هو لماد بقولهم لو وجد لترقف انضمامه الى المساهية على تميزها فلا يرد
ما قبل ان تميز الماهية بداتها وبالمهام الفصل لابهذا التعين فار قبل لم لا يجوز ان يكون المعروض
هو الحصة المتميزة بهذا التعين لانه سابق ليلزم المحال كان معروض اليه هو الجسم
الابيض لا يبيض آخر وحاصله ان ذلك دور عية فان الماهية اذا وجدت وجدت متحصصة
بتميزة بما عرضت له من التعيين كحصوص الانواع من الجنس تميزا بفصول ولا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض يتقدم على العارض بالضرورة
وكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصوص الانواع من الجنس
فان التميز فيه على لا عير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه فاما هو بالذات دون الزمان
وهو لا يستلزم تقدم مامعه بالزمان لجوار ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك
فان قبل المعروض المتقدم هو هذه الحصة ببلر تقدم الهذبة هو التعين والتميز فلما نفهم معنى
انه معروض الهذبة فلا يمتنع ان يكون هذبتها بهذا التعين (قال اخنح المخالف ٧) اي العائن
بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود
و- ز- الموجود موجود بالضرورة واجب بانه ان اراد بالمتعين الموصوف بالتين فظاهرا
ان التعين عارض له لاجز منه وان اراد المجموع المركب منهما فلا يسل انه موجود فان الوصف

٤. التعين بغير الماهية والوجود
والوحدانية لصدقتها على الكلى
دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة
بخلاف القائلين بصدقاتها اذا اعتبر
مشاركة الشخصين بصدقاتها
اذ لا تدبر المشاركة اذ كان متميز
كلما فيه من عموم من وجه متى
٦. اعتبارى لو كان الاول اندلوجيا
لكان له تعين وتسلسل فاد قبل ان يوصح
ان التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية
واشتراك التعين فظى او عرصى
قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية
سواء تعددت افرادها اولا ما وجدت
في الخارج لزم التعين الضرورة فان قيل
تعيينه عند قلنا يمكن اعتباريا اذ تعارض
المعروض والعارض في الامور العينية
ضرورى اشان انه لو وجد اتوقف
انضمامه الى حصة الشخص
من النوع على تميزها بغير او يتسلسل
فان قبل الماهية اذا وجدت وجدت
متحصصة معروضه للتعين لانها
يتحققان فيعبار بان يلزم تميز سابق
قلنا تقدم المعروض باوجود المقارن
للتميز ضرورى فيه نظر متى
٧. بوجوه لاول انه جزء المتعين وهو
موجود قلنا الموجود معروض التعين
لا المركب من المعروض واعراض
فانه اعتبارى فان قبل المتعين هو
الشخص كزيد مثلا ولا حقا في وجوده
وايس مفهومه مجرد الانسان
بل مع شيء آخر نسبه التعين فيكون
جرأ من زيد الموجود في وجوده
انه الانسان المقيّد بالعارض
المشخص لا المجموع واوسله فذلك
الشيء هو الشخصيات من الكم والكيف
والابن المخصوصة ونحو ذلك
مما وجوده ضرورى وانما الكلام
في الشخص الثاني ان طبيعة النوع ٩

إذا كان من الأعراض المحسوسة كما في الجسم الأبيض لم يكن المجموع الأمر كما اعتباراً فكيّف
إذا كان مما وجوده نفس المتنازع وأعرض صاحب الموافق بأن المراد بالتعنين هو ذلك الشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزبد مثلاً وليس مفهوم مجرد مفهوم الإنسان والألصديق على عمرو
بل الإنسان مع شيء آخر يسميه التعنين ويكون جرأ من زيد الموجود فيكون موجوداً والجواب أن
ليس مفهوم مفهوم الإنسان السكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز أن يكون هو
الإنسان المقيّد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع
وإسليم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما
يخصه من الكم والكيف والأي ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها
من المحسوسات وهم لا يسمونها التعنين بل ما به التعنين الثاني أن الطبيعة النوعية كالإنسان
مثلاً لا تتكرر بنفسها لما سبق من أن الماهية من حيث هي لا تقضي الوحدة والكثرة وإنما تتكرر
بما يضاف إليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالتشخيص
الثالث أن التعنين لو كان عدمياً لما كان متعيناً في نفسه إذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معيناً لغيره
ضرورة أن ما لا يثبت له لا يصلح سبباً لتمييز الشيء عما داه بحسب الخارج والجواب عنهما
أن ما يضاف إلى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها
على ما سبق الرابع أن التعنين لو كان عدمياً وليس عدماً مطلقاً لكان عدماً مطلقاً لا تعنين مطلقاً
أو تعنين إذ لا يخرج عن القبيضين وذلك التعنين أما عدمي أو ثبوتي وعلى التقدير يلزم كونه
وجودياً أما على الأولين فلان نقيض العدمي وجودي وأما على الثالث فلان حكم الأمثال واحد
والجواب أن لا نعلم أن العدمي يلزم أن يكون عدماً لا مراً بل يكون معدوماً في الخارج على ما
ادعينا من أنه اعتباري ولو سلم فلان سلم أن نقيض العدمي وجودي كالعدمي واللازمي ولو سلم
فإن أريد بالتعنين واللاتعنين مفهومهما فلا حصر لجواز أن يكون التعنين عدماً لمفهوم آخر
وإن أريد ما صدق عليه فلازم أن كل ما يصدق عليه اللاتعنين فهو عدمي ليمكن نقيضه
بشيء كيف واللاتعنين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلان مائل التعينات لم لا يجوز
أن تكون مخالفة لمشاركة في عارض هو مفهوم التعنين الخامس أن التعنين لو كان عدمياً
لكان عدماً لما ينافيه ضرورة كالتكليف والعموم وما يجري مجرى ذلك فإن كان عدماً
للإطلاق أو لما يساويه كالتكليف والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق كان التعنين
مستتركا بين الأفراد كعدم الإطلاق لا التقدير أنه عدم لاسم لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق
وعدم الإطلاق متحقق في جميع الأفراد فكذا التعنين فلا يكون متغيراً فلا يكون تعيناً وإن لم يكن
التعنين عدماً للإطلاق ولا عدماً لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق لزم جواز انفكاك بين
عدم الإطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعنين وذلك إما بان يتحقق عدم الإطلاق بدون
التعنين فيلزم كون الشيء لا مطلقاً ولا متعيناً وفيه رفع للقبيضين وإما بان يتحقق التعنين بدون
عدم الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقاً ومتعيناً وفيه جمع للقبيضين والجواب أنه إن أريد
بالتعنين الذي يجعله عدم الإطلاق مطلقاً التعنين فلان امتناع اشتراك بين الأفراد كعدم
الإطلاق وأما يمنع أولم يكن تمايز الأفراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعنين وإن أريد
التعنين الخاص فيختار أنه ليس عدماً للإطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق بل
لازم يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعنين وهو لا يستلزم أن يكون الشيء
لا مطلقاً ولا معيناً بل ذلك التعنين ولا استحالة في ذلك لجواز أن يكون معيناً بتعنين آخر (قال خاتمة ٩)
نصور الشيء بوجه ما وإن كان كافياً في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الأحكام ربما

إذا كان من الأعراض المحسوسة كما في الجسم الأبيض لم يكن المجموع الأمر كما اعتباراً فكيّف
إذا كان مما وجوده نفس المتنازع وأعرض صاحب الموافق بأن المراد بالتعنين هو ذلك الشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزبد مثلاً وليس مفهوم مجرد مفهوم الإنسان والألصديق على عمرو
بل الإنسان مع شيء آخر يسميه التعنين ويكون جرأ من زيد الموجود فيكون موجوداً والجواب أن
ليس مفهوم مفهوم الإنسان السكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز أن يكون هو
الإنسان المقيّد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع
وإسليم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما
يخصه من الكم والكيف والأي ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها
من المحسوسات وهم لا يسمونها التعنين بل ما به التعنين الثاني أن الطبيعة النوعية كالإنسان
مثلاً لا تتكرر بنفسها لما سبق من أن الماهية من حيث هي لا تقضي الوحدة والكثرة وإنما تتكرر
بما يضاف إليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما يكون محسوسة وهو المراد بالتشخيص
الثالث أن التعنين لو كان عدمياً لما كان متعيناً في نفسه إذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معيناً لغيره
ضرورة أن ما لا يثبت له لا يصلح سبباً لتمييز الشيء عما داه بحسب الخارج والجواب عنهما
أن ما يضاف إلى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها
على ما سبق الرابع أن التعنين لو كان عدمياً وليس عدماً مطلقاً لكان عدماً مطلقاً لا تعنين مطلقاً
أو تعنين إذ لا يخرج عن القبيضين وذلك التعنين أما عدمي أو ثبوتي وعلى التقدير يلزم كونه
وجودياً أما على الأولين فلان نقيض العدمي وجودي وأما على الثالث فلان حكم الأمثال واحد
والجواب أن لا نعلم أن العدمي يلزم أن يكون عدماً لا مراً بل يكون معدوماً في الخارج على ما
ادعينا من أنه اعتباري ولو سلم فلان سلم أن نقيض العدمي وجودي كالعدمي واللازمي ولو سلم
فإن أريد بالتعنين واللاتعنين مفهومهما فلا حصر لجواز أن يكون التعنين عدماً لمفهوم آخر
وإن أريد ما صدق عليه فلازم أن كل ما يصدق عليه اللاتعنين فهو عدمي ليمكن نقيضه
بشيء كيف واللاتعنين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلان مائل التعينات لم لا يجوز
أن تكون مخالفة لمشاركة في عارض هو مفهوم التعنين الخامس أن التعنين لو كان عدمياً
لكان عدماً لما ينافيه ضرورة كالتكليف والعموم وما يجري مجرى ذلك فإن كان عدماً
للإطلاق أو لما يساويه كالتكليف والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق كان التعنين
مستتركا بين الأفراد كعدم الإطلاق لا التقدير أنه عدم لاسم لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق
وعدم الإطلاق متحقق في جميع الأفراد فكذا التعنين فلا يكون متغيراً فلا يكون تعيناً وإن لم يكن
التعنين عدماً للإطلاق ولا عدماً لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق لزم جواز انفكاك بين
عدم الإطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعنين وذلك إما بان يتحقق عدم الإطلاق بدون
التعنين فيلزم كون الشيء لا مطلقاً ولا متعيناً وفيه رفع للقبيضين وإما بان يتحقق التعنين بدون
عدم الإطلاق فيلزم كون الشيء مطلقاً ومتعيناً وفيه جمع للقبيضين والجواب أنه إن أريد
بالتعنين الذي يجعله عدم الإطلاق مطلقاً التعنين فلان امتناع اشتراك بين الأفراد كعدم
الإطلاق وأما يمنع أولم يكن تمايز الأفراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعنين وإن أريد
التعنين الخاص فيختار أنه ليس عدماً للإطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق بل
لازم يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعنين وهو لا يستلزم أن يكون الشيء
لا مطلقاً ولا معيناً بل ذلك التعنين ولا استحالة في ذلك لجواز أن يكون معيناً بتعنين آخر (قال خاتمة ٩)
نصور الشيء بوجه ما وإن كان كافياً في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الأحكام ربما

تستدعي تصورات مخصوصة لابد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيب ان التعيين وجودي
او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة
النوعية المخصصة بنفسها او بآلها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من
الكليات والكيفيات والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتمي العوارض
الى ما يفسد الهذبة وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المشخصة
فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالشخص هو تلك العوارض
او ما يحصل عندها من الهذبة او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الهيئة
او بحوزة ذلك ثم لابد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقبل
العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مصافا متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه
او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل
الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا ومضافا او لا يدخل في مفهومه
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العدمي والعدم وجودي وفي الموقف ان
الوجودي ما يكون تبوه 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 الموحود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث ادأبث للموصوف كان ذلك
بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا لشيء انه وجودي لانعني انه دائم الوجود بل
نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بوجود وعند قيامه بعدموم
لا يكون له وجود وكأنه يريد الاعم من وجه والافى الموحود ما لا يسمى وجوديا كالانسان وغيره
من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان
موصوفه منصفاته في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
اذ انسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقال له الحقيقي اذا قرر هذا فلاحفاء
في ان العوارض المشخصة وجودية وهذبة اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم قبوله
الشركة وكونه ليس غيره ولا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لابد في التعيين
من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يسهى من الافراد وان كان بحسب
ذها ومعلوم انه لا يحصل بانصمام الكل الى الكل لان الكلام المنضم والمضم اليه والانضمام لكونه
كلها يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يسهى من الافراد وان كان بحسب
الخارج ربما لا يوجد منه الافراد بل يمنع تعدده كفهوم الواجب فان قيل حكم الكل
قد يخالف حكم كل واحد فيحوز ان يكون كل من المضم والمضم اليه كلها والمجموع جزئيا
فلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر مفهومها كلها كالانسان ثم يسميه وصفا
كلها كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكل الموصوف بالوصف الكلية لا تنهي الى حد الهذبة
حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية
بآلها وقد يجب ان المراد ان انضمام الكل الى الكل وتقيده به لا يستلزم الجزئية والشخص
وان كان قد يفيد ما فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم المسمى
والحيوان الناطق ولا انسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئيا بل قد يكون كلية وهذا من الواضح
بحيث لا ينبغي ان يجزبه فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكل وتقيده الجزئية جزئيا وله لامحالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكل وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود

٨ التعيين توقف على امتناع
الشركة ذها فلا يحصل بانصمام
الكل الى الكل ولو بحيث يمنع
الشركة عينات تستند عندنا الى
ارادة القادر المختار وعند البعض
الى الوجود الخارجي لتحقيقه عنده
قطعا وتعدد الاسخاص بتعدد
الوجودات ورد بان الدوران لا يعيد
العلمية ولو سلم فالكلام في خصوص
التعيينات وعند الفلاسفة الى نفس
المادة فينحصر في فردا الى المادة
المشخصة بالاعراض التي يلحقها
بحسب الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر
بتكثر المواد القابلة لتكثرت وانها
واعترض بان تعيين الاعراض انما
هو بتعين المادة فتعينها بها دور
واجب بان تعيينها بالاعراض لا
بتعيناتها قلنا وليكن تعيين الماهية
بما يخصها من الصفات وتكثرت
افراد بتكثرها من

الأشخاص والعقل بذنوع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
 والمقصود ان المعنى الذى يسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح
 ان يكون انضمام الكل الى الكل بل الشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الكميات
 بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج
 تقطع بانها اذ تحققت لم يكن الافراد مخصوصا لاعداد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعداد
 والاشتراك فى المفهوم الحاصل فى العقل فالقول قبل فيلزم ان لا يتعدد التعيين لان الوجود امر واحد
 قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن نتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
 وسائر الاسباب فتعدد التعيينات واعتراض بان الدور ان لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مامعه
 التعيين لا مابه التعيين فان قيل نحن نقطع بالتعيين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع
 ماعداه قلنا قطع النظر عن شئ لا يوجب انتفاء فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب
 فاعلية او مادية وبالمجمله امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند الشخص ايضا اليه ولو سلم
 فالوجود لا يقتضى الاتصاف بما هو لكلام فى التعيينات المخصوصة فلا يثبت المظالم بين ان وجود
 كل فرد يقتضى تعيينه الخاص وهذه الغلاصة الى ان التعيين قد يستند الى الماهية بنفسها
 او بلوازمها كما فى الواجب فيحصر فى شخص والازم تخلف المعلوم عن علته لتحقيق الماهية
 فى كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
 الشخص لان نسبتته الى كل الافراد والتعيينات على السواء ولا حال فيه لان الحال فى الشخص
 لا تقاربه اليه يكون متأخرا عنه ويكون 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 والمحل الى الشخص دون الماهية او الشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل
 الشخص معروضه فى الاعراض ومادته فى الاجسام ومتعلقة فى النفوس على ما ذكرنا من حدوث
 النفس بعد البدن وتعيينها به فالقول المجردة تستند تعييناتها الى ماهياتها فتخصر كل فى
 شخص لا الى مجرد الاصافة كقول الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متأخرة
 عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتسميه والاسناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
 او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير التفاضل لا ينحصر فيما يكون حالا
 فى شخص او محلا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعتراض بان المادة التى يستند اليها الشخص
 تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما الماهية فلا تتعدد افرادها اول الشخص المعلوم
 فيدور او المارة اخرى فيلزم لسل احب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاضاع وغير ذلك
 من الاعراض التى تماثلها ما عاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمنع على ما
 هو رأيهم فيما لا يجتمع فى الوجود كالحركات والاضاع الفلكية واذا استند الشخص الى المادة تكثر
 افراد الماهية بكثر المواد والمادة قابلة للتأثر بذاتها فلا تقدر على قابل آخر وانما تقدر الى فاعل يكثرها
 واعتراض على ما ذكرنا باننا لم نقدر ما بان تعين لاعراض الحالة التى فى المادة انما هو بتعين المادة
 على ما سيجي فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الحالة
 فى المادة المعينة بتعين ما لا بتعييناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعييناتها بتعيينها وتعيينها مع
 تعييناتها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكل الى الكل الا انه يرد عليه انه ذاجز
 ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية رقمين افرادها بمحالتها من الصفات المتأثرة العارضة لها من
 غير لزوم مادة (فالتمهع الشاقى فى الوجوب والامتناع والامكان ٩) جعل الامتناع من اواحى
 الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال انها او الى انه من اوصاف

المهية المعقولة اولكوته في مة الله الامكان اولان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه
بعد البحث عنهما (المبحث الاول ٧) قد تقرر في موضعه ان هل اما بسبطة بطاب بها
وجود الشيء في نفسه او مركبة بطلب بها وجود شيء لشيء فاذ نسب المفهوم الى وجوده في
نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والاكال لان حل
الوجود على الشيء اوربط الشيء بالشيء بواسطة قد يجب كافي قولنا الباري تعالى موجود والاربعة
يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قواني اجتماع القبيضين موجود والاربعة يوجد لها
الفردية وقد يمكن كما في قراسا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند
حل العدم اوربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حل الوجود اوربط بواسطة لكونه
اعم من الايجابي والسلبى وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكساب
الانها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود
اواقضه او استخانة العدم والامتناع ضرورة لعدم اواقضه او استحالة الوجود والاكال
جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقضاء شيء منهما ولهذا لا ينحاشى
عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده
والمكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع وجوده ولا عدمه واوكال القصد الى افادة تصور
هذه المعاني لئلا دورا طاهرا واطهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكدا لوجود الذى هو
اعرف من العدم لما انه يعرف بداته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم
الوجوب والامكان وجودى او عدمى معنى على اختلاف مفهومات الخواص التى باعتبارها
يطلقان على الواجب والممكن واما فى الواجب فكاقضاء الوجود بحسب الذات والاستعلاء
لغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما فى الممكن فكلاحتياج الى
الغير والتوقف عليه وعدم الاستعلاء عنه وعدم اقضاء الوجود او العدم او ما به يمتاز الممكن
عن الواجب والممتنع قال المبحث الثانى كل من الوجوب والامتناع ١ قد يكون بالذات وقد يكون
بالغير لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لا حرا ولا وجوده له
ان كانت باعظر الى داته كوجود الباري وعدم اجتماع القبيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم
الفردية لهما فذاق والادعيرى وهو وان لم ينفك عن دلة كى قد ينظر الى خصوص العلة
كوجوب الحركة للحجر المرمى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات الموضوع كوجوب
حركة الاصابع للكانت وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقتله كوجوب الانحساف للقمير
فى وقت المغلة لمخصوصة وامتناعه فى وقت التريبع وقد ينظر الى ثبوت المحمول له كوجوب
الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه مفهركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتى ٨)
يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فاموصوف بالوجوب لذاتى يكون واجب الوجود لذاته كالبسارى
تعالى وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع القبيضين واذا اخذ رابطة بين
الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتى يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات
الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتى يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية
للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب لوجود لذاتها اى واجب اشبرت للماهية نظرا
الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقضائه الوجود بالذات يلزم المحال وبهذا سقط ما ذكر
فى الموقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المحو عنها ههنا غير الوجوب والاكال
والامتناع التى هى جهات القضاء ووادها والاكالت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك
لانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة اولذات الماهيات فبطلان انالى

٧ هى متقولة حصل من نسبة
المفهوم الى هلية لسيا ماد المركبة
اذ حل الوجود او الرلطة لاسطته
قد يجب دقة تمتع وقد يمكن ولصها
ضرورى التعريف بشل ضرورة
الوجود وضد حدة الددم ولا ضرورتها
لفظى متن

٦ والا كان ان كان بالنظر الى ذات
الشيء فذاق والادعيرى على اوضعى
او فنى او غيرها متن

٨ واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته ان اخذ الوجود محمولا
وواجب الوجود للشيء وممتنع الوجود
له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطة
فلازم الماهية كزوجية الاربعة
واجب الوجود لذاتها لا واجب
الوجود لذاته متن

ممنوع فان معناه انها واجبة الشئ للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكأنه
يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محجولا اورابطه كقولنا الانسان كاذب ويمتنع
ان يكون معناه انه يوجد كاتبا 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 ويثبت ويصدق عليه ويحمل
ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد (قال والامكان
دائى لا غير) اذ لو كان غيرا لكان الشئ في نفسه واجبا او ممتهنا اى ضرورى الوجود والعدم
بالدات ثم بصير لاصورى الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة
الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالدات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الوجود ويقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه يمكن العدم وقد
يؤخذ معنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
الواجب انه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العامى فالعامية
سهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد
سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع
هو سلب ضرورة احد الطرفين اعنى الوجود والعدم وهو بعيد جدا لئلا يفهم هذا المعنى من امكان
الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب
واهدا يقع الممكن اعلم مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن
الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يجعل ما يقال
على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قوائنا كل ما ليس
بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بالنظر
الى المستقبل ٢) بمعنى جوار وجود الشئ في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك
لان الامكان في مقابلة الضرورة وكما كان الشئ اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
ودلك في المستقبل ادلا على فيه حال الشئ من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه
قد تحقق فيهما وجود الشئ او عدمه ومفهم من اشترط في الممكن الاستغناء عن العدم في الحال
لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحقيقه
انه يمكن في جانب الوجود والعدم وكان الوجود يخرج الى جانب الوجود ويستتر الخلو عنه كذلك
العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتضاع النقيضين
بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستغناء عن الامكان حدوث الوجود
وطر بانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم يلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستغناء عن جانب العدم معنى امكان طر بانه عدم
وحدوثه يستلزم الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يعتبر ٩) اشارة الى الامكان الاستعدادى
وهو تهيو المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقيق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا يذهب الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفها بحسب القرب
من الحصول والعدم عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية
الحاصل للنطفة ثم للعلة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجين ثم لاطفل وهكذا
الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتى بل يوجد بعد العدم بحدوث

او لعدم تهيو المادة
ضمة الطر بانه
ممكن الوجود وقد يوهى انه معنى
سلب ضرورة احد الطرفين فيم الكل
من

٢ ومن اشترط فيه العدم في الحال
كانه اراده امكان طر بانه الوجود
في المستقبل في امكان العدم يشترط
الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين
النقيضين من

٩ معنى تهيو المادة لحصول الشئ
باعتبار تحقق الشرائط وتفاوت
شدة وضعفها وتسمى استعدادية
من

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث
هو مقبى الى الوجود والانع
اعتبار الوجود اذ العدم فيعوض
الوجوب او الامتناع الاخيرى في
يترك عنها تحقلا لا تحقلا متين

لا يتساركان في اسم الضرورة عند
تقابل المضاف اليه وحينئذ يتبادر
وعند اتحاده يتبادر فيهما منع الجمع
مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتين
مع استحالة كمال بين الداتى وغير
الداتى من الوجوب والامتناع
لاستلزامه الامكان المتناهي للذاتى
والاستدلال بان الذاتى لو كان بالغير
لا يرتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة
وبين الامكان والذاتين انفصال
حقبى والانقلاب محال فان قيل
الحادث متمتع فى الازل ثم يمكن
والمقدورية ممكنة قبل الوجود
ثم تمتنع قلنا فرق بين ازالة الامكان
وامكان الازلية فالحادث ممكن فى الازل
والحادى فى الازل متمتع دائما
وامتناع المقدورية بعد الوجود غير
لا ذاتى متين

بعض الاسماء والشرائط وعدم بعد الوجود لحصول الشئ بالفعل (قال وعروض الامكان ٢)
يعنى ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها
او عدم علتها كانت متمنعة بالغير وانما يتعرض لها الامكان الصريف اذا اخذت لامتناع وجودها
او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود
فحينئذ يحصل من هذه المقايضة معقول هو الامكان فالامكان يتفك عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق فى نفس
الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون متمنعا بالغير اللهم الاعلى رأى
من يثبت الوساطة (قال والغيريان ٧) يعنى ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان فى اسم
الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثانى ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه
واذا اخذ الوجود والامتناع متقابلي المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر
الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر 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 لان شئ مما يجب وجوده
يتمتع وجوده ولا شئ مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبتمنع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شئ
منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعنى قولنا
اما ان يكون الشئ واجبا بالغير او متمنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بل ينعدم
الموجود الواجب بالغير لانقضاء علته فيصير متمنعا بالغير ويوجد المتمتع المعدوم بالغير لحصول
علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتى والامتناع الذاتى فان بينهما ايضا منع الجمع
ضرورة امتناع كون الشئ واجبا ومتمنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب
احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزل وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير مع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير
او المتمتع بالغير لا يكون الاممكسا وهو ينافى فى الواجب بالذات او المتمتع بالذات ولانهما لواحد لزم
توارد العلتين المستقلتين اعنى الذات والغير على معاول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع
الخلو فلا ارتفاع 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 فلم يكن واجبا بالذات وفيه
نظر لانا لان سلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لولم يكن واجبا بالذات وهو طر و بين
الامكان والوجوب الذاتى والامتناع الذاتى انفصال حقبى يعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او متمتع
او ممكن لانه اما ان يكون ضرورى الوجود والاو الثانى اما ان يكون ضرورى العدم والاو الثلاثة لا تجمع
ولا ترتفع وهذا فى التحقيق منفصلتان كل منهما امر كنه من الشئ وتقبضه وكذا كل منفصلة تكون من
اكثر من جزئين فهمى متعددة على ما قرر فى موضعه والاعتراض بضرورى الوجود والعدم ليس
بشئ لانه مفهوم اذا لاحظته العقل لم يكن الا ضرورى العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم
اما ثابت او منقضى بفرض مفهوم ما هو ثابت ومنقضى فيجتمعا ان اولى بثبات ولا منقضى فيرتفعان فيقول
هذا المفهوم منقضى لا غير وفيما بين الواجب والمتمتع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزل
فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات
بل مع دخل الاوقات فان قيل الحوادث متمتع فى الازل لان الازلية تنافى الحدوث ثم ينقلب بمكسما
فما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده متمنعا ضرورة امتناع

القدرة على تحصيل الحاصل اجبب هل الاول بان قواكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم
انه يصير ممكنا في الازل بل في الازل ممنوع ازلا وبدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث
ممنوع في الازل بل هو ممكن ازلا وبدا فازالة لامكان ثبوت الحادث و كمال الازلية منتف عنه
دائما ولا انقلاب اصلا وهى اثبتى باننا لا نسلم ان مقدور به شئ بعد وجوده تصير متممة بالذات
بل انما تمتنع باغير لما منع هو الحصول حتى لو ارتفع ابقي قدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل
وجود رابطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع
والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كلب من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى
مادة القضية ومن حيث انها تتعقل او تتلاظ تسمى جهة القضية سواء طبقت المادة بال تكون
نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحيث تصدق القضية او لم تطبقها بان يكون اهم
منها او احص او مبينا وحيث قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان والامتناع
وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يقتصر على المواد بل نتجا وزوا
الى الجهات بلها من التفاصيل لان الغرض من معرفة لفضايات تركيب الاقضية لاستخراج
النتائج وهى 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 رابط اليجابى حتى تكون مادة
نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجود سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من اليجابى
والسلبى حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجود وفي قولنا الانسان ليس بحيوان
هو الامتناع والاطهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود واللا وجود رابطة
والوجوب والامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احدها
الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
وقولنا حيوان القبيضين ممنوع ومعدوم في معنى يوجد متمما ومعدوما ولا يوجد ممكنا وموجودا
وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احدها الامور
تعدد الاعتبارات اى يمتنع وجوده والمحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او اكل
هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع الى موضوعاتها
بالوجوب بل اذا اخذت ذاتية واذا اخذت الوجوب والامتناع غير بن فلما كان ويمكن الوجود لغيره
يجب ان يكون يمكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قبيح وجوده للغير كذا ازم الماهية
وقد يمتنع كالدوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن
الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع ٤) لاختفاء في ار الاسماع اعتبار عقلى وكذا
الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان
ممكنا لكان جائزا لان نظرا الى ذاته فليبقى الواجب واجبا وهر محال لما سبق من امتناع الانقلاب
والواحد ماله الوجوب فينقل الالام الى وجوده ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو
محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل يبينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعريف والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل
ما يكون نوعه مسلسلا ومردفا في كل ما يكررنوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك
انوع ويكون مفهوما متارة تمام حقيقته محمولا عليه بالواطاة وتارة وصفا عارضه محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون اعتباريا فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموحدة متصفة
بمفهومها فليكن السواد اسود والعلم عال والطول طويل ونحو ذلك فان قبل لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه فانه كسواء الجسم يلزم ان تسلسل وكذا البواقي

ذات لانه في نفسه (معنا) ضاها
في باعتبارها المتعقل والى
محتملا بخلافه الى كمال القول احدها
اولا (او الدائم) كما في قولنا المارى
بوجوده واجتماع القبيضين
ممنوع او معدوم والانسان ممكن
او موجود بتعدد الاعبارات ويكون
نسبة الثلاثة الى موضوعاتها بالوجوب
ونسبة اغير بين بالامكان وكل ممكن
الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه
من غير عكس من

٤ كل ما يوصف اى فرد بمرض منه
بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة
ومقابلاتها والتعريف والبقاء
والموصوفية فهو اعتبارى اذا ووجد
لزم التسلسل للقطع بامتناع كون
الصفة الموجودة المحمولة على الشئ
بالاشتقاق عينه وانما ذلك في
الاعتبارات فعنى كون الشئ واجبا
في الخارج انه بحيث اذا عقل مسندا
الى الوجود لزم في العقل معقول
هو الوجوب وكذا الكلام في البواقي
من

فلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا
كان محل الوجوب عليه بالاشتقاق في دون المواطأة لانه لا يمكن ان واجب الامالة الوجوب واما
اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى
انه امكان الى غير ذلك فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصبح ذلك في الامور الاعتبارية
بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وقرره
في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة
والكثره والتعيين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
فله وحدة وتعيين ووجوب وامكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة
موجودة فلما كان موجودا له وحدة موجودة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات
الوجوب التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بالربست الوحدة نفس الامكان وكذا
يلزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات التعيين
وعلى هذا ففس ولم كان ههنا مظنة اشكال وهو اما قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب
ومتعين وواحد وقديم وبارق في الخارج لافي الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدونه وكثرته
ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا منفصلة
في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات كبنية الجسم لان معنى قولنا لباري تعالى
واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا
الانسان ممكن انه اذا نسبته الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا
الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبته العقل الى هذه
المفهومات كانت النسبة بينهما لايجاب لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج
لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كافي قولنا زيدا معي (قال وقد يستدل ٨) كون الامتناع وصفا
اعتباريا لا متحققا له في الاعمال بالمتزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان
فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان المتعجب واجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف
قارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد استعرض بالانتفاء بعض جنس المفهوم
لا يتاني كونه وجودا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة ببيان الازوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان
وصفا قائما موجودا بالواجب كان محتاجا الى وصفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن
وكل ممكن فهو جائز الزوال نظر الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب
عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في عهده
ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبه لا يمكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا
بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب اننا لا نسلم ان الوجوب
ما به الواجبية بل نفسهما وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز زوال في نفسه وانما يكون كذلك
لوانه يمكن مقتضى ذات الواجب كالأحوال ولا معنى للواجب الاما يكون وجوده ووجوبه وسائر
صفاته لذاته وان سميت كلامها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصفه
فضعيف لان المتزاع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا
محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان
ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا

٨ بان لوجوب والامكان لو كانا
موجودين لزم محالات احدها عدم
الصدق على العدم الثاني امكان
الواجب لان الوصف لا احتياجه
الى الموصوف ممكن وللممكن نظرا
الى نفسه جائز الزوال وايضا اذا كان ما به
واجبية الشيء ممكنا فهو اولي الثالث
تقدم الشيء على نفسه والتسلسل
ضرورة تقدم مقتضى الوجوب
لرابع سبق وجود الممكن على امكانه
ضرورة تقدم المعارض على المعارض
الخامس قيام الصفة الموجودة
بالمعدوم او بغير موصوفها ضرورة
ان امكان الشيء لكونه ذاتيا يكون
قبل وجوده ولا بد له من محل السادس
الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة
بين الممكن ووجوده فلو وجد لنا حر
عنهما فيكون الممكن مثله واجبا
او ممتنعا وفي اكثر الوجوه للجواب
بمحال من

واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
 لم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير رد فع لما يقال
 ان وجوب الواجب بذات الواجب لا يوجب له الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض
 للممكن لم تقدم وجود الممكن على الالكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بان ذات
 واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية
 دون الوجود فلا يلزم الانتدعم الماهية بمعنى الاحتياح اليها مدفوع بان المنازع هو الامكان
 الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا
 لم يبقه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم
 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 متمنا وبعده
 يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم
 ان قد ادالم يكن له تحقيق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر اليجب العقل
 معنى انه اذا حذ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان
 من غير لزوم انقلاب الماهية دائما هذه الحقيقة (قال احيى المخالف ٤) قد سمعت اشارة الى لفرق
 بين المرحود والوجودى والاعبىارى والعدمى والمسكات السابقة اعادت على ان ليس
 الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين
 ومسكات المخالف انما تدل على انها تساعد مابين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين
 فانما هو ايهما لم يتواردا على محل واحد الا اننا اقتسما اراهم فالوجه الاول من مسكات المخالف
 وهو تختص بالوجوب انه لو كان عدميا لم يكن العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لنباته ضرورة
 ان الوجوب أكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود وكيف يؤكد الجواب
 انه ليس سندا محصا ليس له شأنة الوجود بل هو امر اعتبارى مفهومه ضرورة الوجود
 واقتضاؤه فيصالح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لم يمتنع ان يقضين
 لان غير يسبهما اعنى الالوجوب والالامكان ايضا عدميان لصدقهما على المتمنع مع القطع
 بان الوجودى لا يصدق على المعدوم وكون القيصين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب
 ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافى كونه مفهوما يوجد بمص افراده كالانسان الصادق
 على المتمنع وعلى الفرس ونحن لا نعنى بالوجود فى الوجودى ما يكون جمع افراده الممكنة
 موجودة البية ولو سلم فلا سلم استحالة كون القيصين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع
 والالامتناع والعلمى واللاعى وما ذكر من انه ارتفاع للقيصين ممنوع بل معنى ارتفاع القيصين
 فى اعداد ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب والالوجوب على شيء بل كانا مسلوبين
 عنه كان ذلك ارتفاعا للمقضيين وليس معناه خلوا للقيصين عن الوجود واشتوت فى نفسها
 بان يكون الامتناع معدوما وكذا الامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة
 ذلك بمجموعة نعم ارتفاع المقضيين فى القضايا هو ان تصدق القضايا المتناقضتان
 فى نفسها ولا يثبت مدلولها بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر
 النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات تكون باسباب
 صدقها على الشيء وفى القضايا باعسار صدقها فى نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

امان الوجوب والامكان ان كانا
 عدميين لم يمتنع محالاتهما ان يكون
 العدم مؤكدا للوجود فى مقتضيا
 لنباته ضرورة ان الوجوب كذلك
 كذا ذلك قلنا اعتباريا لعدم محض
 معنى الارتفاع فى الوجود ضرورة
 ان كان عدميان
 لصدقهما على المتمنع قلما قد يكون
 الصادق على المعدوم ووجوديا باعتبار
 بعض الافراد ولو سلم فقد يكون
 التقيضان عدميين كالامتناع
 والالامتناع والعلمى واللاعى ومعنى
 ارتفاع التقيضين فى المفردات عدم
 صدقهما على الشيء لاحلوهما
 من الوجود وانتهت كما فى انقضاها
 وذلك كالمساواة والعموم
 واختصوص والمباينة فانها
 فى المفردات باعسار الصدق
 على الشيء وفى القضايا باعتبار
 سرتها فى نفسها لثبوت سلب الامكان
 عن الممكن والوجوب عن الواجب
 عدم عدم فرض العقل بل ملحقا
 لان امكانه فى معنى لانه كان له وكذا
 الوجوب لانه ممنوع لانه قد يكون المحمول
 عدميا والحق ضروريا كالمعدوم والمتمنع
 فالامكان عدمى وزيد ممكن لا ضرورة
 بمعنى انه يجب لو اسده لعقل
 الى الوجود لم معقول هو الامكان
 ومعنى امكانه لان ذلك الوصف
 الصادق عليه عدمى والامكان له
 انه لا يصدق عليه ذلك الوصف
 وكذا فى الوجوب فان قيل ثبوت
 الشيء للشيء فرع ثبوته فى نفسه قلنا
 ممنوع فى اشوت معنى الصدق
 اذ كثير من الاوصاف سلبى من

الإنسان اخص من الحيوان فعما ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير
عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فعما انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر
صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدائم وابس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائم
يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عد ميين لالتحق لهما
الابحسب العقل لزم 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 باعتبار العقل واللازم
باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل اولم يوجد والجواب
اما لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا يتحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري
صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق للعدم والامتناع الابعسب العقل فكذا ههنا الوجوب
والامكان عد ميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر يجب
اذا سببه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب والامكان الرابع ايهما لو كانا عد ميين
لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخسارح سواء وجد اعتبار العقل
اولم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لافي معنى
لامكانه والجواب المبع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع
عدمى ومعنى لا مكانه انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بنى
ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز العتلى ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء
للشيء مرفوع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثباته بمعنى حصوله للشيء
في الخسارح كيباض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى
والعنفاء لوجود واجتماع النقيضين تمتع فلا فال الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها
ثبوتية وبعضها سلبية (قال المحب الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه
الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المدين بل لتعارض مفهومهما جدا
قد يجعل الثاني تعبيرا الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع
والمحمول من غير ان يغتر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى
الاحتياج ان كلاما من وجوده وعدمه يكون لان ذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون
لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به
من لا يأتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بدايته والتعاضوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافى البدهاهة على ماسبق واما ما ذهب اليه انكثيرون
من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال
المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وافرقة القادر قد تعلق
بالفعل او الترك من غير مرجح وابس من ترجح الممكن بلامر مرجح بل من ترجح المختار احد
المساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بان شاعه فضلا عن ان يكون ضروريا الى هذا يستند
عدنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب
دون الاحتيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعتزون
باسنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع
الممكن بلا سبب (قال والاستدلال ٦) القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح للامر مرجح كسبي استدلو

٤ الضرورة فاصبة باحتياج الممكن الى
المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه
بلامر مرجح وحفاء المصدق بقبحه
التصور غير قادح

٦ بان وقوع احدهما بلا سبب
يقتضى رجحانه فيه الى المساوي
وبانه لا بد من مرجح قبل الوجود
وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة
تأخر الامر عنه

عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا
معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجع يستلزم رجحانه
وهما متنافيان والجواب ان التساوى بالنظر الى الذات انما ينفي الرجحان بحسب الذات وهو غير
لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث فلتساوى المتنازع لجواز
ان يقع بحسب الاتساق من غير سبب الثاني ان الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجح امر حدث
بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بدله من محل وابس 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 ولولم فقام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان والمدكور
في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمنع وقوعه
مع التساوى فكيف مع المرجوحية فالرجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود
على ما سيحكي من ان وجود الممكن محفوف بوجود بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر
يسمى من حيث الاصافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر جزا بافزع سبقه على الوجود وكونه وصفا
للمؤثر ايسر بسيد سببا وقد قال الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فمعنى عروضة
للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا
الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قال ومن
افوى شبه المكبر ٩) ذكر الامام من جانب المكبر لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو اتحاد الوجود وتحصيل الحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل وما ذكر في الموافق
من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح
اثرا ولاه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود لبس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير بمعنى الاتحاد
والا لما صح ان التأثير حال الوجود اتحاد الوجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه
الثالث لبس بشام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان
التأثير اعم من الاتحاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه اتحاد الوجود واما حال العدم
وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لا نافي لوجوده لو اريد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثراتما يستند الى مؤثر العدم
لا او حود وبهذا تبين ان لبس قوله وانه 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
ولاه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بهينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير
حال العدم باطل لانه لا اثر حيز فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملوومه بناء على كون المملول
متأخرا عن العلة مع العلة بحسب الزمان والجواب اننا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد الاتحاد
الموجود بالوجود الحاصل بهذا الاتحاد فلا نفي استحالته كما في القائل فان السواد قائم بالجمع الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلانم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له
وقد نختار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آثار التأثير بناء على
ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخلفا آنا وكان هذا مراد
من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود اتحاد
للموجود وحال العدم جمع بين
النقيضين وان الضرورة قاصية
بوقوع الترجيح بالمرجح في مثل
الهاتر من السمع يسلك احد
الطرفين والعطسان يشرب احد
المائتين مع التساوى وان العدم نفي
محض لا يصلح ثرا والجواب عن الاول
ان المحال اتحاد الموجود بوجود
حاصل بعينه هذا الاتحاد وهو غير لازم
عائنه ان لوجوده يقارن الاتحاد بالزمان
وهو لا ينفي التأثير بالذات وعن الثاني
ان اللازم على تقدير التساوى ترجيح
المختار احد المتساويين بلا محصص
لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا
الاختيار والترجح وقع بلا سبب فلما
تم بل بالارادة التي من سببها الترجيح
واختصاص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى
ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته
واما التمسك بالعلية لكونها
نقيض اللاهية ثبوتية وكذا
موصوفها وبان التأثير اما في الماهية
او الوجود او الموصوفية والكل
باطل لما سبق وبانه او وجدت
المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه
ظاهر متن

من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجح بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائتين والجائع يأكل احد الرغيفين والهابط من السبع يسلك احد الطريقتين مع فرض التساوي 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 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 لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا معنا الملازمة لجواز ان 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 اثرا معنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحققه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شأبة الوجود العيني لكن ليس نفيًا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فبسنده الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه اما نفي على عدمه الاصل او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا وطارئا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجردية اكونها نقيض الالائية العدمية فيفقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعداد فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلول فانما مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدما بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعداد ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون لاعقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيًا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح احدهما علة الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود ليرم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك اما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر متأثره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في نفي شئبة المعدوم ومحمولية الماهية ومن ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد اغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية اوفى الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكالا مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج عنه لان ذلك يمتنع في الامور التي بها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ماسبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الازدهان فيستحيل قيامها بالذهن لجوابه ان عدم المطابقة الخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالشبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الازدهان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الحاجة (قال المبحث السادس) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لا مكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقبل لامكانه مع الحدوث وقبل بشرط الحدوث احتجبت الفلاسفة على دعوهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضى الوجود والعدم

٤ العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا او شرطيا كيف والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والاطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشيء لم يكن وكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود المتأخر عن الاحتياج والجواب باننا لانفي ان الامكان يتحقق فيوجب احتياج بل ان العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى الحيز هو الحيز جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التأثير حال البقاء في الوجود فتحصل الحاصل قبل وفي البقاء اوفى امر متجدد تأثر في غير الباقي جاز في الامكان مع رتبة حال ما قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما من

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
لاحظ كونه مسوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف
للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجريتها وشرطها فلو كان الحدوث علة
الاحتياج او جريتها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضتهم بعض المتكلمين
فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كرن الشيء مما يوجد بعد العدم حكم
باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه عبر 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
الحارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين
في الابطال معالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالمقول اجدد واعتض بأنه لو كان
علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللام باطل لان التأثير حيثئذ اما في الوجود وقد حصل
فمجرد وجود المؤثر فليزم تحصيل الحاصل بمحصل سابق واما في النسخ او في امر آخر متجدد
وهو تأثير في غير الشيء الممكن والحادث فليزم اسنعه وهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة
الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال دمه السابق مع انه في محض ازلي
لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له
او العدم واستمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام
المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وحودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني
وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على معارضة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك
(قال المبحث اسابع ٧) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على سواء لا اولوية
لا حدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهر كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر والحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة النامة للوجود المنقتر 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 اولى
بالاعراض السيائية كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي
يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود والعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه حيثئذ يكون واجبا او ممتنعا لا يمكنه ان يكون
هذا اما يلزم اولم يكن وقوع الطرف الآخر مرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف
الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع نقله شروطه
وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالعبارة بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
بحيث اذا لاحظ العقل وحد فيه نوع اقتضاء للوجود والعدم لا الى حد الوجوب بلزم كونه
واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوده الاول انه لو كان احد
الطرفين اولى بالممكن لنظر الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمنع وقوع الطرف الآخر فيكون
الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هذا حلف واما ان يمكن

٧ لا اولوية لأحد طرفي الممكن نظرا
الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا
وقيل في الاعراض السيائية والظاهر
انه ان اريد اولوية بحيث يستغنى
الوقوع عن سبب ضروري
الاطلاق وان اريد القرب الى الوقوع
لفلة الشروط والموانع وكثرة اتفاق
الاسباب فعائد الى العبر وان اريد
اقتضاء ما للوجود والعدم لا الى
حد الوجوب فمحمل والاستدلال
على امتناعه بأنه ان امتنع مع تلك
الاولوية وقوع الطرف الآخر
وجب هذا وان امكن فاما بلا سبب
فبرجح المرجح او بسبب فيتوقف
هذا على عدمه فلا يكون اولى لذاته
وبان اقتضاء النساي ينافي اقتضاء
اولوية احد هما وبانه ان امكن زوالها
بسبب لم تكن ذاتية بل متوقعة على
عدمه وان لم يمكن كانت الماهية
واجبة او ممتنعة ضعيف لان المتوقف
على عدم ذلك السبب هو الوقوع
لا الاولوية ولان عدم اقتضاء
احدهما غير اقتضاء النساي ولاه
لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف
وقوعه فضلا عن كونه ضروريا
لحواز وقوع الآخر باولوية خارجية
منتهية الى حد الوجوب من

وحينئذ فرقوه اما ان يكون بلا سبب يرجح فليزج المرجوح اعني الطرف العبر الاول
او يكون بسبب يفيد رجحانه فكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب
فلا يكون اولي 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 اثنائي ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالعبر فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المسافين
اعني اقتضاء التساوي واقتضاءه والجواب اننا لا نلزم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا ينشأ في اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ماهو المراد
بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولي لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب
اولا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول
باغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود وممتنع ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم
بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا بل يلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه
يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء
اسباب خارجية تنهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية بحالها باقية
غير زائلة (قال ادلبد من ذلك ٢) يعنى انه لا يكتفى في الوقوع بمجرد الاولوية بل لابد من انتهائها
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا باغير اذا وجاز وقوعه ايضا انكلا وقوع الطرف
الاول نارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد المنجرد الاولوية رجحا بلا مرجح
فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما ردد يمنع عدمه ضرورة
امتناع لوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة اشترط المحمول فان قيل سبق
الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتمال البه فلانه
اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين مميزين
في الخارج يتوقف احدهما على الاخر او كل فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه
لا متقدما اوفى الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السابق بمعنى الاحتمال في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فله يحكم قطعها به ما لم يتحقق دلالة الممكن
ان يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى
العلة لساقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جاز 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 ليصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار
لان الوجوب يتأني الاختيار حينئذ يتفحص دايكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينشأ كونه مختارا بل بحقه
(قال المنهج الثالث في القدم والحدوث ٣) والمتصف بالحقيقة هو الوجود واما الموجود فباعباره
وقد يتصف بهما العدم ويقال للعدم الغير المسوق بالوجود قديم والمسوق حادث ثم كل من القدم
والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالعبر وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد ينخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية

٢ لان الوقوع تارة واللاوقوع اخرى
من استواء الحالين ترجح بلا مرجح
فالممكن ما لم يجب ضرورة لم يوجد
وحين الوجود امتنع عدمه فوجوده
محفوظ لوجوبه بين سابق ولاحق
وابس معنى السبق الاحتياج في
التحقق والتعقل بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه
يحكم بانه لم يوجد ما لم يجب وهذا
الوجوب لا ينشأ في الاختيار لكونه
بالاختيار الذي هو من تمام العلة
من

٣ وفيه بحثان البحث الاول قد يراد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية
به وقد يخص العبر بالعدم وهو
المتعارف وقد يقالان باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان الوجود زيادة
ونقصا فاقدم الذاتي احص من
الزمانى وهو من الاضافى والحدوث
من بالعكس

بالعدم وبالحديث المسبوق 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 اثر وبالحديث كونه اقل فاقه م الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كافي صفات واجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالا ب انه اقدم من الابن وليس قدما بالزمان والحديث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سبأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فغضاه بذات الواجب بمعنى انها لا تنفرد الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سبأتى والمتكلمون من صفات الله تعالى فقط حيث يتناولون ماسوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنقصوا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والفسادية والحبيبية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة عللة للاربع مبرزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكسبهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات ثابتة في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعتراض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لان معنى بالوجود الاما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نقوش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في الموافف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحبيبة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح (قال والقديم بالزمان يتمتع استنادا الى المختار ٩) يعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الاحاد ثامسبوقا بالعدم لان القصد اما يتوجه الى تحصيل ما ليس بمحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والبراع فيه مكابرة وما نقل في الموافف عن الامام انه قال سبق اليجاد قصدا كسبق اليجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد في كتاب الابتكار اما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم اربا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والحاتم وهو لا يشعر بالبناء على كون الواجب مختارا لاموجبا واهذا مثل بحركة اليد والحاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لان سلم اسناد حركة الحاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لغير خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى انقديم يتمتع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجدان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية لمختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازل في فاعلية 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) اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يتمتع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون مدفوع لما سبق

١ اما بالزمان فيالذات الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحبيبية والموجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا معنى بالوجود الاما عنوا بالثبوت

٢ لان القصد الى اليجاد مقارن للعدم ضرورة والمبازع مكابر

٧ لو امكن اذ في الخلف عن تمام العلة ترحح لا مخرج وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للوجود مدفوع لما سبق

معلوله الاول وسأرمي صدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والاكمل وجوده بعد ذلك
ترجعا بلا مرجع حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لايزل مع استواء الحاصلين نظرا الى تمام
العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تأثيره في شئ يمتنع ان يكون
حال بقائه والايلازم ايجاد الموجود فحين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما
وجوابه ماسبق ان المتع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا ايجاد وهو غير لازم وان معنى
تأثير المؤثر في الشئ و ايجاده ياه حال بقائه هو ان وجوده يقتضي وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير
ان يكون هناك تفصيل مالم يكن حاصلا يلزم حدوثه (قال فالقديم يمتنع عدمه) لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار ثابت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لداته وامتناع عدمه
ظاهر واما يمكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط
قديمة كاشئ والثالث لما سبقت من امتناع التسلسل واما كالم يمتنع عدمه لانه لا كان من مقتضيات
ذات الواجب ولو ازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال
فلا قل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون
حادثا وكلام في القديم فان قيل فالقديم المتع عدمه كان واجبا لا يمكنه فلما امتناع عدم الشئ
لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لداته بل تمام علته المرجحة فعديا لما كان الواجب فاعلا
بالا اختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلولاته قديما يمنع العدم واما ذلك على رأى الفلاسفة
فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فمتنع استناده اليه بطريق الاحتيار ويتمين
الايجاب قسما علة الاحتياج الى المؤثر عديا الحدوث لا الامكان و صفات الواجب وان كانت
ممتدة الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات اوسلم فالتأثير والتأثر
انما يكون بين المتع ايرين ولا تغايرهما وسيجي لهذا زيادة بيان (قال رعت الفلاسفة ان كل حادث
اي موجود بعد العدم مسبق بمادة ومدة وعزوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضيا
او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان
لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحقاقه ولا معنى ان قل كل مادة
مادة لا الى بداية كافي الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
ان كلامها حزن مما ترك عديا وهو محال لما سبقت بخلاف الحركة والزمان فانها على التجدد
والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة
ادلوكات حادثة لكاملها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل
وجوده يمكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وبس بجره
اكونه اضافا بحقيقته فيكون عرضيا فبستدعي محلا موجودا لبس ه بنفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشئ على نفسه ولا امرا مفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المفصل
عنه بل متعلق به وهو المعنى بالمادة ومانوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لانه معلل بالاكتفاء وعدمه بعد ما فيقال هذا مقدور اكونه ممكنا وذلك غير
مقدور اكونه ممكنا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل مقوض
بالمكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها قائم بها قابس للقديم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستند على محلا غيره فان قيل امكان الشئ صفة له
فلا يقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودهما والكلام
فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان لم يريد بالامكان الامكان
الذاتي اللازم لهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستند على محلا موجودا

فانه اما واجب المستند اليه الجبري
الايجاب ابتداء او انتها لا امتناع
التسلسل من غير توقف على شرط
حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب
فلا قيل فلا يكون الا واجبا قلنا
امتناع لعدم تمام علة لوجود لا يستلزم
الرجوع الذاتي المحض اني من

٧ مسوق بمادة ومدة اما المادة ولانه
قبل الوجود ممكن وانكاه وحوي
يفتقر الى المحل وبس هو الحادث
لا امتناع تقدم الشئ على نفسه بخلاف
امكان القديم ورد بانه اراد بالامكان
الذاتي فلا نسلم انه وجودي واراد
الاستعدادى المخالف له في اقتضاء
الرجحان والتفاوت والعقوى فلا نسلم
ان كل حادث ممكن من

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 مادة 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 التباين بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايضا حادث وثانيهما ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهولي الاولى ابعدا لكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لما هيته وما يتوهم من تعاونه عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لما هيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعميان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصله للشيء مهيتة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كاصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد (قال فارقل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التنصيص عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجودا يتعلق بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لامحالة يكون بالقياس الى وجود الوجود اما بالذات كوجود السباح في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابصر اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شئنا آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا حفاء 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 بمثابة وجود بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض 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 بالقرة فهو صفة للموضوع من حيث هو فوه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه كاصافة المصاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء بمثابة تعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة مثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه لاعلاقته له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان السكالات عائد ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستعصى محلا او استدلال على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في السفساء لم يخرج الى ما ذكر من التفصيل صيل وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والالزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بالمرجح بل لابد من شرط حادث وحده يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويتمتع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بحدوثه يقتضي شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا لللاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

٩ دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمنع استناد الحادث الى القديم بل لاندله من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متداولة معتبرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار بوجود الجاد متى شاء متن

والاوضاع العقلية ويحصل بحسبها الحادث حالات مقربة الى القبضان عن العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفترقة الى محل لبس هونفس الحوادث ولا امرامفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا به هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لانه على كون لصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها الترحيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال واما المدة ٢) اوجبوا على كون الحادث مسبوقا 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 مسبوقا بالعدم وطاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وهذا الاقرب لا يثبت على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بان الانسليم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم لشئته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز البارى حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متغيرة وانما يثبت على صحة الحكم بان هذا متقدم على ذلك كقدم الحادث على وجوده ولا حياء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لانفسه والجواب ان معنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومعنى الثاني على ما ذهب اليه اهل الفلسفة من اقسام التقدم والمتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة معاني 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 حسنة بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ما حوزا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل كونه في الامور المعقولة وكل منهما قديكون 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 لبس الا بالزمان والمتكلمون منه والخصر وتام الاستقراء وتفرضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الادمس على اليوم فانه كما لبس بالعلية والطبع والرتبة والشرف لبس بالزمان لان كلام الادمس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الخصر من ان المتقدم والمتأخر انما يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يتنجح المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتساح فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والافعال طبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا باغضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلة والثاني يفتر لاحتساحه الى مبدأه الاعتبار فان كان كما لا في المتقدم فبالشرف والافعال رتبة فلا خفاء في انه لبس الوجوده مضط معان التقدم بالطبع قديكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قديكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالزمانى بالمعنى الذى ذكر فيها شامل للتقدم الذى بين اجزاء الزمان والذى 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 القليل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغناؤه عن الزمان سمعة مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزمانى على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق الادمس على الوجود لا يتصور الا بالزمان ورد بان معنى الاول على ما مر والثاني على ما زعموا ان السابق قديكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالسرف او بالرتبة الحسية والعقلية طبع او وضع او عدما قديكون بالذات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولا يضرنا تسميته زمانيا على ما قال بعضهم ان السابق بالزمان قسمان ودهصهم ان الحقيقى منه لبس الالذى فيما بين اجزاء الزمان واما يعرض للغير بواسطته حتى ان معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد برجع الزنى والشرف ايضا الى الزمانى والزمانى الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع من

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 تقدم
 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 اذ 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 اول بوسط وان التقدم الزماني راجع الى تقدم
 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 تحقيقه
 الى المتقدم من غير احتياج للتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر
 ولا كذلك في الذي بالطبع والمعنى هو العلة السامة ام التفاعلية فيه تردد فليس الاول يكون
 المتقدم ولما اخرج بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون
 ذات المتأخر بان يتقيد بعض شروط التأخر والتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما
 والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما او بالظن الى وصفي التقدم واتأخر في كل مقدم ومتأخر
 تلازم وجودا وعدما لكونها متضادين لكن اذا اعتبرنا من قسم واحد فان تضاد المتقدم
 بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية 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 قدما
 بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية
 فان ذات اثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط
 فالحكم ليس بكل على ما يشعر به ظاهر عبارة الموافف (فاد ومن ههنا ترددوا ٢) قد احتجت
 العبارات في ان مقولية التقدم واتأخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
 اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب المسكوك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين
 الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالظن
 الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكأن هذا مبني على ان اكل عاقل
 التقدم بالعلية وبالطبع وبارزمان اولى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو
 كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال اكل مشترك في
 معنى واحد وهو ان المتقدم امر زائد لا يحد للمتأخر كما انما يثر في الذي بالعلية وكونه
 مقوما او شرطيا في الذي بالطبع وكونه مضي له زمان اكثر في الذي بالزمان وازيادة الكمال
 في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لاننا نقول ليس هذا
 مفهوم لفظ التقدم ولا صدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد
 في الاخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فله يتأني في كل مشترك
 اعظمي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني
 (قال المصنف الرابع في الوحدة والكثرة ٦) والحق انها من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها
 في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والاكمل وان تصورهما يدبهي لحصوله لمن لم يمارس

٢ في ان مقولية السبق ومقابله
 بالاشتراك او بالنسبة من

٣ وفيه مباحث المبحث الاول انهما
 من الاعتبارات العقلية الغنية عن
 التعريف الا ان الوحدة اعرف عند
 العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع
 كل في تفسير الآخر من

بجواز الانقسام ١٠١

والفرق ليس باعدام بدل
مغايرتها لما هي والوجود والماهية
الوحدة مساوية من

٢ على و. **الوحدة لو كانت**
عدمية لكانت عدمية للثبوت وهي اما
عدمية فتكون الوحدة وجودية
لكونها عدمية للثبوت هذا خلف واما
وجودية فلنكون كونها عدمية
وجودية وهو محال لان الوحدة
وجودية لكونها جزءا هذا خلف
واذا ثبت ان الوحدة لا تتألف من
الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية
وعلى عدمية هـ ما لا يعقل من
الوحدة الاعداد الانقسام ومن الكثرة
الا تألف من الوحدات ولا هـ
ضعيف المبحث الثاني من

٨ قد لا يكون معروض الكثرة وح
ان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام فوحدة على الاطلاق
وان كان قال لم يقل انقسام فاما
ذو وضع نقطة اولافارق وان قل
فاما بالذات فكلم او بالعرض الى اجراء
منشأه فواحدا اتصالا وتخالفا
فواحد بالاحتجاج طبيعة او صناعة
او وضع كالشجر والبيت والدرهم
وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فان قومت جهة
الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنسية
او نوعية او فصلية والا فان عرست
لها فوحدة بالعرض والافان لثبوت
والوحدة في الجس تسمى بجائسة
وفي النوع ثلثة وفي الكم مساواة
وفي الكيف مساوية وفي النسبة
مناسبة وفي الخاصة مشكلة وفي
الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موازاة من

طرق الاكتساب فلا يعرفان الالفاظ كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي انقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انقاضها
طردها وعكسا بالجمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع
من الوحدات فبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ
الكثرة والعقل اعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فبزع
العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة (قال ونقطع ٤) لما كانت الوحدة مساوية
للوجود بمعنى اكل ماله وحدة فله وجود ما وكل ماله وجود فله وحدة بوجه مانوهم بعضهم
ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول
التنبه على ان كلامنا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما
لما ان العقل ماهيته الشيء ووجوده من غير ان تتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع
بوجود الصانع ثم ثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجد الفلك وماهيته ثم ثبت كثرته وثابتها ما اذا
جمعنا مياه او ان كثيرة في ايا واحد حتى صار ماء واحدا وافر قنماء انا واحد حتى صار
مياه كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والمساوية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا
فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) نقل خلاف
دين الفلاسفة والمنكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان ونمسكات من الطرفين
يشمر بعضها بان المراد بالوجودى الموجود وبالعدمى المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمى
ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودى ما لا يدخل في نمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا
الواحد الموجود وانها تقبض الا الوحدة عدمية لصدقها على المتع وانها اولم تكن موجودة
لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قوائمه وحدته لا وقوائمه لاوحدة له والكل طاهر لفساد
ومنها ما اورد الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها
والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال ونقول 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 نمسكات المنكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة
ولكانت الوحدات مشاركة في الوحدة ومماثلة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل
والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والاكمل ومنها انه لا يعقل من الوحدة
الاعداد الانقسام ومن الكثرة الا تألف 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 واعبرها
فهذا بان لاقسامها باعتبار المروض نبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها بحسب
الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن فاما
ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لا فان لم يكن 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
قالا للانقسام او لا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا فالاول

القطعة والشيء المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا منسابة الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضامى الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الانشام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المنسابة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لان صورته وهولاه واحدة وامكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان تكون تلك الاجزاء من شأنها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاستخاص الساس فانه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بانوع واحد بالموضوع يعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالوع لكونها متعاقبة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعنى المادة التى هى محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع فى الماء واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته 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 يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق فى ذلك بين ان يكون من الاجسام المشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما يجرى فى المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفى عبارة الامام هى اقسام للواحد التام وهو الذى يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدأ والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما فى عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالاقص وفى الطوابع بعير التام وفى كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لا منساج ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحد وكثيرا وجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثير بل بمعنى 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 وعمرو فى الانسانية او جراً مقولا فى جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية او فى جواب اى شئ هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالفطن والبلح للبياض او محمولات لموضوع كالكتاب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة فى التندبير الذى ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والمملكة ولا خفصة فى ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك فى التندبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للفطن والبلح وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون الا بحيث يحتمل بالمواطاة او الاشتقاق (قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٢) يعنى ان الواحد مقول بالشك كدون الاشتراك او التواطى لكونه مفهوما واحدا متساوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفى الواحد بالشخص ما لا يتقسم اصلا او لى بالوحدة مما يتقسم الى اجزاء منسابة وهو مما يتقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل

بمقولاتها بالاسكيبك من

ثم يزايد بزيادة الاحاد الى ثمانية
انواعا مختلفة اللوانم متمثلة في
العقل من اعتبار انضمام الاحاد
حتى لو اضمم واحد الى المشقوق
واحد الى اثنين حصلت الاثنيتية
من انضمام اثنين الى اثنين
والثلاثيتية من انضمام اثنين الى
ثلاثة في كل واحد من هذه المراتب
الواحدة الاثنيتية هي
٧ لان اختلاف المراتب
ذاتي لا يزول ولانها لا تتغير
والا كمال فاما لاحدهما فثلاثة
اوفاء لهما واحد وثلاثة واولا
بانه ليس اوضح من الدعوى والثاني
يمع الاثنيتية على تقدير البقاء وانما
يلزم اولم يتحد فغير الى انهما كانا
موجودين كانا اثنين والافكما من
ورد بجوار ان يكونا موجودين بوجود
واحد فدفع بانه اما احد الوجودين
او نال فاجب بانه نفس الوجودين
صاعدا واحدا فادعى ان الحكم
ضروري والمذكور تنبيه متى
٦ والغيران عند من يتنحى موجودان
جاز انهما كانا فاجزاء مع الكل لاهو
ولاعبره وكذلك الموصوف والصفة
ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس
في يدى غير عشرة مع ان فيهما
الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد
الانفكاك من جاب فقط يوجد الجبره
بدون الكل والموصوف بدون الصفة
اوهن الجابين ورد الصانع مع العالم
اجيب بان المراد بالانفكاك من
الجنين تعقلا ولذا قيل هما اللذان
يصح ان يعلم احدهما ويجهل
الاخر ولا يمنع تعقل العالم بدون
الصانع واما من حيب انه معلول
من المضاف ففقد اورد عليهم
المضاف فاجب بانهما غير موجودين
فان قيل تعاريا مثل الاب والابن
والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم
بجاء الذات من

احد بالتفاوت في الاشدية ولا فدية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى احكام
منها ان الكثرة معقول بالشكك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب
العدد الاثنيتية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصد في الحد وهو الكم المنفصل
عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها
ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمطابقة ومنها
انها متألفة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لخمسة وخمسة 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 مناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية منحصلة
في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
بحصول الاثنيتية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية
هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمر ومثلاهما ثمان فقيام الاثنيتية
اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شئ منها وليس
سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث يمتنع اتحاد اثنين ٧) بان يكون هماك شيان
فيصير شيئا واحد الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المائتان في ثاء واحد او الاحتمالية
كما اذا امتزج الماء والثراب فصار طيبا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا باءا لان هواء واحدا
او الاستحالة لكون الجسم كال سواد او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر
الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من
ماهية واحدة فلا اختلاف بينهما ذاتي لا بمقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ماهو بها هو فحتى
زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بانه ان كان استدلالا بنفس المتنازع وان كان
تنبيهها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع زواله دون
اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي
احدهما فقط كان هذا فضلا لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق شي منهما كان هذا فناء
لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض باننا لانما انهما لوبقيا كانا اثنين لا واحدا
وانما يلزم ذلك لو لم يتحد فعدل الى تقرير آخر وهو انها بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا
فكل هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر او فناء لهما وحدوث ثاب فاعترض باننا لانما انهما
لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء الآخر او غيرهما فيكون فناء
لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صاروا واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المانع الابان الحكم بالاشتغال اتحاد الاثنين ضروري
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خير بحال دعوى الف رورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق
(قال المبحث الرابع من خواص الكثرة التفسير ٦) فانه لا يتصور الاثنين متعدد وانما الخلاف
في عكسه وهوان التعدد هل يستلزم التباين فعدد المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغير ان
موجودان جاز انهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود وبناء على ان اعتبارا عندهم

وحدوى كالاختلاف والتضاد فلا تصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعداد فمخصص
المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان
وان فرضنا كونهما قديمين لانهما يتفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او احادنا لانهما يتفكان بان يوجد الموصوف وتنعلم الصفة
فجواز الانفكاك اهم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد
بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب
وان الصفة التي ابست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة لنفسية وقبل بل الصفة
القديمة كالمصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان تعدتهم الوثني في التمسك
وهو ان قولنا لبس في الدار غير زيد ولبس في يدى عير عشرة دراهم صحيح لغة وعرفا مع ان
في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة ووصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويفتضى ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده
بين وكيف يخفى على احدا ان المراد بهذا الكلام نفي انساا آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة
واعترض على تعريف المتغايرين بانه لبس يجامع لان العالم والمصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون المصانع واجاب الامدى بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقدامكن
عدم العالم مع وجود المصانع وردبانه لا يكون ما زعمنا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم لكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم
بان المراد جواز انفكاك من الجانبين لكن بحسب انتقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود
المصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود المصانع بل يطلب بالبرهان
وهذه العناية توافق ما نقل من بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما
ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا بهما كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قبل ان الشيء
قديم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تعارفت الجهتان
لزم كون العرض الواحد الغير المتجري شئين متغايرين لبس شئ لان تمايز جهتي الشئ لا يستلزم
تغايره في نفسه فان قبل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للمصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا للمعتزلة في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للمصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين
بان الغيرين موجودا ويجوز انفكاكهما انه لانفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب
التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان لبسا
بوجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فان قبل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضايفات لا يكون ضروري لا يمكن انكاره قلنا للضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف
الاضافة فلبسا بموجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يتدفع ما يقال
ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك
لانهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
هذا العرض وبالعكس مع ما 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 بالبارى تعالى مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدى ظاهرا على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف
من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فنبغي ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يتمتع انفكاك

أرى تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدى أنه وإن امتنع ذلك
 لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده أنه لا يكتفي هذا القدر والالزم
 تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف
 ولا يثبت الجواب بأن المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى
 لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب التعقل أيضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم إلا أن يؤخذ
 التعقل أهم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون
 الآخر فذا ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى
 لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لا تقول
 لو كفى انفكاكك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقبل
 المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس
 على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود إنما يصح
 في الأوصاف المخارفة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة للارادة
 (قال والجمهور على أن الغيرية تقبض ٤) الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء أن صدق أنه
 هو هو فعينه وإن لم يصدق في غيره أن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر والباطق
 فبحسب المفهوم وإن كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الإنسان إلى الكلب والحجر فبحسب
 لذات والهوية وما ذهبا إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس
 عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتعا للقيضين نعم في الغيرية إضافة بها يصير أحص من المقبض
 بحسب المفهوم لأن العبرين هما الأثنان من حيث أن أحدهما ليس هو الآخر إلا أنها حبيبة لزمنة
 في نفس الأمر بما يشعر بها مفهوم القبض أيضا فلذا اطلتوا أقول بأن الغيرية تقبض هو هو
 وبأن العبرين هما الأثنان أو الشبه وراعتد الامام الرازي ع ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة
 إلى الشيء قد يكون لأعيه ولاعيه بابه اصطلاح على تخصيص لفظ العبرين بما يجوز انفكاكهما
 كما خص العرف لفظ الرابطة بدوات الأربع وصاحب المواقف بال معناه أنه لا هو بحسب المفهوم
 ولاعيه بحسب الهوية كما هو الواجب في الجمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية
 لم يصح الجمل ولو كان عليه بحسب المفهوم لم يقبل بل لم يصح أيضا لامتناع نسبة بدون الذاتية
 فمن قال بالوجود الذهني صرح بأنه سافه مخدع في الخارج متعابر في الذهن ومن لم يقبل به لم يصرح
 به قال لأعين ولاعيه لا للمعلم قطعا هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
 وأما أن ذلك في الخارج وهذا في لذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسدا ما الأول فلا ريب منهم من حاو
 اثبات ذلك بالدلائل فقال لو كان الجزء غيرا لكل لكان غير نفسه لار العشرة مثلا اسم الجميع الأورد
 متناول كل فرد مع أعياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن يكون
 العشرة بدون وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لأن مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرة
 لكل من أحزانه حتى يلزم مغايرة نفسه وزعم هذا القائل أن هذا الدليل قد حجب وأن القول يكون
 الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به إلا جعفر بن حرث من اعتزله ووجه هذا من جهة الله وأما أن
 فلاں الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة كأحد من العشرة واليد من زيد والعلم
 مع الذات والقدرة مع الأرب ونحو ذلك لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال
 وبعضهم ٧) قد سبق أنه لا يكتفي في تغاير الانفكاك من جانب ولا انتقض بالجزء مع الكل الموصوف
 مع الصفة وزعم بعضهم أنه كاف حتى أن عدم تغاير الشبهين إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحيث
 يمتنع بدون الآخر والقبض غير وارد أما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير إنما هو في الصفات
 التي يمتنع لذات بدون الذات كصفات القديم لامتناع القدم على القديم وكذا

٤ الهو هو فلا يعقل كون الشيء
 مع الشيء لاهو ولا غيره بل العبران هما
 الأثنان من حيث أن أحدهما ليس هو
 الآخر واستند بأنه اصطلاح والمراد
 لاهو بحسب المفهوم ولاعيه بحسب
 لهوية كما في الجمل ويطل الأول
 استدلالهم لفاسد بأن الواحد لو كان
 غير العشرة لكان غير نفسه لأنه
 من العشرة ولأن أن الكلام
 في الأجزاء والصفات الغير المحمولة
 كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم
 مع الذات

متن

٧ على أنه لا بد في عدم مغايرة الشبهين
 من امتناع كل دور الأخر كما في صفات
 القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم
 وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع
 بدونها ولا حواء في ورود سائر الصفات
 حيثئذ (نبيه) عدم التمايز بين الذات
 والصفة إنما يدفع إزالة غير الذات
 لا تعدد الأزيات

متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلا يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر
الامور الاضافية كالألوان مع الابن والابن مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم
ان لا يكون العيران بل الضدان غيرين لان التعاير 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 لافى المجموع المركب من المعروض والعارض قال واعلم يريدان من انهما لا يمتنعان بوجود
الصفات القديمة لزمهم لقول بتعدد القدماء وبأبواب قديم غير الله تعالى فحاولوا لتفصي عن ذلك
بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا التاميد فع قدم غير الله تعالى
لاتعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكسها متعددة متكررة قطعا اذا تعددت انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سمعة
او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشبهان وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال وهوها ٦) اي
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر
وذاتا وشبها ووجودا وتقاله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر
سائدا وتخييرا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسدا لآخر وينوب مبادي فيهما
يقال المثلان موجودان يستركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسدا لآخر
والمثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لابد من اختلافهما بجهة اخرى ليحقق التعدد
والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشبهة يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه
لاتعدد حينئذ فلانماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في المعنى اذا كان
يساويه قيد ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الخطبة بالخطبة مثل بمنى واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في المعنى وكان
سدهما مساواة في ذلك بحيث سرب احدهما مبادي الآخر صح القول بانهما مثلان في المعنى والاول
(قال واما اشتراط التعاير في ٨) قال الامدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فهم من قال ليست متماثلة ولا متغايرة لان التماثل والاختلاف بين الشبهين يستدعي معايرة
سدهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر باختلاف نظرا الى ما اختص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير انتماع الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي
لا يشترط في التخالف الغيرية في التماثل اولى وقد تنوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التعاير شرط
في التماثل والاختلاف السنة في يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع
المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة
لما ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الانجسب المحل
لان قيامهما به وجودهما تابع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الانثنية
ورد بالمع لجواز ان يختص كل معارض مسددة الى اسباب مغايرة وهذا يمتنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل اكل منهما
وحيث لا يبقى الاميز السه و يلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الاميز لا يدل على الاتحاد

٨ التماثل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ويلزمه الاشتراك فيما يجب
ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسدا لآخر
ولابد من جهة اختلاف لتحقيق التعاير
ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به
التماثل من

٨ ويمتنع اجتماع المثلين لانه لا يعقل تمايز
اوراد نوع من الاعراض الا بالحل
ورد بالمع واپس شدة سواد الجسم
ما اجتماع سوادين واكثر بل السوادات
المتعانة بالشدّة والضعف انواع
متغايرة تتعاقب على الجسم من

بل غايته هدم العلم بالاثنية فلبس بشي لان ما ذكر على تقديره انه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر
لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لوجاز اجتماع المثليين لجواز لم له علم نظري بشي ان ينظر
تفصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثليين وبانه لوجاز لما حصل القطع بالتحاد بشي
من الاعراض لجواز ان يكون امثالا مجتمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض
وبله لوجاز اجتماعهما لجواز افتراقهما بزوال احد المثليين ضرورة انه لبس بواجب وزواله لبس
الابطريان ضده الذي هو ضد لئلا الاحزاب في غير اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة
لجواز مانع آخر كالتقاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القطع بالتقاء الممكن ضرورة
واستدلالا والثالث بمنع المقدمات تمسكت المعترلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر
وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بالانسل ذلك بل السوادات المتفاوتة بالسدة والضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متساركة في عارض مقول عليها بالنسبة هو مطابق السواد
يعرض الجسم الذي يستند سواده على التدريج في كل آفة 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 لاحتماع معنى عن وحدة
الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العين والمعنى والعديم والعدم مع الوجود ولهذا قالوا
عدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعصارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج
القديم والحادث اذا كانا معيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل طاهر ان تعريفه متناول له اذ لا شاعرفيه
ما شترط التوارد على محل واحد وقيد بالان معنى امساع الاجتماع انهما ينوردان على محل
ولا يكونان معا يخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم ولا يتصف بالحادث والعكس ولا القديم
لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل اسواد والحلاوة
بما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد 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 لذاتيهما
بل لا متناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا
فممكن ولذا يصح الحكم باتحاديهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب
والبعد على الإطلاق فانهما لا يصادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر
اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولاخفة في انه لا حاجة الى هذا
القيد حيث ان مطابق الصغر والكبر لا يمنع اجتماعهما واعد اتحاد الجهة بمنع فالقرب ان القيد
احترز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالتمثلين في سوادين عند
من يقول بامتناع اجتماعهما ويحاجبان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تمثيل الاعداد اختلاف
المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ماسق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على
رأى الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنية بالحقيقة
فالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعبار فبالاعبار ثم العيران اما ان يشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمر في الانسانية او لا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
اولم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان مقابلين كالسواد والابيض وقد لا يتقابلان
كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان بمنع اجتماعهما في محل واحد في زمان
واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل
توارد هما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجي

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

٩ كل اثنين فهما غيران فان اشتركا
في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان
وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة من

واما قيد وحدة الزمان فستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل
 الصغر مع الكبير والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن نحو مثل ذلك فانهما
 متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا بعد اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان
 المتقابلين قد يمتنع في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبيض الرومي وواد الحبشي
 (قال فان كانا وجوديين ٨) يريد حصر اقسام انتقال في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين
 يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كانا يعمل كل منهما بالقياس
 الى فعل لا آخر فمضاهما كما بوة والبنوة واد فمضادان كالسواد والبيض وان كان احدهما
 عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه
 كعدم الحية عن الامرد او بوجه كعدم الحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم الحية عن الفرس
 او جنسه البعيد كعدم الحية عن الشجر فهما متقابلان تقبل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك
 كالسواد والاسود فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
 عدميين كيف وقد اطلقا لمتأخرين على ان تقبض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
 واللامتناع والعلمي واللاعلمي بمعنى رفع لعلمي وسلبه اعم من ان يكون باعتباره الاتصاف
 بالعدم او باعتباره عدم الغالبية له فباقي ان اللاعلمي اما عبارة عن العدم فيكون وجوديا
 واما عن عدم قابلية المحل للعدم فيكون سلبا لامر وجودي ليس شئ واذا جار ان يكونا
 عدميين فالاولى ان يبين المصير بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا لا آخر
 فان اختص في سلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة
 والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا لا آخر فكل تقابل كل
 منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والافتنافض وقد يستدل على لزوم كون احد
 المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد
 ولا بين العدميين لمضامين اوجهين احدهما انهما يمتنعان في غير ما وقع اضافة اليه اما
 بطريق الصدق فلا يصدق دلي الاخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلا
 قد وجد فيه الحية التي هي لاسود ولا بياض وانيهما ان شرط المتقابلين ان يكونا متوارين
 على موضوع واحد كما شرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع لعدمين المضامين
 كالاسود والابيض متعدد ضرورة فهما لو اضيفا الى واحد لم يكررا عدمين وبهذا يخرج
 الفهم عن اسكنا احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد متقابلين ضرورة
 امتناع اجتماعهما مع به ليس احدا قسام الاربعة ما غير التضايف فطاهر واما التضايف فلا يطلق
 على به تضاد بين الجوهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملوم وعدم اللازم
 كالواد واللازن متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما واما الاقسام اما السلب والايجاب
 فلاحتمالهما على الكذب كما في البياض وما عرهما فطاهر ووجه التفصي ان مثل هذا
 ليس من القابل لافسائ النوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر
 من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم يتر اضافة احدهما الى الاخر كما في الاسود والابيض
 بخلاف مثل العلمي واللاعلمي والامتناع واللامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس
 بمعنى المحل المقوم للمحل حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البنية لاقطع بتقابل
 الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية والافرسية بل صرح ان سينا بالتضاد بين الصواع
 اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهوى واما ثانيا فلنصرح ان سينا وغيره بان موضوع
 المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كريد لاهل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والريثة

التي لا يحصل كل محصل من
 بخصه في الوحدة وبالقياس الى الآخر
 فتصانيف والافتنافض
 احدهما عدميا والآخر
 الموضوع مستعدا للوجود بحسب
 شخصه او نوعه او جهة القريب
 اهل البعيد ملكة عدم ولا يوجب
 ان لا يمتنع ان يكون تقبض
 العدمي عدميا كالامتناع
 واللامتناع والعلمي واللاعلمي بمعنى
 رفع اعم من العدم وعدم الاستعداد
 له فاقرب ان يقال ان كان
 احد المتقابلين رفضا لآخر فملكة
 وعدم او ايجاب وسلب والافتنافض
 او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل
 بين العدميين اما المطلق والمضاف
 فطهر واما المصان فان اجتماعهما
 في غير ما اضيف اليه كالاسود
 والابيض في الآخر ولو كان التقابل
 مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا
 حرج مثل الانسانية مع الفرسية
 والملوم مع عدم اللازم وبه نظر
 فان قيل قد تامل انقضائ تناقضا
 وتضادا من غير تصور مح قلسا
 بحسب الاشتراك كسائر اسب المفردات
 يكرور في انصافا باعتار صدقها في
 نفسها لاصدقها على شئ او بحسب
 ان موضوع القضية هو دلالات
 والسلب متن

وإنسبها كالحبوان للذكورة والانوثة أو اعم من ذلك كالشيء الخير والشر وأما رابعا فذكر الكلام في الاسود والابيض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لاتقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظرا الى ان اللابيض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قوانينا كل حيوان انسان نقبض لقوانينا بعض الخير ان ليس باسان وضد لقوانينا لاشيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتسار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كهاثر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتسار الوجود اعني صدقها في نفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعبر بموضوع القضية موردا ومحلا شوت المحمول له وعدم الشوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب مبسطة كالفرسية والافرسية والا فركب كقوانينا زيد فرس وزيد ليس فرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد مح و قال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٢) ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكية والعدم هو الذي اوردته قد ماء العلاسفة في اوائل المطبوع واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيما آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكية والعدم ان يكون العدم سلب الوجود في عاونه من شأنه في ذلك الوقت كعدم الحبة عن الكوسج بخلافه عن الامر د وكل من التضاد والملكية والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في عاونه المحققية والملكية والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحجرة ويحوي ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتقاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقر او الشجر قادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربع لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكية والعدم بالمعنى لاخص اجاب المتأخرون بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهورى من التضاد والحقيقي من الملكية والعدم اي خل امثال ذلك وفيه نظر اما اولاد فلان الضدين في تضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجم: للناطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكية والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكية والعدم اعني ما يمكن فيه اتغال الموضوع من العدم الى الملكية كالسكون والحركة بخلاف العجم والصبر والحق انه اعم من ذلك فلا يمكن الانتقال في النطق والمجتمعة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقبل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمساويين والفرد عدد لا ينقسم بمساويين فالاول اسم للموضوع اعني اعداد مع الايجاب والثنائي اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلا نه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهورى وفي الملكية والعدم استعداد المحل للوجود في ذلك الوقت ويخص باسم المشهورى والاول بالحقيقي واول كل اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والصبر مع عدمه عن السحر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهورى قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجم: للناطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهورى ايضا متن

في اعم من التمايز في
المشهورين والخص باعتبار
كما ان لاضداد قسمين للتضاد
وقسم عندهما باعتبار
على الاقسام بالتشابه واشدها
د اشدها الايمان بالبين
تمنع الاجتماع في العقل لا
غاية الخلاف ان لا عقلية في الثاني
الذاتي

الاعتبارات لها عبارات
لا يمكن ان لا يكون للانسان بحسب
سلب ماعده معان لا تنهاى
من

٤ عند العقل الى الحكم يقسمان
الصدق والكذب والنو في قدر كذب
لعدم الموضوع او خلوه متن
٥ ان الموضوع قد لا يخلو من احد
الضدين بعينه كالبارص الجراحة
١ ولا بعينه كالجسم من الحركة
والسكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط
يعبر عنه باسم محصل كالغبار واسلب
الطرفين كاللاعال واللا جابر او بدون
ذلك كاسفاف يخلو من السواد
والبياض متن

٧ منه انما يكون بين نوعين اخرين
من جنس واحد كالسود والبياض
لا بين جنسين كالفضيلة والذلة
والخير والشر او نوعين من جنسين
كالعفة والفجور او انواع من جنس
كالسود والبياض والحجرة وعولوا
في ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما
المشهورى فقد صرحوا به فديكون
بين جنسين كالخير والشر او نوعين
من جنس كالعفة والفجور او انواع
من جنس كالسود والبياض والحجرة
او من جنسين كالشجاعة والتهور
بالجن (خاتمة) متن

الخلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحجرة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم التقابل ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضاد اعم من
ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاد فكيف يجعل قسمان
التقابل اخص منه مطلقا وقسما للتضاد منافيا له وتقرير 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 يتناقض كون
معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضادين وقد لا يكونان
ومعروض التضاد منافيا له كالسود والبياض فانه لاتضاد بينهما (قال وان مقولته ٣)
يريد ان 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 متردد وبالجملة فمقولته على اكل باسبك
لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواني
لا شئ لها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس
بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه شر ينفي العرضي ولا حفاء في ان الثاني
للذاتي قوى وفي التجريد ما يسرع به في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التقابل في اتقابل هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بعانة الخلاف وهي غاية
في امتناع الاجتماع ورد به لانه لا يتصور غاية خلاف فرقى الثاني الذاتي بان يكون احدهما صريح
سلب اذ حر بخلاف الضد فان احدهما اما يستلزم سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان
اشد الانواع في الشكيب هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصاحه من الحركة والسكون
والحارة والبرودة والسود والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواني (قال ومن حكم
لايجاب والسلب ان مرجعهم الى القول والمقد ٦) اى الوجود للعضي والذهنى دون العيني معنى
ان السلوك اعتبارات عقلية لها عبارات لغوية لذوات حقيقة والا لكان للانسان مثلا معان
غير متناهية لانه ليس بمرس ولا نور ولا دلب ولا شفاء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون
بالايجاب امثل السواد وهو موجود في الخارج (قال وايضا ٤) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انهما اذ نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا السواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع القضيض وانها عاها بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
فيه المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما اذا حل الاعمى والبصير والاسود والايض
اولا والابن على العقاء اوعلى العقرب فان قيل ان اريد بالقل الى القضية حمل المتقابلين
على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا لعنقاء اسود
ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار اتقابل بين القضيتين فهذا
لا يتصور في انتضاد ولا في الماكمة والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في
البواني وقد يقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالحمول
مفهوم ثبوتى يصدق عليه انقيض عدل في التعير عنه الى طريق اسلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم القبيض فهو موجبة سالبة المحمول مستعينة عن وجود الموضوع لكونها في قوة
السالبة فقولنا لعنقاء لا اسود اذا اريد بالاسود نقبيض الاسود اعنى رفعه فهي صادقة
بمثلة قولنا ليس لعنقاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بالانتم (قال وان الحقيقى ٧) يعنى ان من حكم التضاد

ان الحقيقى منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداحلة تحت الفضيلة والفجور الداخلة تحت الذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والجمرة 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 الجمرة وللشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا به لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والجمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو ان وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور طهر الثانى انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لاستقرائى لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشترط فطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالب انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انها بالساكنين من جنس من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف بلزم 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 ينافى ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا (قال قائلوا لا تقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل انتضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكبالية والمكبالية وذلك ان الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكبالية لاهما والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكبيلة بها وامس بينهما تقابل بالذات لو جهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق في تفسيره تقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التى كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثابتها ان الوحدة مقومة للكثرة ولا تسمى من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فطاهر واما في انتضايف فلان المقوم للشيء يتقدم عليه وجودا او تمعلا وانتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه وال ضد لا يجامع مع الضد بل يدافعه فان قيل هذا كاف في السك لان الاجتماع في المحل ينافى القابل مطلقا قد اعموع لما سيجى 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 الفرنسية والافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعادل والجور لزيد او بالنوع كالرحوبة والمرية للانسان او بالجنس كالزوجة والفردي للعدد او بامر اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بدت بل بعارض العلية والمكبالية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالسوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني يجمع تقوم الكثرة بالوحدة ونما يتقوم معروضها بمعرضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا احذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع المعارضين فلما لولس فبحسب الوجود وهو لا ينافى في تقابل الايجاب والسلب كالابيض الخلو فيه البياض واللابيض اعنى الخلاوة ومن ههما قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التى هى العدد والوحدة التى منها العدد واما مفهومهما المعبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب من

كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكنى الفرض والتقدير كما نفسا للفرسية والافرسية في قولنا
 الانسان فرس والانسان لبس بفرس والامام رجه الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكمية
 دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الغددين اتعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
 كما اذا كان احدهما لازما كواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات
 الوحدة فموضوع اما بحسب الخارج فلاهما اعتباران عقليان واما بحسب لذهن فلا مانع
 الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
 وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعرض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق على كل جزء
 منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الداني بين
 الوحدة والكثرة العارضة بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
 ان المتقابلين باذات اذ اخذا مع الموضوع كالفرس والافرس وكالبصير والاعمى كالاب
 والابن وكالاسود والابيض لم يكن تفاهلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل
 المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة
 اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا يقل قلنا مع وجود وانما يلزم لو كان
 المعروضان في محل وهو ليس بل لازم وانما للارم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل
 انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حل المواطاة لا بحسب الوجود اعني
 حل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع لمتقابلين في موضوع واحد يعتبر
 في تقابل ايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي التوافق بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو
 فان فيه البياض والابيض لان الالباض مقول على الخلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود
 في المرصوع وجود 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 الايجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلعا والى المتشابهات
 والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما اتعاقبهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة
 اى العدد اما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في الممدود لم يكن
 بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا طاهر فبما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
 ونظيرها كما اذا جعلت مياه الكير في كروا واحد فقد يوههم تضادها بناء على تواردها على موضوع
 واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانها لبس على غاية الخلاف
 وان موضوع كل من الوحدات الزالة لتي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة
 لافسه والكل ضعيف (قال الشيخ الخامس في العلوية والمعلولة ٦) من لواحق الوجود والماهية العلوية
 والمعلولة وهما من الاعتبار العقلية لتي لا تحقق ايهما في الاعيان والالزم التسلسل على ما
 مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبيهما تقابل التضاد اذ العلة لا تكون علة
 الابانسة الى المعلوم وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة لتوسطها التي هي
 دالة لمعلولها معلولة اعلمتها (قال البحث الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول
 ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء
 بالاستقلال او بانضمامه اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون دالة عليه او خارجة
 عنه فان كانت دالة فوجوب الشيء معها اما بالفاعل وهي العلة "صورية" واما بالقوة وهي العلة
 المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية ولا جملها وهي
 العلة لغائية وبخاص الا انسان اعني المادية والصورية باسم علة ماهية لان الشيء يقتدر اليهما

وهو اعتباران متضادان لا يجتمعان
 في شيء الا ما يقتضيان الى شئين وبيانها
 في مباحث متن

١٢ العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان
 اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه
 الشيء ثم ان كانت داخلية في الشيء
 فوجوبه معها اما بالفاعل فضرورة
 واما بالقوة فإدبية ويدخل فيها الجزء
 من الصورة والمادة وبذكر الوجوب
 يتدفع ان الوجود قد يكون مع المادة
 بالفاعل لا بالقوة الا انه يراد الجزء الغير
 الاخير من الصورة جمعا ومنه
 وان كانت خارجة فالشيء اما بها
 ففاعلية ولها فاعلية ويقال للاولين
 علة الماهية وللآخرين علة الوجود
 ورجع الشروط والآلات الى الماعل
 ومن الشروط ما هو عدمي كزوال
 المانع ولا يستحيل دخوله في علة
 الو - و - بمعنى ان العقل اذا لاحظ
 وجود المعلول لم يجد حاصلا بدوره
 وقد يقال انه في التحقيق كاسف
 عن شرط وجود كروال الرطوبة
 لاحراق الخشبة ينبي عن البيوسفة
 التي هي شرط ولبس عدم الحادث
 من مباديه الابلعرض متن

في ماهيته كما في وجوده . ولذا لا يعقل الايهما او بما ينزع عنهما كالجنس والفصل ويخص
 الاخرين اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يقتصر اليهما في الوجود فقط ولذا
 يعقل بدونهما وتتمام هذا الكلام ببيان امور (١) ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضابط لاه لا دلائل
 على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء (٢) ان المراد بالصوربة والمادية
 الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية
 وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وماده
 اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها
 ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلية (٣) ان ما ذكرنا
 من اعتبار الفعل والقوة في الوجود وهو الموافق للكلام ابن سينا اول من اعتبره في الوجود
 على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة
 فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف
 الوجود فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون بالفعل وكان
 مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجملة وحينئذ لا تنفص (٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه
 بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان
 جمعا ومنه لا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥)
 ان حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جريئين من النوع بل من حده
 على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تعارض بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
 المجردة الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه
 رائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
 او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم او كان الجنس مأخوذا من المادة
 والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للنسابة الخارجية كالمجردات اجناس وفصول
 وقد صرح المحققون بخلافه (٦) ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المسافع فاذا كان من جملة
 العلة الفاعلية لزم اسناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
 وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري ولا يلزم انسد باب اثبات الصانع
 والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملة بل ذات الفاعل فقط وسائر ما
 يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولامتناع في اسناد المعلول الى فاعل موجود مقرر
 بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكمه باله لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجود هو الفاعل
 الموجود وحينئذ لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن محتاج الى وجود موجود وان كان
 مقررا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حتى وذلك الامر عدمي
 الذي يظن كونه شرطا لازما له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخسنة ليس بزوال الرطوبة
 وانعدامها بل وجود البيوسة الذي ينشأ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فارقل نفس
 عدم الحوادث من مادي وجوده لا تنفاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء
 لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضاً
 لا دتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادئ الالبراض بمعنى
 انه يقارن المبدأ (قال ثم جيع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة ٢) العلة اتمامه هي جميع ما يحتاج
 اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة

٢ سواء كان هو الفاعل وحده او مع
 الغاية كالبسيط لا يتطلب اجبا
 او اختيارا او مع الوقي كما في المكنات
 وحينئذ لا يتصور تقدمه هو الاحتياج
 اليها اذ فيها جميع الاجراء التي هي
 نفس الشيء من

ينقسم الى بسيط و مركب والى
كلية و جزئية والى ذاتية و غريبة والى
قوية و لينة والى
والى مشتركة و محتسمة و بالعرض
والى مبالغة و من

عند تمام القائل لا ممتنع ان ترجح
بلا مرجح وبالعكس اكون الاحتياج
من لوازم الامكان فقدمه لا يكون
الا ناديات واسناد الحاديات الى القدم
لا يكون الا بشرط حاد يقارنه
كتماق الارادة متن

٧ و لو في غير التماس كالحركة يقتصر
الى عدم العلة ولو بعض الشرط
و عدم السوت لا ياتي الشرطية بهذا
المعنى فاعمال في طرفي الممكن
واحد يجب بوجوده و حوده
و عدمه عدمه ان ساقا فسانق وان
لاحقا و لاحق و بقاء الماعول عدم
انعدام لعلته انما يتصور في المعدات
كالاب و بعد الاب و البقاء بعد البناء
و سخونة الماء بعد البارد في المؤثرات
متن

واما اقصا هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كال بسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد تكون هي مع الغاية كال بسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض
يدعوا اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كال موجود للركب عنهما امام الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على الماعول واحتياج الماعول
اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لسلك جز منها فابقل من ان لعلته يجب
تقدمها على الماعول ليس علم اطلاقه بل العلة الساقصة او التامة التي هي الفاعل وحده
او مع الشرط و احابة (قال وكل من الاربع ٢) يعني ان كلامنا من العلل الاربع ينقسم باعتبار
الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية و غريبة وباعتبار الى قوية
و لينة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى مبالغة ومبالغة
(وقال المبحث الثاني يجب وجود الماعول ٢) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات تأثيره من الشرط
والآلة والقابل يجب وجود الماعول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح
لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا وجد الماعول
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثرات تام من لوازم الامكان
والامكان من لوازم الماعول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عدم وجود الماعول لزم جواز وجود
المعزود بدون الارم هف واداك كان بين المؤثر التام ومعزوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم
عليه بالزمان بل بالارادات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجدا مؤثر فوجد الامر من غير
عكس فان قيل اوضح هذا لما جار اسناد الحاديات الى القديم وتأخره عنه بالزمان قلنا من جلالة
جهات تأثير القديم في الحاديات شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتماق الارادة عندنا والحركات
والاوصاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لالاعمال مع جميع
جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان اتحاد العلة للماعول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
الماعول امامقارن للايجاد او احرصه فيكون مأحرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون
عقبه من غير تحلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع
جهات التأثير بعدية زمانية ومع (قال عدم الماعول ٧) يعني لما ثبت انه كلما وجدت لعلته شمع
جهات التأثير وجد الماعول لزمه بحكم عكس انقبض انه كلما انتفى الماعول انتفت العلة اما بدتها
او بعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القسار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة
كالحركة والزمان قد لعدم اجزائها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد
والانصرام بمعنى ان دتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته ومنقطع
على حقيقة الحاديات في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين في محض لا يثبت له فكيف يكون
اثر او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى الماعولية
والعليه ههنا لا التأثير والتأثير واذ ثبت ان وجود الممكن يقتضي وجود علته وعدمه الى عدم
علته طهران الفاعل في ط في الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وعدمه
عدمه اما عدمه السابق لعدمه السبق يعني ان عدم حدوث الحاديات محتاج الى عدم
حدوث فاعله بجميع جهات لتأثيره واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل مذكركم من انعدام الماعول عند
انعدام العلة باطل لما شاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد البارد
قلنا ذلك في العمل المعدة وكلامنا في العمل المؤثرة فالاب بالبناء الى الابن ليس الامعاء للمادة
اقول الصورة وانما تأثيره في حركات و افعال تفضي الى ذلك وتعدم بانعدام قصده ومباشرة

وعلى هذا قياس سائر الأدلة فان السواء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التمسك المعلول بيبس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى الفسائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالأمر بين (قال والمؤثر ٢) بر يدان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كاشمس تفيد ضوءه انما يابل بقاءه وقد يفترق البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير دالة لبقاء كماسة انما ينفرد الاشتغال ثم يفترق بقاء الاشتغال الى استدامة المماسه واستمرارها بتعاقب الاسباب (قال البحث الثالث وحدة المعلول ٣) يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوحود 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 دالة للمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلو جهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقتين لكونهما علة واسنة او عكس كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفترق في التأثير الى شئ اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالتسرع فله لا يمنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراد هذه وبعضها بآلة فيكون المحتاج الى كل منهما امرا معيارا للمحتاج الى الاخرى وحيث لا يلزم احتياجه الى شئ واستدواءه عنه بعينه ولا يلزم من احتياجه النوع الى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للعرد وذلك كجزيئات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بآلة فيكون النوع الحرارة يكون معلولا لهذه البران وقد تمثّل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئتها بالبار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمساقة فيكون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بالمراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقى واورد الامام ان المعلول النوعى ان احتياجه لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يتنجح كان غنيا عنها لذاته فلا يمرض له الاحتياجه اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياجه لذاته الى العلة المعينة استغنائه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تفضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية الوعية بالظن الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا عبة عنها بل كل من ذلك بالعارض واعتراض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياجه المعلول الى علة ما يجب ان يكون المعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينه فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعتين من غير احتياجه الى كل منهما بل يلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافى في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعى والجواب ان مفهوم احدهما وانما ينافى في الاجتماع لكن لا يستلزمه فيجتمع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستثناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لا واقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما في معرض الاستثناء ولهذا قال فانفرد بعينه يحتاج الى علة بعينه بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياجه المعلول الى علة وفرد ما اى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينه بل بحيث يتحمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالشخص يجوز

٢ في الوجوه قد يكون هو المؤثر في البقاء كما الشمس للشمس وقد يكون غيره كما سماء النار للاشتغال واستمراره بموهبة الاسباب لبقاء ما من

٣ بالشخص توجب وحدة المعلول خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث معوا صدور الكثير من الواحد الحقيقى اما الاول فلان الشخص لو علل بمستقتين لاحتاج الى كل اعلتها واستغنى عنها بالعلية الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احدهما فقط فيكون هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فردا يحتاج الى الاخرى كافراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينه وفرد ما الى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جوار الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على الدل ولا يتبدل الشخص فيه تردد من

ان حركة جبره يدفعه
سبحانه عمرو مستمرا الى كل قلبي
الى الكل الى الواجب
فلان الاصل هو المكان
المسحوق ولا من است
الى الواجب اقتدا
لوجوه الاول ان مصر
غير معدومة لئلا يخل فيه
نفسه من حيث والاتسلسل
ضد مفعول وله صدور
ورد بانها امر اعتباري ولو كانت
متحققة لم تتحضر وحدة الفاعل ولزم
تكثر المفعولات بل لانها هيها اذا
صدر عن الواجب شيء اذ معلولية
العارض هناك مسلمة على انه لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن
الواحد شيء صلا يكون صدره معاريا
وان لا يسلب عنه الواحد ولا يتصف
الواحد ولا يقبل الواحد فان قيل
السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تميز
في الاعيان وكذا الانصاف والاقابلية
بجلاف الصدور فانه كما يطلق على
اعتباري بعرض للعلة والمفعول
من حيث هما معا يطلق على حقيق
هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المفعول اعني خصوصية بحسبها
يجب المفعول فان تعدد المفعول فهو
متعدد والا فواحد وحيث ان كانت
العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا
مخالفة لمرضاها فلزم تعدد الجهات
اعما يكون عند صدور الكثير دون
الواحد قلنا تحكمات لا يقتضي بها
شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكرر
المفعول تكرر الفاعل ولو بالحيثية
ضرورة اذ فاعلية لهذا اعتبارا غير
لفاعلية لذلك ويلزم انه كلما لم يكن
تكرر في الفاعل ولو بالحيثية اتحاد المفعول
فما كلام خا عن التخصيل هادم

ان تكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والووع يحتاج الى علة لابعنيها لكن لا يمنع
الاتحاد بالظن الى الووع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالآخرى وبهذا يتدفع ما يقال
ان اقول بالاحتياج الى علة ما مان يكون قولاً بتعدد العلة اولا وباما كان فلا فرق بين النوع
والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعنية محتسجا
اليها لئلا هل يصح اسنده الى علة لابعنيها 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
بتحريك زيد فلوفرضاها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد
الفاعل هل له مدخل في تشخيص المفعول وهذا غير ماسيحي من انه لا مدخل في تشخيص الحركة
لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة المعنية بمفعولها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما
الكلام في اوفرضاها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخلد بدل زيد
وعمر وعل تكون تلك بالشخص (قال تمسك لمخالف ٢) اي تمسك الفاعل بجواز اجتماع علتين
على مفعول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهر افر دامت نصف ايد زيد وعمر ويد فعه زيد
ويجذب عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما
بالاستقلال اعدم الرخا مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع الماين ولذا فرضنا
في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع اسنادها الى كل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يمكن تعدد المحل والجواب منع اسنادها الى كل واحد
ترك المفعول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الراي الحق (قال واما
لثاني ٧) يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهين احدهما اقاعى وهو ان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتنا ما لاداته ولا غيره في ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيتها
تحتبقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ماسياني (قال
احتج الفلاسفة ٤) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان
لكان مصدر يته لهذا ومصدر يته لذلك مفهومين متباينين فلا يكونان نفسا بل يكون احدهما
او كلاهما ادخلا فيه فلم يتركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه ويقل
الكلام الى مصدر يته له ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصر ين والاعتراض
عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جراً من الفاعل
او عارضاً له معلولا (٢) انه ان اراد بتعدد مصدر يته هذا المصدرية ذلك تعاريفها بحسب الخارج
فمنوع او بحسب الذهب فلا ياتي في كونها نفس انفسا على بحسب الخارج (٣) ان المصدرية
لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضاً في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدر يته معارفة له منافية لوحدة الحقيقة (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 وحيث لا تتم الدعوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تكرر
المعاملات بل لانها هيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حيث لا بعد ما تكون خارجة
لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدر يته
اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء
اصلا ولا لكات هناك مصدر يته داخلية فيتركب او خارجة فينتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء
كبيرة كالمب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والعود
وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم

سلب ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات
كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات
العقائدية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينهما في لاعيان ولوسلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد
بل تستدعي كثرة تلففها هي باعتبارات مختلفة فان السلب ينقصر الى مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المألوف عنه فقط وكذا الاتصاف ينقصر الى موصوف وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول والى قابل وشئ بوجود المقول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر
الاضافي الذي يعرض للملة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس
كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون الملة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه
ويكفي في تحققة فرض شئ واحد هو الملة والا امتنع اسناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد
ولما كان اظهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شئ ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا
ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانما اذا
اصدرنا حركات متعددة فلما يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلاها ارادتها
لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر العمل القاهلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان
لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الاخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية
بل لم يجز حينئذ ان كانت الملة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات الملة وان كانت علة
لالدتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات الملة فلو لم تعدد الجهات
وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات الملة
او حالة لها وعلى هذا لا يرد شئ من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات
لا يعندها سببه فضلا عن حجة وقديين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى
انه زيادة تنبيه وتوضيح والافتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه
شئان ففهوم عاينه لاحدهما مغاير لفهوم عاينه للاخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين
لا يكون هو مع الاخر فالغرض لا يكون شيا واحدا محضا بل شئين او شئنا موصوفا بصفتين
هنا خالف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل
مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا حفاء في ان هذا كلام قليل الجدوى
بعيد عن ان يجعل من معارك الاراء وتفسيره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل
المنبئة على انه لا يصدر من البسيط شأن فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عاينه لكل منها
مفهوما اعتباريا مغايرا لعاينه للاخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والالماجاز
ان يصدر عنه شئ اصلا لان عاينه لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات الملة بحسب التعقل
ضرورة كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه (ا) فلو صدر عنه
(ب) لزم اجتماع النقيضين لان (ب) ليس (ا) وليس (ا) نقبض (ا) بخلاف ما اذا تعددت الجهة
فان كلاما صدر (ا) وليس (ا) يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه (ا) غير ما صدر عنه ليس (ا)
فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقبض صدور (ا) عدم صدور (ا)
وهو ليس بل لازم وانما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجيب بمن
يفنى 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) وصدور ما ليس (ا) فقد اجتمع صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما نقيضان وهذا
ايضا فاسد لان المنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شئ واحد بطريق حل المواطة

الحاصل ما دام احدهما قائما على المنع على امتناع
تعدا البسيط فان تعدد الجاهات
العقائدية لا يقدح في الواحدية الحقيقية
والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد
ايضا لان مصيريه له اعتبارا متباين
بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا
صدر عنه (ا) فلو صدر عنه
وهو ليس (ا) اجتماع النقيضين
بجلاء اذا تعددت الجهة فان كلاما
يستند الى جهة ورد بان صدور (ا)
لا يتناقض صدور ما ليس (ا) بل عدم
صدور (ا) وهو وان صدق على
صدور ما ليس (ا) لكن لا امتناع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه
نقبضه اذا كان بحسب الوجود دون
الصدق وانما المنع ان يصدق
عليه انه يصدر عنه (ا) ولا يصدر
عنه (ا) الثالث ان الاستدلال باختلاف
الاثار على اختلاف المؤثرات
مركوز في العقول وورد بانه متى
على امتناع تخلف المعلول من علته
ونحقق الملزوم بدون لازمه متى

بان يصدر عن الواحد صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لابان يوجد فيصدر عنه (١) بالاشتقاق
 كالبيض الحلو الذي يوجد فيه البياض والابيض الذي هو الحلاوة وهما كذلك لانه
 قد وجد في الواحد صدور (١) وعدم صدور (١) لذي هو صدور ما بس (١) ولم يلزم صدق قولنا
 صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) وكذا تقرير الحكياف وهو انه اذا صدر عنه (١) لم يصدر عنه
 بس (١) لامتناع اجتماع التضييق فاسد لان تقبض قولنا صدر عنه (١) لم يصدر عنه (١) لاقولنا
 صدر عنه بس (١) الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لكان تعدد الاثر واختلافه
 مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فيصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
 في المقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكمه واقطع باختلافهما
 في الحقيقة ورد بان لا يتم ابتداء ذلك على استلزام تعدد الاثر لتعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر
 اليه وجود اثره ووجود المعلوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر طبعه النار ولازمها الذي هو
 سخونة المجاور كما بان طبيعة غير طبعه النار (قال ثم عورضت ٣) اي السببه المذكورة بوجوه الاول
 ان الجسميه وهي امر واحد تنقضي اثرين هم التحير اي الحصول في حين ما وقبول الاعراض اي
 الانصاف بها فلان نقس في استنادهما الى مجرد الجسميه وجعل التحير والاعراض مدخل في ذلك ينقل
 الكلام الى قابلية الجسم للتحير وقابليته للانصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسميه لانها
 وارثون في وحدة الجسميه بان لها وجودا ماهية وامكانا وجنسا وفضلا وغير ذلك قلنا هي مجموع
 ما فيها اولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجب
 بان لا يتم ان التحير وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا امحقيقا
 فظاهرا واما الزمان فلان افلا سفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعموا ذلك بحيث
 يتناول قابلية التحير مثلا ولو سلم فلان استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما
 باعتبار الصورة والاباد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية
 ووجود ضرورة كونه امرا فوجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد
 المحض متعددا واجب بالانتم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان
 زيادته على الماهية نفسها بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول
 هو الوجود او انصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي
 هي مركز الدائرة مبدأ لحاذاية للنقطة المفروضة على المحيط واجب بان المحاذاة امر اعتباري
 لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل
 منهما اضافة قائمة بهما فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المسازع ولو سلم فاختلفا في الحيزية
 ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول
 الا واحد هو لثاني وعنه واحد هو الذات وهم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
 في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بواسطة او عبر واسطة
 وهذا ظاهر البطلان واجب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات
 كثرة بحسب الجهات والاعتبارات وللم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شيء
 آخر وهكذا الى ما لا يحصى بسببه على ما ذكره انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه
 تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب
 الاعبارات المختلفة منه هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته
 وتعقل مبدءه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة وينظر ابتداء سلاسل
 متعدده كذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ

بوجه الاول ان الجسميه
 التحير وقبول الاعراض
 لهم العقل در ديمع ودية
 احد موجودات الاسرار
 ما يصدر عنه ماهية
 كذا معلول در ديمع
 تعدد صافي الخلق
 او ان السببه الثالث ان المركز
 محاذية لنقط المحيط
 اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر
 عن الواحد الا الواحد لا يتعدد
 سلسلة الوجودات وزم في كل عقدين
 عليه احد في الآخر ولو توسط
 وورد بان وحدة الذات لانتفا في كثرة
 الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن
 المعلول الاول الواحد كثرة بحسب
 ما يعقل له من الوجود والماهية
 والامكان وتعقل ذاته وتعقل مبدءه
 وان يصدر عن الواحد الحق مع
 معلوله الاول معلول ثان ويتوسطه
 ثالث ويتوسطهما رابع وهكذا الى
 ما لا ينفذ هي من المعلولات وحينئذ
 لا تنحصر السلاسل وقد يقال لو كفي
 مثل هذه الاعتبارات فلا واحد الحق
 ايضا كثرة سلوب واضافات فيصلح
 مبدءا لكثرة من غير توسط المعلولات
 ويجب بانها تتوقف على ثبوت الغير
 فتوقفه عليها دور من

الاول بتوسطه معلول ثالث وتوسط المعلول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جله او فرادي فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولهم بعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشياء واعتراض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاشياء الخارجية ولما كان ظاهرها ليس مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال الالة الموجودة اعتراض في مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلومات الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلووب والمضافات من غير ان يحمل بعض معلولاته واسطة في ذلك وبحكم بان الصالح الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلووب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت اغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليه ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصلح الحكم بالسلووب والاضافات في نفس الامر الا بثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلووبا والاضافة مفسوما فلا يصح الحكم بالاشياء البهية للزوم الدور (قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ٨) من جهة هو الذي لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات خارجية واحتراز بقيد حيزية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتفسد في ذلك وجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد الامر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بان لا يمكن ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لا حرقان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لدانه وقابليته باعتماده تأثره عما يوجد المقبول فاما فليكن حال التساوية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل للشيء لا يتأثر عن نفسه فلما اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ الاتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعله يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله به فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متافيين لساني لان جهة اعني الوجوب والامكان واعتراض بان ان كان تام لان معنى قابليته للشيء للشيء انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا ياتي في الوجوب وقبل بل معناه انه لا يمنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص مينا في تعيين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واحدا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المبحث الخامس لا تأثير للاولى الجسمانية ٦) القائلون بانها الممكسات الى الله تعالى ابداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يستترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعها ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويستترطون فيه الوضع قطعاً منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما به بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانها بلرم تناهيها بحسب العدة والمدة والسدة بان يكون عددا ثارها وحركاتها متاهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتفاص بان لا تزداد الى غير نهائية ولا تنقص الى غير نهائية وذلك ان المنتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تنصف بهما باعتبار كنهه المتعلق اعني الحركات والاداء

من قابلا وفاعلا لانها اتزان
ولان نسبة الفاعل بالوجوب
والقابل بالامكان والتلووب بعد
الاشياء كونهما بالامكان المتساوي
الوجوب او بالامكان المتساوي
يمكن ان يتحقق بدو الوجوب
لا امتناع في الوجوب واللا وجوب
بجهتين بحيزية - فتع

٦ عينا فلا يستلزم في ظهور افعالها
الوضع ولا يمنع دوامها لخلق
الله تعالى وعند الفلاسفة يستلزم
في تأثيرها الوضع للقطع بان النار
لا تسخن الاماله بالنسبة اليه وضع
مخصوص ويلرم تناهي فعلها
بحسب السدة وتوسط المدة والعدة
لان القسري يختلف باختلاف القابل
والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت
الصفير والكبير في المعاوفة وتساويهما
في القبول لا المعاوفة للطبيعة التي
هي في الكبر اقوى واقبول الجسمانية
التي هي فيهما على السوء فادفرض
في حركتهما الاتحاد في المبدأ
بتفاوت الجانب الاخر ويلرم اتناهي
ولا ينقض بحركة الاول لانها
تستند الى ارادات من هو سها
المجردة والجواب بعد تسليم التأثير
كون القوة بقدر الجسم متن

الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التشاهي واللاتشاهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الاتقص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كما قرى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او عمل متوالية لها عدد بفرض الهابة واللاتهابة فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في عمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبار تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمة مختلفة كرماء تقطع سها مهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة عن التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المنتهية في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل مافيهما على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء تختلف ازمة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر قوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المنتهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المنتهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالسدة والثاني بالمدة والثالث بالعدد ولما كان امتناع اللاتشاهي بحسب السدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ارتفع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصرنا على بيان امتناع اللاتشاهي بحسب العدة والمدة فلو الاسك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القسره اضعف لكون معاوقته ومما نعتة اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم ثقوبه جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بنلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقه فيه اقل فبالضرورة تنهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر فدر زيادة مقداره على مقداره اذا المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتسabee انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة متجزئة واما في قول الحركة فالصغير والكبير فيه منساويان لان ذلك للجسمية 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 لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القول 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 شرحنه فان نوافض الدليل اجالا بالحركات الدلالية فانها مع عدم تناهيها عندهم معتدلة الى قوى جسمانية لها ادراكات جريئة اذا انعقل الكلي لا يكتفي في جريئات الحركة على ما سيجي ونصيه لا بل انه لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية ازيله لا يكون

لحركاتها مبدءاً ولو سلم فلان سلم مكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدءاً حركة الاصغر اصغر من مبدءاً
 حركة اكبر ولو سلم فلم يلزم ان يكون التفاوت الذي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء
 ان يكون حركة الاصغر اسرع في التفسيرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت
 بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا الحركة فلك القمر وفلك زحل مبدءاً من موازاة
 نقطة معينة من الفلك لا عظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما اجب
 عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات ومقلات جزئية مستندة الى نفوسها
 المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها بالمادة المدركة للجزيئات بواسطة لالات وكلامنا في تأثير القوى
 الحائلة في الاجسام وعن اشياء والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة
 واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذي يابها كاف في اثبات المطلوب ولا حفاء في امكانه
 وان لم يكن الحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدءاً حركة الاصغر اصغر
 وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة وبس الكلام فيه
 بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس
 بان دورات القمر اوزن دل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك
 ايضاً قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل اعانت تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة
 لا توجد لامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال
 لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال فتفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة
 الى تحريك الصغير واكبر وفي مدا بطر وعليه زيادة كلام يذكر في بطلان التسلسل واجب
 عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف التفسيرية باختلاف القابل
 والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على ما هو في اعلى التحريك في الجسم
 الصغير والاكبر بنسبة مقدار بهما حتى او كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة
 ما وقته او تحريكه نصف قوة معا وقته الكبير او تحريكه ايلزم ان تكون حركته التفسيرية ضعف
 حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها مجموع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التي لا تقسم
 بانقسام المحل كاحدة والدة والوجة (قال المبحث السادس بسحب ٧) يريد بيان استحالة
 الدور والتسلسل وعبر عنهما ببارة جامعة وهي ان يترقى عروض العلوية ولما وليه لال نهائية
 بان يكون كل ماهو معرض للعلوية ومعرضاً للعلوية ولا ينتمى الى ما تعرض له العلوية دون
 المعلولة فان كانت المعارضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين ومرتبان ان كانت فوق
 الاثنين والافهم التسلسل اما بطلان الدور فلا بد يستلزم تقدم شيء على نفسه وهو ضروري
 الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان عللة لآخر كان متقدماً عليه واذا كان الاخر
 عللة له كان متقدماً عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدماً على ذلك الشيء فيكون
 الشيء متقدماً على نفسه ويلزمه كون الشيء مأخوذاً عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
 ونوفقه على نفسه ولكل بد هي الاستحالة وربما بين بان التقدم او الترقف او الاحتياج
 نسبه لا تقبل الا بمرتين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج والوحوب وعكسها الاكنا
 والكل ضعيف لار اعتبار الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم
 بالزمان فعير الزم في العللة او بالعلية مفسس المدعى لان قرا لشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
 بمنزلة قولنا الشيء لا يكون عللة نفسه قلنا المراد التقدم بالزمان الذي يصح قولنا وجد فوجد
 على ما هو اللازم في كون الشيء عللة للشيء بمعنى انه ما لم توجد العللة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح
 ان يقال وجدت حركة لبد فوجدت حركة لخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة لخاتم

٧ راق عروض العلوية والمعلولة لال
 نهائية سواء كان في عروضات
 متناهية يسمى دوراً او غير متناهية
 ويسمى تسلسلاً اما الاول ولاستحالة
 تقدم الشيء على نفسه بالزمان الذي
 يصح قولنا وجد فوجد على ما هو
 اللازم في العلوية حيث يصح ان يقال
 وجدت حركة لبد فوجدت حركة
 لخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم
 الشيء على نفسه غير زملان المحتاج
 الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون
 محتاجاً الى ذلك الشيء ذالعللة اقربية
 كافية والالزم الخلف ولان الشيء
 يجوز ان يكون بما هيته عللة ماهو
 عللة لوجوده فلما لم توجد العللة
 لم توجد القربية وما لم توجد القربية
 لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
 وما ذكر من كون الشيء بما هيته عللة
 لما هو عللة لوجوده مع انه محار لابس

فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استحصالة ذلك بالظن الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
 الشيء علته لما هو علته 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 تحققة
 من غير احتياج الى البعيدة والازم نخلف الشيء عن علته القريبة والثاني العلة البعيدة للشيء لم توجد
 العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فلم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
 وهو معنى لا احتياج وتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود العلول
 ولان كون ماهية الشيء علته لما هو علته لوجوده مع انه ظاهر الاستحصالة لما فيه من وجود العلول
 قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
 (قال واما في ٤) احتجوا على بطلان انه لسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
 ان تنتهي الى علة محصورة لا يكون معلولا لشيء اكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة
 العلول كل من احادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة بمكة اما الوجود فلا تنحصر اجزائها
 في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الابعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلا تنقارها الى جرتها
 الممكن ومعلوم ان المنقار الى الممكن لا يكون الامكان في جعلها نفس الموجودات الممكنة تزيه
 على انها مأخوذة بحسب لا يدخل فيها للمعوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة
 قديم كون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لا نقول
 المراد له ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب
 الموحد في الخارج قد لا يكون له حقيقة معبرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون
 اما مع صورة متنوعة كالبيت من العاصر واما بدونها بان لا يزداد الاهيئة احتمالا عينة كالسرير
 من الخشب وان اذ كانت الجملة موجودة بممكنها وجدت بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الا تحلة
 واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علته نفسه ولعله لانه لا معنى لايحاد
 الجملة الا بايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الاستواء وعماسواه واما
 امر خارج عنها ولا محالة يكون موحدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة للمعلولات لتكون
 الموحد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء
 الجملة لا مساع اجتماع اعمتين المستقتنين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل
 بالايحاد ولزم الحلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير مقطوعة وان كل جزء منها
 معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من ان يندفع نقض الدليل تفصيلا لانه اراد بالعللة التي
 لا بد منها المجموع السلسلة لعللة التامة فلازم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل اوزم
 بقدمها وقد سبق ان العلة لتامة المركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها الاجزاء
 التي هي نفس العلول فان قيل فلزم ان يكون واحدا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
 استحالة قلنا مع وجود ما يلزم اولم يتقرر الى جرتها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها
 اولم يسم وان اراد العلة اعالية فلازم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل اوزم
 كونها علته لكل جزء من اجزاء العلول حتى يفسد وعلة وهو مع وجود لجواز ان يكون بعض اجزاء
 العلول المركب مستندا الى غيره كالحشب من السرير سلسلا ذلك لكن لا تم 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 لم
 لزوم الانتهاء الى الواجب ولا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات
 القمر المتناهية موجودا بممكنها مستندا الى الواجب واجبالا به منقوض بالجملة التي هي عبارة

لجملة الاول انه لو
 سلسلة العلل الى سلسلة
 كانت الجملة التي هي نفس
 لاجزائها الممكنة المستندة
 الى آخر موجودا معلولا
 مستقلا ليس لنفسها ولا
 معلولة لشيء انفسه بل
 على خارج واجب فيجب ان
 السلسلة وليد حجبها وعدم
 لا متناهي في جزء آخر
 لا متناهي في الجزء
 لا بد ما يقال ان اراد بالعللة التامة
 فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة
 فان التامة قد لا تقدم كافي المركب
 وان اراد الفاعل فلا نسلم استحالة
 كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون فاعلا
 لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم
 فلم لا يجوز ان تكون السلسلة غير
 متناهية فتكون العلة الخارجة عن
 هذه داخلية في تلك من غير انتهاء
 الى الواجب ولو سلم فلنما يصيب ثبوت
 الواجب لا بطلان ان تسلسل على انه
 منقوض بمجموع الممكنات مع
 الواجب لكن يرد انه ان اراد ان العلة
 المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
 تكون علته لكل جزء من اجزائه
 المركب المكون من اجزائه
 تقدم المعلول بالاجزاء
 بالايحاد وانما لا يجوز ان يكون
 لكل جزء ما يكون مستندا الى
 بحيث لا يكون مستندا الى
 خارجة عن علة المركب ويكون
 العلة مستقلة للمركب المرتب الاجزاء
 ايضا مرتبة الاجزاء وفي اجزاء
 السلسلة لا يمنع ان يكون علة بهذا
 المعنى كما قبل العلول المحض لا الى
 نهائية فانه يقع بكل جزء منه جزء
 من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ٣

عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علمتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علته لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامر ين ان كان علته لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعللة الفاعل المستقل بالايحاء واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحسب يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع وام يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علته لنفسه وعالله تحقيقا بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ايس هو البصار وحده بل مع فاعل الحسابات نعم يرد على المقدمة الثالثة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علته لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علته مستقلة لكل جزء حتى يكون علته هذا الجزء هي بعينها علته ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث تحدث اجزائه شيئا فشيئا كحسابات السرير وهيته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علته لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو طاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايحاء وقد مر اطلاقه واما ان يراد انها علته لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها والجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه لجزء 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 احزائها ما يجوز ان يكون دلالة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه اوله وعلته وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معرض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الزمنية حيث يعتبر من الجانب المناهية ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من علمتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فال قبل المجموع الذي هو العلة ايضا يمكن محتاج الى دلالة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهائية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علته مستقلة بالايحاء السلسلة لانه يمكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع بعرض فلا توجد السلسلة الا بمعارضة من تلك العلل ولانه ليس بكافي في تحققي السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايضا فلما هذا لا يتقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في اليجاد الى معارضة علته خارجة وقد فرضنا ان علته كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وطاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متشابهة على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا من دفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مرتب قبله قدس بل وارد بان يجعل علته الجزء الذي هو المجموعات المتشابهة التي قبل معلولاتها الاخرة غير المتشابهة فان قيل نحن نقول من الابتداء علته بالجملة لا يجوز ان نكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان نكون علته للجملة كونهما اكثر أثيرا فلما ممنوع بل الجزء الذي هو

٣ وتبين ولا يتقدح في استقلاله بالايحاء
احتياجه في الوجدان الى علته
احتياج السلسلة الى المعلول المحض
ايضا فبعد ابطال الاستقلال فانه
لا اولوية لبعض الاجزاء بل
جزء يفرض فعلته اولى بالعلية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى غير علل الاخرى كيف لا وهو محال
لها غير وحدانية الاجزاء

ما نبل المعلول الاخير متعين للعلة لان غيرهم من الاجزاء لا يستعمل بايجاد الجملة على ما لا يخفى
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو ان الالتم افكار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها لعلة وقولكم انها
يمكن مجرد عبارة بل هي محكمات تتحقق كل منها بعلة في ابن يلزم الافتقار الى علة اخرى
وهذا كالعشرة من الرجال لا يغتفر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التخصيص (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمى بهما
التطبيق وعليه التناول في كل ما يدعى تناهيه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة
محضة نقص من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جملتان احدهما من المعلول المحض
والثانية من الذي فرقه ثم تطبق بينهما فان وقع باراء كل جزء من التسامية جزء من الناقصة لزم
تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لا بان يوجد جزء من التسامية لا يكون
زائده جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا الواحد على
ما هو امة وض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعتضد بوجهين
احدهما نقص اصل الدليل به اوضح لزم ان تكون الاعداد متناهية لا تافرض جملة من الواحد
الى غير انتهائية واخرى من الاثنين الى غير انتهائية ثم تطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية فتطبيق بين الكل بين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل
عد المتكلمين وان يكون الحركات الملكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة
التي قبلها متناهية باطل عند العلاسفة وتاثيرها نقض المقدمه القائلة باحدى الجملتين اذا كانت
اقص من الاخرى لزم انقطع عنها بالالحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف
الاثنين مرارا غير متناهية مع اثباتها اعاقد مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاحتصاصها
بالكبريات وشمول العلم للمتناهات ايضا مع لا تنامي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لانهايتها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض ان اختار انه يقع باراء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا يتم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للناسوي فقد يكون لعدم اتناهي
الاولى سمي مجرد ذلك تساويا فلان استقامة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من
جانبها اتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فرق عدد
الاخرى وه لباس دلارم فيما بين غير المتناهيتين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن
المنع دعوى الضرورة في اكل جملتين اما تساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
لها انقطاع وعن النقص بتخصيص الحكم اعدنا فمما دخلت تحت الوجود سواء كانت
متناهية كافي سلسلة اعمل والمعلومات اولا كما في الحركات العنكية فانها من المعدلات فلا يرد الاعداد
لها من الاعبارات المقابلة ولا يدخل في الوحد من المعدلات الاماهي متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لانهايتها انه لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم
او مقدورا اخر وما عد الفلاسفة فيما يكون وجوده معا باكمل مترتبة وضعا كافي سلسلة المقادير
على ما بدكر في تنامي الاعداد او طوعا كما في سلسلة لعل والمعلومات فلا يرد الحركات العنكية
لكونها متناهية غير مترتبة ولا حركات نوع واحد كالنفوس الدافعة على تقدير عدم تناهيهما
بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قبل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف بطلانها
حيث يتخلف المدلول عنها قلنا مع ان الدليل لا يجري في صورة البعض بل يخص باعدادها
اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا مجرد الوجود فيقطع
بانه طاعة بخلافه في نفس الامر فانه لا بد ان يقع باراء كل جزء جزء ولا يقع وهو معنى

تفصل من السلسلة من جهة واحدة من طرفيها ثم يطبق بين
الجملتين فان وقع باراء كل جزء من
التي ما هو من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء والالتم انقطاع الناقصة
للتامة وتناهي الضرورة حيث لا يريد
عليها الا بالاحد وتوقف اصل
التساوي على الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى عندا وحركات
الاملاك عند العلاسفة 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 باراء كل جزء جزء لعدم
متناهيتهما لانسانيهما فاسمى مثله
تساويا مع استقامة جهة التناهي
دعوى اضيق الحكم
فمنه دنا باحد
الوحدى بتطبيق
وعندهم
ترتب وضعها
فيما علم او لم يعلم
وانما يطبق
اكثر في بعض
الكل وان شتر
لم يتم اصلا

الاتقطاع واما عندهم فظنوا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما تصور فيماله مع الوجود
ترتب لوجود بلاه كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات افلاكية ولا
في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجزئين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
اتما هو بحسب العقل دون الخا ج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد ان يقع بلاه كل جزء
جزءه ولا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجراء الجزئين على
التوصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا ميسل للعقل الى ذلك الا
فيما لا يتناهى من الزمان (قال الثالث لما اشتملت ٣) الوجه الثالث انه لو لم تكن سلسلة العلل والمعلولات
الى علة لا يكون معلولا لشيء لم يعدم تكافؤ المضافين واللازم بطلا سيجي ارتقوا لو كان المضافان
متكافئين لم ينتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انه ما بحيث اذا وجد
احدهما في العقل او في الخارج وحد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل
على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لم
معلولية بلا علية فان قيل المكافئ للمعلولية المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لعلية
العله المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون زكلا معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة
المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير
النهاية لم يزد عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ويبان
اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وثانيهما تأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلويات
ثم نطبق بينهما فان زادت احادها على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى
التكافؤ ان يكون بارا كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد لم يعلوية ضرورة ان في الجانب
المساوي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلم الحلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة (قال الرابع بعل ٢) الوجه الرابع اما منزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ويجعل كلاما لا حد التي فرقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
علة مغايرة من حيث انه معلول فحصل جملتان متباينتان باعتبار احدهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول
ما كل علة لا تطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة
لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلوية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة ولا يطل
السبق للزوم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا نكون معلولا وفيه اقطاع للسلسلتين
(قال الخامس ٦) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما تكون منقسمة بمنساو بين فيكون زوجا ولا يكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد
بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل
عدد يكون اقل من عدد آخر يكون منه هيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتدائه وذلك واحد الذي بعده ورد باننا لانسلم ان كل ما لا ينقسم بمنساو بين فهو فرد
وانما يلزم لو كان مناهيا ما الزوجية والفردية من خصاص العدد المتناهي وقد بطوى حديث
الزوجية والفردية يقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا او المانع ظاهر
(قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علة البعيدة
الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تهى السلسلة

٣ اللملة على معلول محض للزم
اشتهلها على علة محضة حقيقة لا كفا
المتضايفين فيقطع وهذا ما في العلية
اعبارات منها لو تسلسلت العلل للزم
زيادة عدد المعلول الى عدد العلة
ضرورة ان كل ما هو علة في ما هو
معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ
ومنها تطبيق بين جاتي للعلوية
والمعلولية في تلك السلسلة فان تغاونا
بطل الكافؤ والارزمية بلامعلولية
ضرورة ان في الجانب المتناهي
معلولية بلا علية متن

٢ المعلول المحض ويجعل كلاما من
الاحاد متعددا باعتبار وصفي العلية
والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العلل
والمعلولات فيلزم ضرورة سبق
العله زيادة العلية وبه هيا

٦ تلك السلسلة الى القسمين
بمنساو من زوجين والافضل يجمع
اقول لو اعدد من بعد لعدد وبالعكس
فما هي في هذين من ادم الانقسام
فان يكون لعدد متناهي متن
ما من عدد اقل من عدد من علة
البعيدة متناه لكن به مبرر
فتناهي السلسلة لا يتناهي لا فيزيد
على المتناهي الا لانه ضرورة انه
اذا لم يزد ما من هذا المسافة وكل
جزء منه على فرد من طم يرد الكل
على فرد من الاخر ويحكم الحدس وبيده
فدروا ما ليس بان المتألف من
الاعداد المتناهية لا يكون الامتثاليا
فانصف متن

لانها حينئذ لاتزيد على المناهى الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل
جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ الاجزاء هو المنتهى
ان جعلنا المبدأ مندرجا على ماهو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستمين والافيهزئين
فيصلح الدليل للطر واصابة المطلوب وان لم يصلح للمناطرة والزام الخصم لانه قد لا يدعى المقدمة
الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما
على تقدير لاتناهيا كما في السلسلة فلا اذا لاتنتهى الى ما بين لا يوجد ما بين اخر از يد منه وقد تبين
الاستلزام بان التآلف من الاعداد المتناهية لا يكون الامتضاها وهو في غاية الضعف لانه عادة للدعوى
بل ماهو ابعدها واخفى لان التآلف من نفس الاحاد اقرب الى التناهى من التآلف من الاعداد التي
كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية وهو
غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بنبوت الحكم اعني التناهى لكل على ثبوت لكل
وهو باطل (قال السامع ٦) الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت
من العلل والمعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لا تحال لتستعمل على الوف فعدة الالف
الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها واكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الاحاد
يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالف 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 جملتين احدهما بقدر عدة الالف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر
عدة الالف اما ان تكون من الجانب المساوى او من الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى
السلسلة هذا حلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطع فيحصل جانب
مساوى فيأتى التزديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالف متناهية لكونها
محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة
الالف على ماهو المفروض واذ انتهت عدة الالف انتهت السلسلة لكونها عمارة من مجموع الاحاد
المتناهية من تلك لعدة من الالف والمتآلف من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد مساو بالضرورة
والاعلى التقدير الثانى فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالف تقع في الجانب المتناهى
وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالف وهي اضعاف عدة الالف
بنسبة مائة وتسعة وتسعين مرة فليزم تناهى عدة الالف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة
اسماى اجزاؤها عدة واحدا على مامر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة
بان هذا مساو لانه او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى وادراكها بتساوى مجرد
ان يقع باراء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم استحالة فيما بين العديتين كما في الواحد الى ما
لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا يتنافى بالتساوى بهذا المعنى ولو سلم
نفع كون الاقل منقطعافان السلسلة اذ كانت غير متناهية كان بعضها الذى من الجانب الغير
المتناهى ايضا غير متناهى وكذا عدة الوفها او مائتها او عشرينها وحديث الجملتين وانقطاع
اوليهما بمبدأ الثانية كاذب (قال المبحث السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجريئة معتبرة في مفهومى
المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الاباعتبار الاضافة الى المركب منها واما باعتبار اضافة
كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان
وجود المادة من الفا حل يكون باعانة من الصورة ضرورة احياح المادة اليها مع امتناع استقلالها
بالعلية لان المادة انما تخضع الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة
ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد

عدة الوف السلسلة المتساوية
بعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر
الاستحالة او اقل فيشمل الاحاد على
جملة بقدر عدة الالف واخرى
بقدر الزائد والاولى ان كانت من
الجانب المتناهى حقيقة او فرضا
تتناهى عدة الالف ضرورة وجود
مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ
تتناهى السلسلة لتآلفها من حل
متناهية الاعداد والاحاد وان كانت
من الجانب الغير المتناهى وقعت
بمبدأ المتناهى ما بين
مبدأ عدة الالف فيكون
متناهى
على عدة الالف
الالف بالضرورة
عليها
المتناهى والتفاوت في غير المتناهى
من خارج الاقل فيكون
٧ محل وفان السلسلة والصورة
فاعل او جزء
بصورتين في درجتيهما
وطاهر واما اجتماعه لثلاث القوم
حينئذ هو المجموع وهو واحد
ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية
والوعية متن

فلا يمكن ان تكون علته مستقلة للمادة الواحدة باعداد وانما يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها الماتر عندهم من ان شان المادة القول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من فاعلها لانهم يزعمون ان تشخص الصورة يكون بالمحل المميز 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 فظاهرا لان تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تنفرد في وجودها الى الصورة الجسمية المنفردة الى الصورة النوعية فبقع انتشار المادة اليها في الدرجة الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسق فالصورة للهئية الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة للمحل تلك الهئية كالياس والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبت يكون بهذا المعنى لان الهئية التي احدها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخصيات لاجوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبت وعلى هذا يدفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهئية السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام باننا لانعني بوحوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها لصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسم للمركب من المعروف الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهئية فيكون كل منهما اذا خلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل (قال واما عبارة السئ ٧) يريد بيان علته العائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن السئ علة له فيكون علة السئ علة له ان ذلك السئ يمتنع في وجوده العيني الى وحدها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونه علة تحتاج الى تصور العائية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية ما لا يفعل الاعائية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بما هيته اى بصورتها الذهبية علة لفاعلية الفاعل وبايتها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله العائية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فوجوده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان العاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهما معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فالعاية قد لا تكون معلولا بل قد يكون كما يقال الواجب تعالى غاية العايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعشور على الكثر في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كعاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر قلنا قد تطلق العاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته دائما واكثرها وهي غاية ذاتية والاتفاقية كحفر بئر فوجد كنزا وتحقيقه ان لعله قد توقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فقل انها بدون تلك السرائط علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك السرائط معها رتب المعلول عايتها للاحالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار نسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هئية في قابل وحداني
بالذات لغير الاعتناء بالمادة الحليها
كالبيض والجسم فيكون كذا
مثل السيف والسرير من هذا القبيل
اذ الصانع لم يحدث فيه جوهر بل
هئية وحينئذ لا يرد الاعتراض بان
الهئية السيفية ليست مما يجب معها
السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب
الامام باننا لانعني ان نوع الصورة
يوجب المركب بل ان الصورة
الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك
السيف بخلاف مادة الشخصية
فشعر بان الصورة ههنا بالمعنى
السابق الى ان السيف مثلا اسم
للمركب من المعروف الذي هو النجار
والعارض الذي هو الهئية
متى
فانما تكون علة له من حيث احتياجها
الى علته المنفردة عملتها الى لقومها
الغاية لهذا قالوا انما هي
هئية علة لفاعلية الفاعل باستطاعته
لمعلول لا بل لمعلوله وانما بالوجود
الذهني علة وبالوجود العيني معلول
نعم قد تطلق العاية على ما ينتهي
اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا
مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد
واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا
للقوى الطبيعية والاتفاقية غايات وجعلوا
من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون
تأدي السبب اليه دائما ولا اكثرها
من

لما كان الوجود عندنا هو الوجود
دعته كان معنى العلم من كنهات
ما جرت العادة بجلى الشئ عقيب

الفصل الاول في المباحث الكلية
مقدمة البحث الاول الموجود
وعندهما شأنا الى ان يكون موقوفا بالعدم
فقدّم وهو الواجب على ما الى وصفاته
في صفاته والصفات اما متخير بالذات
وهي الجوهر او حال فيه وهو العرض
اذ لم يثبت وجود الجوهر المجردة
وان لم يتم دليل امتناعها والعرض
اما مختص بالحي وهي الحيوة وما
يتسمان الادراكات وغيرها او غير
مختص وهي الاكوان والمحسوسات
وعند الفلاسفة الموجود في الخارج
ان كان وجوده لذته فهو الواجب
تعالى والا فاما يمكن وهو ان اسئعي
من المرضع اى محل يقوم به جوهر
والا فاما في الجوهر بغيره انما
هو الى المحل دون الجوهر ومعنى
هو المرضع في المحل الوجود
في الجوهر هو وجوده في محله

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

من

مع جميع السرطانات غايته ذاتية (قارن تقي ٢) كثر الاحكام السابقة للامثلة الفاعلية لمعنى المؤثر
كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجريئة وكونها معلولا لآخر وكونها
متناهية الآثار الى غير ذلك اما هي علم رأى من يحمل بعض المحكمات مؤثرا في البعض
كالفلاسفة وكثير من المذاهب واما على رأى الفيلسوفين باسناد اسكل الى الله تعالى ابتداء فعنى
علة الممكن للسئ جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشئ عقيب ذلك الممكن بحيث يتدار الى
العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له
تأثير فيه فعلة الاحترق تكون هي النار الماء وان وجد عقيب مما ستها وعله اكل زيد
لا يكون شرب عمرو وان وجد عقيب (قال المقصد اثبات في الاعراض فيه فصول ٩)
نخسة في المباحث الكلية وفي الكيف وفي الين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الين
فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل البحث الاول من الكليات اتقسيم الموجود لنبساق
الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسجوقا بالعدم فقديم وان كان
مسوقا به فحدث فقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجي من حدوث العالم
والحدث اما متخير بالذات وهو الجوهر باقسامه التي ستاتي واما حال في المتخير بالذات وهو العرض
واما ما لا يكون متخييرا ولا حال في المتخير فلم يمدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سبأني
من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بله او وجد لساركة الباري في التجرد ويحتاج
في الامتناع الى فصل فبترك وضغفه نظائر لان الاشتراك في المواضع سببا السالبة لا يوجب
الترك والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقعدة والارادة
ولكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي
الاكوان والمحسوسات فلا كوان رتبة لاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم
الكون الاول وهو الحصول في الخير عقيب العدم والمحسوسات المدركات بالبصر والسمع
والشم والذوق واللمس على ما سيجي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات
واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شئ
اصلا فهو الواجب والا فاما يمكن والممكن ان اسئعي في الوجود عن الموضوع فخره ولا فرض
والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون
العرض لانها وان افقرت الى المحل لكنها مسنوعة عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع
كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالا. كان
ظاهرا قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لاني موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع ولبس الواجب ماهية ووجود زئد 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 المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال
الى مكان اخر ونحقيق ذلك ارملاقة موجود لموجود بالتام لاعلى سبيل المماسمة والمجاورة بل
بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لاشئ صفة من الاول كلافاة السواد للجسم
يسمى حلولا والموجود الاول حالا واشئ محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل
بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل مرضوعا
(قال واجناس الاعراض بحكم الاستفراء تسعة ٣) الكم والكيف والين والي والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان يفعل وعولوا في ذلك على الاستفراء واعترفوا بأنه لا يمكن اثبات كونها
ليست اقل او اكثر وان كلي ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى عن ضعف ورداءة واذا كان هذا

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في الموافق من أنه أخرج على المحل بأن العرض ان قبل التسمية
لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها
الى بعض هو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قارفتي او قام
تنتقل بانه فاما لا فالابن واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه
غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان يتفعل وان كان جوهر فله لا يستحق النسبة له
او اليه الاعراض فبئول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترضه بما في التفسير
من التردد بدات المناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم
ضابعا وزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس (قال وزعموا ٧)
ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة
والجواهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلامها جنس لما تحتها لاعتراض عام وما تحتها
من الاقسام الاولى اجناس لا انواع وان لبس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا
للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وينبذوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر
ذات لشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وهو عرض
الشيء للشيء اما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحتها من الامراد وان جاز ان يكون
ذاتيا لما بهما من الحاصل كالماشي لخصه العارضة الحيوان وكذا النسبة للذاتيات السبع فانهم
لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ماسياتي الكلام والنسبة
بان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالنشكيب ولما لم يكن مقولا بشيء من الجواهر والاعراض
مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصاله بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد
وتعريفهما بالموجود في موضوع والوجود لافي موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فلبس
اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا لانه معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن
في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات ثبوت جنسية
الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز ان يكون للكل او لبعض منها ذاتي مشترك
هو الجنس ولا معمول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم
والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكهم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف
واد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقوله
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 يتفعل لكونها
عبارة عن تغير المتدرج واليه ما الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظ افها
لبست من الكم او الكيف او الوضع فتعين كونها من ان يتفعل الا انه بشكل بان الحركة الموجودة
ربما يدعى كونها محسوسة وان يتفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة
خارجة عن المقولات (قال وامامثل الوحدة والنطقة ٦) لما حصروا المقولات في العسر المذكورة
بمعنى ان سببا من الماهيات المكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدهما
او سندا جاتحتها ورد الاشكال بالوحدة والنطقة فاجيب بوجوه (١) انها من الامور العددية
كالعمى والجهل والخصر انما هو للامور الوجودية واعتراضه باله لوسلم ذلك في الوحدة فالفظة
وجودية اكونها ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضى قسمة
ولان نسبة وهذا صادق عليها واعتراض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان

٧ انها اجناس عالية ما تحتها الجوهر
ويبنى على ان كلامها جنس
وما تحتها اجناس ولبس الموجود
جنسا للجوهر والعرض ولا العرض
للاعراض ولا النسبة للذاتيات وقيل
اجناس الاعراض ثلثة الكم
والكيف والنسبة وزاد بعضهم
الحركة والجوهر على ان الابدية من
الابن وقيل من ان يتفعل كون الندة

٦ قيل عدم ثبوت كالجمل والعمى
وقيل من الكيف وقيل خارجتان
لكن لم يثبت جنسيتهما والخصر انما
هو الاجناس العالية من

(٣) التزام انهما كما رجحنا من المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالمة لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا يتنافى وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يريد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس اخر وبهذا يدفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلا يلبس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن العرض تقويمه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقويم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلا يلبس من الكيف لمسا فيه من معنى النسبة ولان غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالمة وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المقولة التي هي اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ كالوحدة والنقطة والآن فاما هي النوعية حقيقة غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قبل الحصر انما هو الخلق والاعتبارات عقلية ولا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجة كالاضافة وان يفعل وان يفعل (قال واما صفات الباري) يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت بمكة غير داخلية تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلا 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 اشكال فيه (قال المبحث الثاني ٨) فديكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فبور في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان الكمية كاعتناع قياس العرض باكثر من محل واحد فالضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يتمتع ان يكون هو بعينه القائم بمحل اخر الا انه بين لزمه بان الشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستغل بتخصيصه فاقوام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو الشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول لبعرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم حوار هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الحزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجوار ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون بينهما ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كاعتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كماله ان ابي الهذيل ان الله تعالى مر يد بارادة عرضية حادثة لا محال يكون مكارة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوز به بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعماء منهم بان القرب قائم بالمقاربن والجوار بالمجاورين والاخرى فبالاخرين الى غير ذلك من الاضافات المتخدة في الحائرين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد باننا لانسلم ان لواحد بالشخص قائم باطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالواقع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخلفة مثل الابوة والبنوة فال مغايرة القائم بهذا العامم بذلك في غاية لظهور وجوزه ابو هاشم من المعترلة زعماء منه ان تأليف عرض قائم بالجوهرين يتمتع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا تلف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تأليف معيار للتأليف اقسام بجزئين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الان تأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون هدميا بل ثبويا قائما بسببين ضرورة ورد باللع لجوار ان يكون

فان افلا دية لا يشترط في الجنس لا يجعل
المختصر في الجوهر والعرض هو
الممكن بل الحادث من

٨ الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم
بنفسه ونجوز ان الهذيل بارادة
درضية لا في محل مكارة وبانه لا يقوم
باكثر من محل وما ذكر من انه لو جاز قيامه
بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود
الجسم في مكانين ولم يحصل الجرم
بعبارة السوادين بيان للبيد هو تنبيه
على كمال الضرورة في جوهر بعض
القائم على منقسم الى مثل القرب
ولما لم يمتنى الاضافات المتمثلة في
بالسوادين بان هناك عرضين
يقام بينهما الجوار كما في الامام
والضرورة من الاضافات المتخلفة
والمشهور عما منه ان تأليف
الحال الفكاكها فهو صفة
ثبوتية تقوم بغير كمالها ضرورة
ولا باكثر من كمالها عند الغداه حيز
وبقاء جزئين في منع السبق مع
بقائه التأليف لغيره من كمالها
مثل وحدة العشرة وسبب الثالث
وحيرة الدنية وقبام زيد فلبس محل
الزراع وكما انه مراد ابي هاشم
متن

بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة من
لازهدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام المحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد باننا لانسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد
بالكثير مما قاله الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثايب بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط
بسطح الحياة يبنية فجزئية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قلنا بمجموع شئين
صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابن هاشم ايضا هذا المعنى الا انه
لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع
وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدث آخر (قال المجت الثالث ٣) 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
في وجوده فيما يجاور 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 كلام القوم من الاحتجاج على 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 لا يذية اي الحصول في حين بعينه الحصول
في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول
في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولانسلم انه من خواص المتخير (٢) وهو الحكماء
ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهية والالزام انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا ما هو حال في العرض والالزام الدور لان المحال في الشيء محتاج
اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه اكان متقدما عليه ولا امر مفصل عنه
لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجح بالمرجح ولا هو يته
على ما اورده صاحب الموافيق سدا لمنع الحصر لان الهوية تطابق على التشخص وعلى الوجود
الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مستخصصة وشيء من هذه المعاني ليس بتقديم على التشخص
ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قبل 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 بقاءه بالعرض عند انتقاله عن ذلك المحل ورد باننا لانسلم ان نسبة
المفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعيين سيما اذا كان محتسرا
وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين
وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو
محال واما ان يكون معينا فتبتغي مفارقه عنه وهو المطلوب ورد بان الماهية بتعين ما سواء كان
هذا او ذلك كالجسم محتاج الى حيز ما كذلك ولا يمنع انتقاله عنه وهذا هو المسمى بقولهم
ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع
بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعيين وهو اهم من الذي يستترط اللاتعيين فلا يلزم
عدمه (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حاة الانتقال اما ان يكون في المحل المتقل عنه

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض
لان وجوده في نفسه هو وجوده في
محله فاما بتوحيه من انتقال اللاتعيين
كل واحد من
المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان
الانتقال هو الحصول في الحيز بعد
الحصول في آخر فلا يتصور في غير
الحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما
في العرض فالحصول في محل بعد
الحصول في آخر انما ان تشخصه
ليس لماهية والا فالحصول في شخص
ولما لا يحل فيه والادار ولا انفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السواء
ولا هو يته لانها لا تشخص
بل لمحله فلا يبقى منه وانه قد يخرج
استواء النسبة سيما في التماثل
الثالث ان محله المحتاج اليه
اما المعين فلا لقيامته او اليقين
للا وجوده بان الماهية بتعين
ما لا يشخص الجسم الرابع انه حال انتقال
الامر الى محل محال او في
الانتقال عنه اي اليه فالانتقال
او في ثالث فيجوز الكلام في
بالنقص بالانتقال الجسم والمحل
فانه في بعض من الادل وبعض من
الثاني ما

لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ما اخذ
الاشتقاق يقال عرض افلان امرئى معنى لاقراره وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية
بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفقر الى محل يقومه اذ ليس
في معناه اللغوي ما يبنى عن هذا المعنى (٢) انه لو بقي فاما بقاء محله فيلزم ان يدوم بدارمه لان
الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من توابع
البقاء واما بقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا يتناقض بقاءه بقاءه وكلا الوجهين
في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما يبنى عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر
ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكيفية ولا ببقاءه بقاءه آخر لا يستلزم
امكان بقاءه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل
التحقيق بوجهين (١) انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا فاما بقاءه ضرورة كونه وصفه لا بالضرورة باطل
لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء صلبه عن استمرار لوجود وانتسابه الى
الزمان انشائي والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء العرض اذ لا يتم البرهان على امتناع
قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهره ان لا يكون له الوجود له لو امكن
زواله بعد البقاء لكان زواله حادنا مقترا الى سبب فسيبها نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة
ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا وما زال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام
الى زوال ذلك الشرط ويدل على ضرورة انه يكون زوال شرطه وهو جرا او اطريان ضد وهو
باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احدا الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر
وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانياه حال التضاد والتناقض انما
هو من الحائزين فدفع الطاري الى سبب دفع الباقي اياه بل الدفع اهرن من لرفع لان فيما
يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون فيما يدفع واما فاعل تختار او موجب مع شرط حادث فيلزم
ان يكون له اثر يصح انه مؤثر اذ حدث لا اثر لا تأثر والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالقض
ولقلب والحل اما لنقض فتفريه انه اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والاملاجاز
عدمها بين ماد كرو دفعه بانما قسمة في بقائها كما نسب الى النظام ان في جواز زوالها كما نسب الى
الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بالاول ضرورة واثني مبين في بابهم بدفع عند المعتزلة بان
زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا متافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر
وان كان شرط للعرض لا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان يندفع بان ينقطع تجدد ما هو
من العرض بان لا يخلق الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم
عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعدم قيام العرض
بالمعدوم قلنا منى على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهره يصلح محلا للعرض وان كان
عرضا فلا يكفي حال الوجود واما لقلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اى عدمه عقيب الوجود
اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والذكر باطل بعين ما ذكر واما
الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجراء الانفصالة وذلك من وجوه الاول لاننا سلم انه لو كان
زواله بنفسه لكان يمتنع الوجود وانما يلزم او اقتضى ذاته عدمه مطلقا وما اذا اقتضاه في بعض
الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضى عدم عقيب الوجود غاية الامر
ان ترجح بعض الاوقات لزوال مقتضى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام الملة الثاني لانه
انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او النسي لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود

آخر فممكن لبقائه في المحل
وضعهما نظائره الحقون لوجهين
الاول انه لو كان باقيا فيلزم قيام العرض
بالعرض وهو محال وقد يمنع المتقدمين
الثاني لو بقي لا يمتنع زواله اذ لو امكن
فاما بنفسه فيمتنع وجوده او زوال
شرط فيسلسل الى الطريان فممتنع
في دور لان انصاف المحل باجتماع
الضدين مشروط ببقاء الآخر
على ان ازالة الثاني بالطاري ليس
اولى بل بالعكس لان الدفع اهرن
من الرفع اوبه على دفعه حتى ايراد الى
المحض لا يصلح ردا ولا بالقض بالجسم
وقد يدفع به يرول بان يخلق الله تعالى
فيه عرض الفناء او لا يخلق عرضا
هو شرط البقاء والعرض لا يصلح
محلا للعرض وثانيا لقلب اذ لو لم يبق
ففناؤه اما بنفسه او بغيره وثالثا
بالحل ان يجوز ان يتفق انه اتم العدم
في بعض الاحوال وان يكون مشروطا بغيره
تتجدد من التبدل الى ان ينتهي الى
ما لا يدرك له نيزول عنده وان يكون
طريان الفناء واستقفا
الاخر كما في دخول كل من اجزاء الحالة
في غير المحل الآخر وخروج الآخر من هذا
لا ينافي التقدم في الفعل بقاءه العالي
وان يكون العدم الحادث اثره الثاني على
ولو سلم فليكن بمعنى انه لا يفعله لا
بمعنى انه يفعل بغيره

فان تجد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان
 شهي بلا حقهما الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فتح يزول العرض المشروط بهذا الشرط
 زوال شرطه الثالث لان انه لو زال بطريان الضد لم الدور المحال او التراجع بلا مرجع اما الاول
 فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الاخر واشترطه به ان تحققه محتاج الى تحقق
 الزوال والزوال متقدم عليه واوبالذات يكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع
 وان اريد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فلا استحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من
 اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الاخر من غير
 استحالة نعم يكون للطريان سبق علية وهو لا ينافي المعبدة الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة
 طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنده معا بحسب الذات
 لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارئ اقوى بحسب السبب
 فيرفع الباقي ولا ينفذ به وان تساويا في التضاد الرابع لان ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
 وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل مقدم بلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فختار ان يفاعل
 بمعنى ان لا يفعل العرض اي يترك فعله لانه ان يفعل عدمه (قال والحق ٨) يريد ان امتناع
 بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبنا للاشاعة وعليه يمتنع كثير من مطالبهم لان الحق
 ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاسكال سيما الاعراض الفاعلة بالنفس كالمعلوم
 واذا راكبت وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا
 ضروريا فكذا ذلك وان كان ذلك باطلا فكذا هذا ولبس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد
 المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
 قد تساهد امر مستمر باثباتها كالماء المصسوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل ولا
 جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تحلل العدم فبدونه
 اولي لانه مجموع بمقدمته اعنى الملازمة ووضع المعلوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس
 على المشاهدة او الاستدلال بانه لو لم يطل الموت والحيوة بقاء على ان الحيوة عبارة عن استمرار
 وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت
 انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان
 فن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
 الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة تطلى على الوهيمية وذلك بان يفرض
 فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية بان يفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هو يثان بعد ان كانت
 هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
 الوهيمية لما سبهي الثانية قول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون
 مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهيمية او فعلية
 لزم عند نسبه الى كم اخر ان يكون عدد اجزائها على التساوي او على التفاوت وقال الامام
 ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها
 ببعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار
 ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اي فرض
 شيء غير شيء الدائمة اشتماله على امر بعده اي يغنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم
 المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور
 والسهور بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يعد بالفتحات والقبضة بالاصابع والاصبع

ان بقا العرض في الجملة الكلية

المجسم ميبا الاستراض القائمة بالنظر
 وليس التعويل على مجرد المشاهدة
 ان لا تماثل المتقاررة في ثباتها امر
 مستمر فاما المصسوب من الانبوب

المحبب الادلة في احكامه الكلية
 من اى من خواصه قبول القسمة
 وهما بان العرض فيه شئ غير
 شئ وبه عرفه الجمهور او فعلا
 فيقول منها فقول الم

الى وعند الامام بالكلية
 الى على البداية ومع التام
 انما هو لتعويله ادلا
 في قوله قبول القسمة
 بالنسبة الى الكم
 من اقبا محضول ولذا قال اذا اخذ
 القبول باشتراك الاسم واما حله على
 انه احد القسمة الا فكافية فملط
 يتصريحه بان شاعها في المقدار
 والمنفصل من الكم لا يكون لاجزائه
 حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول
 الانقسام للمقبول عرضي من

بالشعيرات والشهيرة بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم
لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بهادورا الا ان يقال
المساواة والمساواة مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا مفردا فانه لا ينال الا بالفعل فقصد تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
فلا يشمله لتعريف فلا ينعكس وارى انه ينبغي ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير
حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقول اعم
من ذلك اعني ان كان 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 فسهو ظاهر لان الامام قد صرح
في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولبقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة نهية الجسم للسكون الطبيعي
ولاتبقي معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه
فالكم اما ان يكون اجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني المتصل وهو العدد لا غير لان حقيقة
ما يجمع من لوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره ثمانية صنف بذلك لكونه معروضا للعدد
لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي نوهم انه كم منفصل على ما يستحق في بحث الحروف
والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او الثاني الزمان والاول
المقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها
في جهات خمس تعليمي فالحظ امتداد واحد لا يحتمل التجزئة في جهة والسطح امتداد
يحتمل التجزئة في جهة وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض
بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزئة في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة
في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح اربع باعتبارها لكل جهة امتداد لازم
كافي الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشععة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر تميز هو
الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باسباب ركونه حسوما
بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثغنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار
كونه صاعدا من تحت سمكا وثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى في على نقطة
مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه
شيء هو الا ان يكون نهاية للزمن وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
لا يمكن هناك حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كالباقي اربعة لاختلافه 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 الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا
واما السطح والخط فلا يمكن اخدهما كذلك والا لا 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 التخيل جسما لسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط
شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير الفسات الى شيء آخر من المادة وعوارضها
كان ذلك التخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير الفسات الى غيره كان سطحا
تعليميا وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير الفسات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار زمان
والاقدار حط ان قبل القسمة
في جهة فقط وسطح ان قبلها في
جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها
في الجهات

٤ اما ان ليخذ لتعريف شيء
وان اشتراك في الامان لا قد
لا الشوط شيء
متن

عرضي وهو المحل لذاتي
أد في محله إد المتعلق به
لما في المضاف التقى بالمتشابه
في الأقسام باعتبار اشتراكها
من

(قال والسكم منه ٢) قديقال الكم لا يقبل القسمة فمنه إلى الذي لا يقبل القسمة
ان كل لذاته فذاتي كالأعداد والزمان والمقدار والافرضي بأنه يكون محلاً لذاتي كالأعداد والحركة
والجسم واحداً فيه كالشكل في محله كيباض الجسم او تعاقب عمله كاقوى التي يتصف بها هي
الآثار ولا تشابهها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يقبل عدد او مقداراً شديداً في العديفة
او المقدارية وانما يقبل زيادة والقصان والكثرة والقلّة والفرق بينهما ان ثقل كل من الزيادة
والقصان لا يكون الا بالقياس الى ثقل الآخر بخلاف الكثرة والقلّة والفرق بينهما وبين
الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال
هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل تضاد
اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددتين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يقبل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل
للآخر او مقبول له (قال ولا شئ في ٣) يعني ان الشئ الواحد قد يكون كالبذات وكما بالعرض كالزمان
فانه بالبذات كم متصل غير قارو بالعرض كم منفصل قار لا يطابقه على الحركة المطبقة على المسافة
لتي هي مقدار وايضا قد يكون الشئ الواحد كالبعرض على وجهين اواكثر من وجوه المرضية
كالحركة فانهم كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المحرك ولهذا يقبل
لحزني فان الحركة القائمة بنصف المحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها مطبقة
على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت فله وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل
من الحركة الى مثليها ومن جهة كونها مطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا
تفاوت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين
رقب عرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير المتأثر او القار كما قال هذا اليوم عشر ساعات
وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قديوخذ ٩) يعني انه قد يرد بالاطول والعرض والعمق
بمس الامتدادات على مامر فتكون كمات محضة وقد يرد بالاطول والبعد المفروض او لا واطول
الامتدادين او البعد لما حوذا من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة
الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانياً او اقصر البعدين او البعد الآخذ من بين الحيوان
الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثاً او التخن المتبر من اعلى الشئ الى اسفله او قبا بين ظهر
الحيوان وبطنه وحينئذ لا يكون كمات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها
الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذلك ليس
بعريض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات
على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا
فالملازمة لا يجادلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتي
واما المقاس يرفبء على ان الجسم متألف من اجزاء لا يتجزأ مجمعة على وجه التماس دون
الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره
يتصف بالاطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلّة
الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عديمة اذ لسطح نهايتها وانقطاع
الجسم والخط للسطح كالقطة للخط ولا يثبت للجسم التعلمي ولو ثبت فالتألف من العدمي
عدمي واحتيج الحكماء على كون المقادير اعراضاً لجواهر هي اجزاء الجسم اما اجزاء
فبأنها تبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدوراً له سطح واحد ولا خط فيه
وتارة مكعباً لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلاً يزداد طوله وينقص

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان
عبر قار بالبذات ومقدار الحركة
المطبقة على المسافة ولا بين كل
قسمين من العرضي فان الحركة
يعرضها التجزئ لقيامها بالتجزئ
واتفاوت قلّة وكثرة لانها في حالها
المسافة وسرعته وطولها لانها في حالها
على الزمان وقد يعرض المنفصل
للمسافة لانها في حالها وقبضات
المتتابع من

مع امانة وليس في اللوح
لقد العمق من

وجود العدد دلل
محمداً المق
مجمعة على انما مختلف
مؤمراً عديمة لكونها كميات
الكمات وهذا الادل
من النظم المتفرق الى البرهان والخط
في الكرة على الحركة او القطع والثاني
بكونها ذوات اوضاع واجيب بان
المبتدل اوضاع الجواهر والمتوقف
على الغير كونها على حالة مخصوصة
والاشارة اليها بنفسها من

عرضه وتارة بالعكس وانما صلبا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير
التناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يقتضي ان يرهان يدل عليه كاسمعي في بيان تناسلي
الابعاء فليكن السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها
الوضعية المستديرة لتحرك نقطتان لا يتحركان هما قطباها وينتج عنها خط هو المحور وعلى محيطها
منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها يحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزأ منه واجتنبوا على كون المقادير
وجودة بانها ذات او ضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية
ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الاخذ في جهة ما بمعنى نفاذ ذلك الامتداد وانقطاعه
وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجود مشروطا بالعدم ومتصفا به
واجب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
فقد يجتمع وقد يفترق وكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير
هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتبها فموسع ولا دلالة لما ذكرتم
عليه وانما ثبت في الجزء الذي لا يتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقةهما
عدنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يرتب على الطول من غير عرض
او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص
وما ذكر من كونها ذات او ضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا
مخصوصا وانها يات اعدام وانقطاعا عما يمتنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخرى (قال
المبحث الثاني في الزمان ٢) احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه
منقذ ما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء بمبحث يكون الحوادث الا ان
حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الامرا منقضا متصفا ما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية
زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون
للزمان زمان وينقل اليه فينسلل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا
الى ذاته من غير ان يجتمع في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد
مفهوميتهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله قدما زمانيا فلا إشكال وان اشترط
كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان
قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاض
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
حاضرا وهم جرا فيلزم تركيب الزمان من آيات متالفة وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ وهو
باطل الزمان او استدلالا بآلة الفاء فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة
لجريانه فيها اذ لا وجود لماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء
الذي لا يتجزأ مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا القرض لا يتم الزمان لان المتكلمين
يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ ولا استدلالا لان الوجود من الحركة هو الحصول في الوسط
على استمرار من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمنجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر ايأتي

٢ انكسر المتكلمون لوجوه الاول انه
لو وجد لتقدم بعض اجزاء بالضرورة
وليس الا بالزمان فينسلل من زمانه
بالذات فان تقدم الاسس على العرض
لا يقتضي الى عارض الثاني الزمان اما
ماض او مستقبل ولا وجود لها
او حاضرا ولو وجد لكان غير منقسم
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
في الوجود وحيتن يلزم تناسلي الانات
المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ
وهذا بخلاف الحركة فان الوجود
منها هو الحصول في الوسط وهو
مستمر من المبدأ الى المتهى ولا يصح
في الزمان للقطع بان زمان الطوفان
لا يوجد الان ورد باننا لانسلم انه
لا وجود لهما مطلقا بل في الحال
وعلى التبادل فان قيل فلا لماضي
في الماضي والمستقبل في المستقبل
لانه يعود الى قسم السابق اجيب
بان المدح في هذه الامور انما هي من
مطلق المدح وكذب ٢١ يخص
لا يستلزم كذب الاصح فان قيل اذا
انحصر العام في عدة امور هل ينحصر
كان معدوما بالضرورة والذات والوجود
لجميع الذوات الماضية من الازل
والآتيا ماضي او مستقبل او الحال
والكل محال اجيب بنوع الانقسام في
من المرحود ان
ما لا يكون في شيء من الازمان
وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالجملة
نعم يتم انحصار الزمان في الثلاثة بل
بل في الماضي والمستقبل لكن
وجودهما في نفسيهما لا يستلزم
وجودهما في زمان من

كذلك بخلاف الزمان فإنه كم منقسم لذاته وليس بمحصل من المبدأ إلى المنتهى للقطع بان
يوم الطوفان ليس حادثاً الآن وسجي لهذا زيادة شحقة في بحث الحركة واجب عن اصل
الاستدلال بان لا نسلم انه لا وجود للماضى ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضى الامافات بعد الكون
ولا للمستقبل الاماهو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قبل الماضى لا وجود له في
الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضى لانه اما ان يكون منقسماً 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 الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قبل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون
موجوداً في الماضى او في المستقبل او في الحال والعام اذا تنحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم
كان معدوماً ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا 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 تنهاى
الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست اموراً موجودة منصفة بالانهاية اذ لو كانت
موجودة فوجودها اما في الماضى واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان
في الماضى والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسمياً برأسه بل حداثاً مشتركا بين
الماضى والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجوداً في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة
لا بد لامتناع ذلك من دلائل فان قبل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض
بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقدي جعل هذا جواباً
عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد
الوجود لان هذه البعدية لا تكون الازمانية لان المتأخر لا يتبع المتأخر فيلزم ان يكون للزمان
زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع به انه ليس بذاتى
واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه متراكب يقبل الانقسام ومنقض يحدث
وتنقضى اجزائه شيئاً فشيئاً والواجب ليس كذلك واجيب بان كون عدم الوجود لا يقتضى
ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذى هو طرف الزمان الذى مضى واقتضى اعنى الطرف
الذى به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع عدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتى المناسى في
تركيبه واقتضى لجواز ان لا يقتضى الوجود نظراً الى ذاته غايته انه يكون دائماً بتجدد الاجزاء
على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه (قال واثنه ٢) تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول
التي افترض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاول
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان
المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخراً عن ابتداء الاولى
فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعت الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية
ابطأ فانهما تقطع اقل فبين اخذ السريرة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريرة الثانية وتركها امكان اقل
من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع
فيه الحركة وتتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبيل التفاسر يتنهي الى ما يكون بالذات وهو الذى
هبطنا عنه بالامكان وسميانه بالزمان فيكون موجوداً وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة في السرعة

لو وجد

لا تمنع عدمه كذا
الزمان فيكون شيئاً مع تركيبه
وتقسيمه في زمانه يكتفى لبعده
الدم كونه في الآن الذى هو طرف
الزمان لا يقطع به الزمان ولو سلم
فامتناع عدم بعد الوجود
الامتناعى الدوام لا الوجوب من

٢

العلافة توحين الاول انا اذا فرضنا
في مسافة حركتين متوافقتين
في الانقطاع فان توافقتا في السرعة
والابتداء ايضا قطعتا معا وارتأحر
ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت
اقل فبين طرفي الاولى امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة
والمعنى بالزمان فان قيل الحكم بالمعية
والمأخر في السرعة فرع وجود الزمان
فيده رقبنا منقطع فان المتكبرين قاطون
بجانب المعاني الثاني تقدم الادب على
الاول ضرورة وليس وجود الادب
نظراً كالمع عدم الادب لا تنهى
يكون لا حتماً ولا قطعاً فلا بد
الى الحقيقة بالضرورة
والله اعلم بالصواب لا يصير
فله بعد ولا بعده قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان هذه الامكانات
والقبلية اعتبارات عقلية تنصف
بها الاعدام فان ما بين اليوم واول
السنة والشهر متفاوت وعدم الحادث
متقدم

مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الاختلاف فهما بالسرعة والبطء وعلى العكس بان تقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وتكر كذا الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركه الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل قد بينتم اثبات وجود الزمان على مقدمات يبنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك اومتاخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دوراقلنا لانسلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المكربين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعمده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي الوجه الثاني ان كون الالف قبل الالف ضروري لا يثبت فيه عاقل ولبست هذه القليلة نفس وجود الالف وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الالف بخلافها ولا مع عدم الالف او هو وحده لانه قد يكون عدما لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العددين في كونهما عدم الالف وهذا معنى قولهم العدم قبل كعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الالف وبعديية الالف لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القليلة والبعديية لذاته قطعا للسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلها لمطابقة الجزء قبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الالف في الجزء البعد والالف في الجزء قبل لكان الالف بعد الالف واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القسالة للتفاوت ومن القليلة المتصف بها وجود الالف من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية دليل انها يتصف بها الالعدم فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود ان يبين على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا يبيل لهم الى الاكتساب وهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الولايات وانما الخفاء في حقيقته (قال فرعون) القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدره متجدد غير معلوم كما يقال انك عند طلوع الشمس وربما تكس بحسب علم المخاطبة حتى لو علم وقت قعود عمر و 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 ولذلك يختلف تقدير التجددات باختلاف ما يعتقد المقدار لظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما والفساري اجلس قد مر ما تقرأ الفاتحة والكاتب قد مر ما تكتب صفحة والفرج قدر ما ينطخ من رجل الحمال في ان ليس في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية فلقبوه المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه و اقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهي الى ما لا ينقسم اصلا كوحداث العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآتات المتتالية و يلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ لا ينطبقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قابل الذات وهو الحركة والالكان هو ايضا فالذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع

ان المقصود التبيين والاف وجود امتداد
يتصف بالمضي والاستقبال ضروري
يعترف به العامة وتقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات وانما
الخفاء في حقيقته فزعم الفلاسفة
متجدد معلوم يقدره متجدد غير معلوم
وربما تكس بحسب علم المخاطب
كما اقل حين قعد عمر و في جواب
متى قام زيد وبالعكس ولا يخفى
ان ليس في هذا افادة لقول
ذهب ارسطو وانما الى انه مقدار
حركة الفلك الاعظم ولا يفتقر الى
تألفه من الآتات المتتالية
لاستلزامه الخ الذي لا يخفى
متصل والدم انتقاره مقداره لاهية
غير متناهية وهي الحركة ولا يمنع فانه
مقصور ان لدية الدم لا تكون الا
بالزمان مقداره الحركة مستقيمة ان
لما ياتي وليقدر جميع الحركات به
مقدار لاسرعها الذي هو الحركة
اليومية اذا لا يقدر بالاصغر والاكثر
بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة
بالعشرات دون العكس ورد ذلك
بانه مع الابتداء على الاصول الفاسدة
انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته
مين

من تنامي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان
 طوع للمر فنعين ان يكون مقدارا بحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون
 مدارها اقصر فيصالح تقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتنقيب الفرسخ
 الذراع وتقدير المدة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون
 زمان مقدار الها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا
 الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يتمتع بآثار اجرائها بالبرهان كجوهريه النفس وتركب
 الجسم من الهوى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره تنصف الاشياء بالقبلة
 والبعدية وابست المقدارية من ذاتيات هذا المفهومات بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا
 الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ ومثل امتناع اتصال الحركات
 ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدده
 بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بان يجعل
 هذا احتجا على باقي الفلاسفة فلان سلم ان القابل للفاوت يلزم ان يكون كامتا مضيا لموضوع
 وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة (قال ثم عورض ٢)
 اي الدليل المذکور بوجوده احدهما ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتساق الامور الثابتة
 اليه اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قابل لان مقدار المتغير اولي بان يكون متغيرا والمتغير
 لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطساقي ان يكون جزءا من هذا مطابقا لجزء من ذلك
 على الترتب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم
 وعدا وكذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع
 المجردات موجودة امس واليوم وعدا وانجاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطالوا
 قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا
 لانه ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان
 متغيرا استحالة انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحالة انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة
 كما سمي تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود
 وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المتهى وهو وهمي محض لا تحته في له الخارج لعدم
 راجعته فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لم كون الزمان قارا
 برسائل وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام
 الوجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك اكل تصور وجوده بدونها تصور
 محال واللازم باطل لاننا قطعون بوجود امر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال
 ان لم يوجد حركة ولا ذلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوما فيها فوجدوا ساكنا فحرك
 ولم 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 وبالجملة فارتفاع الزمان
 بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من
 العقلاء الى بدهية ازالة الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان لبس الزمان نفس الفلك الاعظم
 او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
 فيه لا يكون الا للمغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
 كالحركة والتحريك او قدرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت
 في ساعة وذكر ان سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير

٣ بوجه الاول ان غير المتغير كالجسم
 وسكونه بل الواجب وجمع المجردات
 يتصف بالكون في الامس واليوم والعد
 كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر
 انه ليس مقدارا للوجود لا لامتغير
 لا ينطبق على الثابت وبالعكس الثاني
 ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت
 فقدره لا يكون مستقيما في الممتد
 من المبدأ الى المتهى في حركته
 لا يكون من جملة الثالث ان ثبوت
 البعض مع عدم محله يدعي الاستحالة
 بخلاف ما نسب اليه الزمان مع عدم
 حركة الفلك في اقطابها ليس
 نفس الفلك في حركة واحدة عن
 الاول بان غير المتغير انما نسبت الى
 الى الزمان بالحصول منه لا به نفسيته
 المحسوس الى المتغير هو الزمان ونسبة الثاني
 الى المتغير هو الدهر الى الثابت هو السيل
 وعن الثاني بانه كما لا يجب بالمتغير

يتمتع في وجود غير اقل اجتهاد
 جزء من منه فكلما قل في وجوده
 وعن الثاني بانه كما لا يجب بالمتغير
 والكل اضعف

المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يعد
 المتقدم من الزمان وجزء يطابق ثلثا آخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار
 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 محصلة لاسدكار
 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 الابد قال الامام وهذا تهويل خال 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 انقسام لا يندفع بالعبارة واعتراض بانه لا استحالة في الانطباق بين
 المتغير والثابت فاما نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس
 والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمته مقدرة لانها لا اولها والجلوب انه لا يصح حينئذ
 ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحالة ان يكون مقدار الهبة قارة على انطباق مدة البقاء على الف
 دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان لبس الزمان
 نفس النسبة الى 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 شيتين يقعان في زمان واحد
 ثم قال وغير الحركة اذ التحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه 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 الزمانات في الزمان فتلك المعية كانها متي للامور
 النابتة ولا ينوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملاول للدهر
 والدهر كملاول للسرمد فانه لو لا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا
 عن حر كانهما ولو لا دوام نسبة الزمان الى مبدأ 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 شئ ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهر وهذا ما وقع
 الينامى شرح هذا الكلام والظاهر انه لبس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فبان
 تخنار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء جزء من غير ان
 يحصل جرآن دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع المتمد 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 شئ فشيء وهذا ما يقال ان هناك امر غير منقسم يفس
 سيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعتراض
 بان هذا قول يتنالى الآث لان ذلك الامر الغير المنقسم لبس غير الا ان واجب بانه لا اجزاء
 هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم
 ذون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم
 لنا اذ يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل
 الذي يجزأ 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 الفعل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحسب لو فرض
 وجوده وتجزئه عرضت لاجزائه المفروضة قبلات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

استدراك في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قابل يحصل في العقل بحسب استقراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزئته كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه
المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معبته للحركة واذا لوجود الجبرتين معا الا
في العقل لم كون القلبية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدنا
في الخارج وهما متضايقان لم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات
وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقلبية والبعدية فجاز والمراد انه متعلق
بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام
دفعاً للاسكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قلبية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت
زمانا كانت قلبية الامس على الغد ومعبية الحركة للزمان كذلك وان القلبية والبعدية لو وجدتا
لا متنع اتصاف العدم بهما ولكن وجودهما بالزمان وتسلسل والزم وجود معروضيهما معا
ضرورة كونهما متضايقين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقلبية والبعدية
ولو كانتا من الاعتبار العقلية التي لا وجود لهما في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج
فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقلبية
والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من
امر غير قابل يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعن موجود او عن
موجود قابل بحسب ماله من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيبيح واما عن الثالث فبان
القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك
ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق ولاحق انما هو من الاحكام الكاذبة لا هوهم تحكمه
بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعتراض باننا نجدها قطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة
وعدمها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (قال وذهب
القدماء (٣) الى ان الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مقتدر الى محل يقومه
او حركة تفعله فيهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن هدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان
التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود السبب حال
عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم
قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي 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 لا حتى لو فرضنا ان الفلك
كان معدوما فوجد ثم فني كما قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى
كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والقضاء في زمان آخر مستقبل فلا يكون
فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهر الزليلا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب
النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور
الثابتة يسمى سرمداً والى ما قبل المتغيرات دهرًا والى مقارنتها زماناً ولما لم يثبت امتناع عدمه
في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي
لا يرجى فيه تقرير الاراء على شيء (قال المبحث الثالث في المكان (٦) لا خفاء في انية شيء يتنفل
الجسم عنه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان
ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى واليه ذهب
ارسطو واشباعه من المشائين او البعدي الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب

الذي انه حركه مستقل فلو كان واجب
لا امتناع عدمه سابقا ولا خفاء
بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلبها
وقد يمكن والمذهب افلاطون
واقدماء ومحمد ثم القطيع لوجوب
والعلم بوجوبه لا حركة
والمعتبر من المذاهب انه السطح الباطن
من الحاوي او البعدي الذي ينفذ فيه ليد
الجسم فان من البعد ما ياتي في الجسم
وبما لا

مفهوم قائل في الجسم
بأنه لا يمكن
ويتخذ به الاله عند افلاطون
موجود يمتنع خلوه عن شاعل وعند
المتكلمين مفروض يمكن خلوه وهو
المعنى بالفراغ المنزه الذي لولم
يسفله شاغل لكان خاليا فهنا
المقامين

كثير من الفلاسفة والمتكلمون فرعوا ان من البعد ما هو مادي يحصل في الجسم ويعود به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر بمائل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بحمل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بمجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحداه الا انه عند المتكلمين عدم محض وانى ضرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ التوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل واكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلوا الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيمابين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذلك عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيمابين اطراف الاناء وقبله بمعنى انه ينشئ فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهولي لتوارد الاجسام عليه تارة بالصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الانصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز 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 ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا البحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح والآخر وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع (قال المقام الاول ٤) احيح القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد والسطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذامساو لمكان ذاك اوزائد عليه اوناقص عنه نصف له اوثلث او ربيع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولاشئ من العدم المحض والقي الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانفصال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما في ابطال النس لان جميع الامكنة الغير المشابهة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه طرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المتساوي لقبول الحركة ومنزوم منافي الشئ منافي لذلك الشئ الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاماء المملو من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثليين اعنى البعدين في محل واحد هو التمكن ولانه يستلزم ارتضاع الانان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا وكون التمكن بمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعدا واحدا زيدا من الاخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك متناف بالانفصال في الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فممتنع تجرده عن المادة على ما تدعو به في البعد الذئى 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

٤ ان المكان هو السطح او البعد
وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود
يقبل التفاوت والاشارة والانفصال
منه واليه والبعد الموجود ان يقبل
الحركة لان له مكان في نفس على ان
انه جمع الاسكنة لفتقها الى مكان فليكن
داخلا فيها يكونه احدها خارجا منها
بكونه طرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها
الجسم لما فيه من البعد اللازم الثاني ان
المتكلمين الجسم يستلزم لكونه بعدا في البعد
المكاني فيكون فيه بعدا ان ويحتج المثالي
ويرفع الزمان عن وحدة هذه الاشياء
مثلا وعن تساوي اصل التمكن والمكان
الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل
فلا يتجرده ويستغنى فلا يحل في المحل
وان منبئى الكل
على تماثل البعدين وهو ممكن

انه لو كان المسطح لم يسا والتمكن
 انما اجعلنا المدور في حقيقة
 وبالعكس ولم تقع الا جسم المدور
 للمحيط بتدلت الحكم اذا الطير
 الدائر في الهواء الهاب لا يتبدل
 السطح فليس كذلك والقر المتحرك
 لا يستدل لها دليل من مكان زيد
 في حين ان الهواء موجود ويلزم
 عدمه الى تنزله من الامارات
 التي ربما تقيد قوة الظن وان لم يتم
 برهانها من

٨ ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة
 الامكان وجوه الاول اذا فرضنا
 صفحة ملساء من مثلها دفعة لم
 في اول زمان الارتفاع خلوا الوسط
 ضرورة انه انما يمتلي عندكم بانتقال
 الهواء اليه وذلك بعد المرور
 بالاطراف ورد بعد تسليم امكان
 الارتفاع عن دفعته او في آن
 فانه حركة تقتضي زمانا في الارتفاع
 يكونه دفعة تكون ارتفاع الارتفاع
 مما لا يلزم التفكك فغير ممكن
 لجوار ان يمر الهواء الى الوسط في زمان
 الارتفاع وفي الجملة الخصم بين منع
 للزوم واما الثاني فليس الثاني او لا
 الخلاء لا يتبع انتقال الجسم مكانا الى مكان
 لان ما في المكان الثاني ان الزمان وحدث
 في المكان الاول جسم آخر فخلافا مذهبكم
 وان استقر مكانه لزم التداخل
 انما يتداخل ما حول المكان الاول
 وذلك بغير الهواء في وسطه
 او يتخلل جسمه في وسطه
 وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول
 فيلزم اسوره لتوقف كل من الانتقالين
 على الآخر واما الى آخر فيتلاحق
 المتصادمات لاني نهاية ورد بعد

الى المحل و بعرض له الحلول فيه واجب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القاسم بالجسم مخالفا
 بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول
 الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان التفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من
 اجتماع المثليين على ان ما ذكر من تعدد المعنيين في الممكن واجتماع المثليين ليس بمستقيم لان احدهما
 في الممكن والاخر فيه الممكن (قال حجة البعد ٢) اخرج الة ثلثون يكون المكان هو البعد بانه لو كان
 هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بدورها العقل بثبوتها منها مساواة المكان للممكن فان الشبهة
 المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعايف المحيط بالمدورة واذا جعلناها
 الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالتين واحد
 وكما اذا جعلناها في المكعب بقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقص الجسم ومنها كون كل
 جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها
 سكنون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيط به مع ان
 تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او لزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لاسطح المحيط به
 من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة وانفسها
 ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاء 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 مثلا لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجزؤ كيقال الماء في الفلك ومنها
 عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اول او ونها انا
 نتصور حتما لاماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسم لا يكون في حيز ومنها
 اننا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك
 المحيط بتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان
 هو المدور لا السطح وان كان للباسطة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى
 (قال المقام الثاني ٨) المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا ينعله شاعل سواء سمي بعدا او لم يسم
 وسواء جعل متحققا موجبا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا
 وعدمه ما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لا يتساان ولا يكون بينهما
 ما يماسهما اخرج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها
 بحيث تماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احدهما عن الاخرى
 فدفعة في اول زمان الارتفاع يلزم خلوا الوسط ضرورة انه انما يمتلي بالهواء الواصل اليه من
 مسطوح 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
 سطحين لا بين اجزاء لا تجزأ 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 المسافذ والمسام بين اجزاء لا تجزأ مسلمة عندهم
 مبنية على اصولهم واجب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جازان
 يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلان
 امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا مثلا يلزم
 التفكك فلان استلزامه الخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط
 في ذلك الزمان في الجملة الخصم بين منع اللزوم ومنع امكان اللزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتها

نعم لو جـ ل الملزوم هو الاتصال اعني لامامية السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزايمان
يقول بكون الاتصال انبائتين منع إمكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل اولم يوجد لامتنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان
يتقدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعتباركم بل بشهادة العقل
في كثير من المواضع كحركة عصا امير الدولاب كل الى حيز آخر واما لا يتقدم وحينئذ اما ان
يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المتدبين
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك إما بكون الجسم ذاتا مادة يقبل المقادير
المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهوى وسنقيم الدلالة على بطلانها اولكونه ذاتا جزءا
بينها فرح خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
لخلف لتحقيق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه
وان انتقل عند 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 لانه لا يلزم خلوه
واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام بامرها وتعاقب الحركات لانه نهاية ويؤ الى
الدور ضرورة تنال الاجسام وبعض هذه الترددات تجري في المكان الذي بذل عنه الجسم
فانه اما ان يبقى خاليا او يصير ملوآ بانقال جسم اخر اليه او يتخلل ما حمله من الاجسام بطريق
ثبوت الهوى او فرح الخلاء فتعين ان يكونا مكان الذي ينقل اليه الجسم اما خلاء محض واما
تماره الجسم فيه فرح خلاء بقل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان وتكون حركة
السمة في البحر من هذا القبيل فلا يرد قضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل اتصال
الهوى لا يتم لما سبأ في غاية الامر القدر في مقدمات اثباتها وهو لا يعيد في معرض الاستدلال
ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه
امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين فلان امتناعه لجوز ان لا يكون بصفة التقدم
بل المعية كما في عصا امير الدولاب فان انتقال كل منهما الى حيز السابق يتوقف على انتقال الآخر
الى حيزه لا يلزم الخلاء بل انتقال كل وانتقال الآخر الى حيزه يتوقف على انتقاله الى
السابق لا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية واريد التوقف على
احتياج كل الى الآخر احتياج المسوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلان لزومه واما
لا يفيد ذلك ورماع ابتداء التخلل وتكاثف على تحقق الهوى او فرج الخلاء الثالث
يوجد الخلاء لكل سطح ملاقيا سطح آخر لا الى نهاية من معنى تحقق الحيز كونه الجسم
بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لمسيحي من تنال الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف ايس فراغا يمكن ان يسغله شاعل على
ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعها
الافرة اذا مضت جدا بحيز خرج ما فيها من الهواء ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء
واوام تصر خائبة بل كان فيها ماء لما دخلها الماء كما قبل المص ومهما ان لزي اذا الصق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجع مساهم بالقار بحيث لا يدخله الهواء
من خارج فاذا رفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان لزي اذا بولغ في تمديده
وتسديد مساهم ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخل بهواة
ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع الدخال ومنها ان ملء الرن من السراب اذا جعل

ق. ثم جعل في ذلك الدن فانه يسعهما ولولم يكن في الشراب فرج خلاه بقدر الزق لما امكن
 لك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلل قليل هوا بين في القارورة
 ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز
 ان يبقى بين جانبي الزق قليل هوا يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ
 في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسئلة تكاثف ما فيه من الهواء او خروج بعضه من
 المسام واما شراب الدن فجواز ان يتكاثف او يتخرو ويتخلل منه بالاصصا شئ يسير
 على مقدار الزق (قال حجة الامتاع ٣) اخبر القائلون بامتناع الخلاء ان يكون الجسمين بحيث
 لا يمان ولا يكون بينهما جسم بما سهمسا بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان
 او معدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاق مساويا لزمان
 لك الحركة بدون المعاق ولللازم ظاهر الاطلاق بيان الزم انما نعرض حركة جسم في فرسخ
 من الخلاء ولا محالة تكون في زمان وبفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
 القوة بعينها في فرسخ من الماء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاق وبفرضه ساعتين
 ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء
 الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة
 في الملاء ارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة
 والاطم اعني فلة زمان واثرة الا بحسب قلة المعاق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي
 المعاق اعني التي في الملاء ارق و زمان حركة عديم المعاق اعني التي في الخلاء واعترض
 اولاً منع امكان قوام تكون على نسبة زمان اخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينفذ القوام الى
 ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانياً يمنع انقسام المعاقفة بانقسام القوام بحيث يكون جزء
 المعاقف معارفاً وانما يتم لو ثبت ان المعاقفة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة
 على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثاً يمنع امتناع ان ينتهي المعاقف من الصعف الى
 حيث يساوي وجوده عدمه ورابعاً وهو المانع الممول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات
 سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاقفين على نسبة الزمانين ان يكون زمان
 قليل المعاقف مساويا لزمان عدمه وانما يلزم لولا يكن الزمان الاباء المعاقفة واما اذا كانت الحركة
 بنفسها تستدعي سبباً من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا د في المعاقف لقل تكون ساعة
 ابراء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاقفة التي هي نصف المعاقفة الكلية التي يقع
 ابراء بارئها وهذا الاعراض لاني البركات ومعناه على ما يسره كلامه في الاعتبار ان كل ما يقع
 من الحركة فهو من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زماناً محدداً يحزم العقل
 بذلك وان لم يتصور معاقفة لمحرك ثم زداد الزمان ان تحققت المعاقفة فيكون البعض منه بازاء
 المعاقفة والبعض ازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويفاوت بحسب قوة المحرك وخاصة المتحرك
 والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم تلك القوة من غير اعتبار معاقفة المخروق لاماهية الحركة
 من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها الراقضة قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل
 من حركات الحركة لامساع 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 تمتنع ان توجد الاعلى حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة و زمان
 ينقسم كل منهما الى اية فاذ افترضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
 فالاول اخطأ منها اوفى ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا

انه لو وجد لزم محالات الاول
 تساوي وجود المادق وعدمه
 فافترضنا من جسم حركة في فرسخ
 في ملاء ولكن لا في اخرى مثلهما
 في فرسخ ملاء وليكن ساعتين واخرى
 مثلهما في فرسخ ملاء فوأمه نصف
 قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة
 ان تساوت الزمان بحسب تفاوت
 المعاقف واعترض ان الحركة تستدعي
 به سبباً زماناً في الملاء ارق يكون
 ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء
 ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو
 نصف القوام الاول فان قبل الحركة
 لا تحل من سرعة وابط كثرتها
 في زمان خفيف لا الى زمانا في اليد
 بنفس الحركة المجردة عن سبب
 يوجد فلا يستدعي شيئا الذي في
 بمن الخيارات فلا تقتضي زمانا وان
 اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه
 هو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان
 لاهما فتخيل الحركة في جزء منه ولو لم
 المقصود لك نفس الوقت الخاصة
 لتدعي قدرا من الزمان

بحسب مال المتحرك يتم قد
 بحسب مال الملقوق وقد لا يرد
 كالحركة المجردة من

ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في بحر
محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكتفي في اثبات بطله الاول ونفي كونها اسرع الحركات
فرض وقوع الاخرى ما لم يبين امكانها فان قبل سلنا انتفاء البطء لكن لاخفاء في ثبوت
السرعة لا مكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع
الاعتراض انما يثبت على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاودة وذكر السرعة
انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمنا لذاتها
لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة
لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاودة فلا حركة الا مع المعاودة فاذا كان
الزمان بزاء الحركة كان باراء المعاودة وان لم يكن لها دخل في اقتضاها وحينئذ لا يرد الاعتراض
بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئا من الزمان
ولا القصد باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توحده الامع شيء من العوارض لكنه لا يدفع
اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان
(قال الثاني ٢) الوجه الثاني انه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز
منه دون حيز ترجح بلامر جع لكونه نقبا صرفا او بعد امتساها لابس فيه اختلاف اصلا لكون
اختلاف الامثال بالمواد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على
تقدير تهاهي الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لاساهايه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز
ان يكون الرجحان باسباب خارجة كإرادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة
بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض
والسماء لم في الحجر المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة
لا تقاومها الطبيعة الا بموتة مصادمات من الملاء واجيب بانه مع ابتداءه على نفي الفاعل المختار
انما ينبغي كون ما بين الارض والسماء خلا صرفا ولا ينبغي وجود خلا خارج عما بينهما او مختلط
بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها وتحكم بوجودها قطعا
كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تمتع اللحم لئلا يلزم الخلاء
وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء وبص الطرف الآخر وكجماء الماء في الكوز
الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان يتزلزل من الثقبه عند شد رأس الكوز لئلا يبق حيز الماء خاليا
وزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لد حول الهواء وكما تكسر القارورة التي جعل
في رأسها حشوة وشرت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هوائها ثم اخرجت الحشوة فان اقل
تكسر الى الداخل لئلا يبق حيز الحشوة خاليا وان ادخلت تكسر القارورة الى الخارج لما ان فيه
ملاء لا يجتمع الحشوة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور وزومها لا انتفاء الخلاء
واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملووم نعم بما يفيد يقينا احديا للناظر
لكن لا يقرم حجة على المدطر (قال الفصل الثالث في الكيف ٨) لا طر بقى الى تعريف الاجناس العالية
سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين
اي كور كل منهما فصلا بمجرد احتمال عقلي لا يعرف تحفة بل ربما تقام الدلالة على انتفاءه ولم يظفر للكيف
بخاصة لازمة شاملة سوى التركيب من العرضية والمعارية لكم والاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفيا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية لابس بعضها اجلي من
المنخفض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلي فقالوا هو

٢ امتناع حصول الاجسام في دالة
اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز
استناد الاختصاص الى اسباب
خارجة الثالث وصول الحجر المرمى
الى السماء لعدم المعاوق ورد بانه
لا يقتضي عدمه مطلقا الزمان انتفاء
ما يساعد من ارتفاع اللحم في المحجمة
والماء في الانبوبة عند نزول الماء من
ثقبة الكوز المشدود الراس والكم
القارورة التي في راسها حشوة الى خارج
ان ادخلت الى داخل ان الحشوة
ومدحجها ان يكون لاسباب آخر
من

٨ وهو من لا يقتضي لذاته قسمة
اونسبة وقد يقال اول قسمة
عن الوحدة واللفظة

لا يقتضي لده قسمته ولا يتوقف تصور على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض
 النسبية ومن جعل النقطة والرحمة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عن
 وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب
 وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظراً الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف
 تمثله على تمثيل شيء آخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف
 وانما هو استلزام وانعقاب بمعنى ان تصويره يستلزم تصور متعلق له بخلاف الكميات فانها لا تصور
 لا بمد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمتعلق بالكيفية ما ذكره لو كان شيئاً بعدد الكيفيات
 على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب صورها
 تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا سبة في اجزاء حاملها واحترازاً بقيد الاحير
 عن الوضع وبالأول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان يفعل واعتراض ان لا احتراز
 عن ان يفعل وان يفعل حاصل بالتبدل في وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة
 على ادر من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعالم
 والقدرة على ما مر (قال وتخصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في اربعة
 الكيفيات المحسوسة الكميات النفسانية الكميات المختصة بالكميات الاستعدادات والتحويل
 في الحصر على الاستقراء وقد بين بصورة الترتيب بين التي واثبتات وبحصل بحسب اختلاف
 التعبير عن كل قسم مما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم
 الاول فالاول والثاني قائم في اول الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح
 الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص بمافيها نوع حفاء كتعبير الامام عن الكيفيات
 النفسانية بالكمول وتعبير سببها عنها بما لا يتماق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم
 من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها فيها فعل وبعضها ليس شاملاً للافراد
 كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق النسبية اى جعل الغير شبيهاً به كالحرارة تجعل
 المحاور حاراً والسواد باقى شبيهه اى مثاله على العين لا كما فعل فان فعله في الجسم التحريك لا الثقل
 قال الامام وهذا تصرف منه باخراج النقل والجمعة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع
 آخر من اقسامها بانها ما ذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره
 رطبا واليابس يجعل غيره يابسا كتعبيره عن الكميات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم
 من حيث الكيفية قال الامام وهذا تضيق للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق
 لعشرات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهب
 من الخارج هي ارباعيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة
 الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة
 والكمية من الالهى وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق وانضرب ونحو ذلك في الحساب
 وهو من قبيل ما يقتضي وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد
 كذلك لا يقولون حينئذ يكون معنى الكميات النفسانية ما لا يتماق بالجسم انما لا يتماق به اصلاً
 وفساد بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال اقسام الاول الكيفيات
 المحسوسة وهي ٤) ا) كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعالات لانفعال
 الخواص عنها اولا ولكنك انها بخصوصها او عمومها تابعة للمراجح الحاصل من انفعال العناصر
 بموادها فالخوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والحرارة في الباطن مثل حرارة النار
 فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمراجح لانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها

النوع العلم الاول المفردات وفيه
 مباحث كثيرة

او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحتمالها ولا اضافيا وكذا ليس من
 ليس من الثلج والعاج على ما سيجي وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها اسرعة
 زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨)
 اصول لكيفيات الملوسة اى اتى لا يتخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها
 اولا وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء في وجودها فيقال ان البرودة عدم الحرارة
 ليس بشئ ولا في ماهيتها فايدكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض مآلها من الخواص
 لا افادة تصوراتها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق الاختلافات وتجمع المتساكلات
 الا انها تابعة لخاصة اخرى هي التعريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية
 محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الحفة فيعرض ان يجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث
 بتحويلها الكثيف لتخلو من باب الكيف اى رقة قوام ويقابلها التكاثف بمعنى غلظ القوام
 وبتصعدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتمع على اجزاء الواحدانية الطبع بخروج الجسم
 الغرس عما ينهها ويقابلها التخلخل بمعنى انتشار الاجزاء بحيث يتخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية
 ما يبقى من جعل غير شبيهها لا مجرد افادة اثر ما عم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة
 بمنزلة قوتها جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولى للحرارة هي احداث الحفة
 والبلل المصعد ثم يرتد على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتجوير
 وغير ذلك ونحقيقه ان ما ياتر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في لكيف ثم افضى به ذلك
 الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تقريبي المتساكلات بان تميز الاحراء
 الهوائية من الماء وبذلك ما يتخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مر كما فان لم يستد
 التحام اسانطه لا خفاء في ان اللطيف اقل للصعود ولزم تفريق الاجزاء المحتفة وتبعه انضمام
 كل الى ما يسلكه بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتساكلات واستند التحام البساط فان كان
 اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال
 اللطيف الى التصعد جذبته الكثيف الى الانحدار ولا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلفة
 كالنوشارة وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسيل كما في الرصاص وتلين
 كما في الحديد وان كان غالبا جدا كافي الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج وتلبيه الى الاستعانة
 باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفريق بناء على المنع لاينا في كون خاصتها التصعيد
 وتفرق المختلفات وجمع المتساكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة
 النار وهي الحرارة العايشة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة العريضة وعلى الحرارة
 الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لفظهم واحد هو التكيفية
 المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق
 الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تقبض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين
 يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواك والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة
 كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على مآله الحرارة وان لم يقم به معنى
 مسمى بالحرارة فيه ترددوا اختلفوا في الحرارة العريضة التي بها قوام حياة الحيوان فاختلفوا الامام
 الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر فادت حرارتها المركب طبخا
 واعتمد الا وقراما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة لمفضية الى ابطال
 القوام واللة لقاصرة عن الطبخ الموجب الاعتدال تلك الحرارة هي المسماة بالحرارة العريضة
 ونحو عن ارسطو انها من نفس الحرارة التي تقبض من الاجرام السماوية فالمزاج المعتدل

٨ اقول على ان اصلها الحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي
 غنية بالبيان لمائة مائة ٢١
 قد يفتقر بعض القاصد فيقال
 الحرارة كيفية من شأنها جمع
 المتساكلات وتفرق المختلفات
 والبرودة هي العدم
 تقتضى سهولة الانسحاب
 او سهولة قبول الاشكال واليبوسة
 باعكس والتحقيق ان في الحار
 تصعيدا والالطف اقبل لذلك
 فيحدث في المركب الذي لم يشهد
 التحام اسانطه تفرق الاحراء المحتفة
 وتبعه جمع المتساكلات وفي الذي
 اشتد حركة دورية كما في الذهب
 او تصعيدا بانكيفية كما في النشادر
 او سبيلا ما كما في الصلابة بحسب
 اختلاف القوابل

لما يحدث حرارة اما للشرط

ملاقاة البدن كالغذاء والادوية
 او كالمشمومات واما الحرارة العريضة
 التي بها قوام الحياة فتقبل بانها
 من سائر القوى كقوى النار والحرارة
 الغريبة كقوى النار والحرارة
 الى العوارض

ما مناسب لجوهر السماء لأنه يذبح عنه يعني أنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
 فيبائها حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففأصل عايشه
 مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس وبعضهم
 على أنها مخالفة بالماهية للحرارة الباردة والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة
 الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وإبطال الاعتدال حتى أن السحوم الحارة
 لا تدفعها إلا الحرارة الغريزية فانها آتة للطبيعة تدفع ضرر الحار لوارد بتحررك الروح
 وتدفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة إنما هي من جهة أن الحرارة
 الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من التضيح والطبع ما يسرعده على الحرارة الغريبة
 فغير في تلك الاجزاء وبالجملة يجوز أن تكون هي الحرارة السماوية والبارية ويسند اثاره المختصة
 بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جرأ من المزاج الخاص (قال
 واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق
 بما يلامسه وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق
 لو كان للرطوبة لكن الأشد رطوبة أشد التصاقا فيكون العسل أرطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة
 سهولة قول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل وسهل الترك للشكل واجاب
 الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
 الجسم سهولة الالتصاق بغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقا
 من الماء بل ادم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصالا
 فيلزم أن لا يكون أسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكرنا لا فاعتراض ابن سينا
 إنما هو على ما قلناه من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به
 كلام الموافق ومبناه على أنه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلا ولا للسهولة في جانب
 الالتصاق على أن ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يبرض
 على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحترقة رطبا
 لكونه كذلك ويحاج به يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي
 بقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام واعتراض
 اعتبار سهولة قول الاشكال بوجوه منها أن الدار ارق العناصر والظفها واسهلها قولاً
 كمال فيلزم أن تكون رطبا وبطلانه ظاهر واجيب باننا لا نسلم سهولة قول الاشكال الغريبة
 بل الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من البار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد النور شهراً
 سهري انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع أن سهولة قول الاشكال بحالها
 بل ازيد قلنا لو اوقد انفس سنة فداحلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومبها أنه يوجب كون
 الهواء رطبا ويسطه اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط
 الهواء بالتزابس كذلك والجواب أن ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة
 على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا
 اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومبها
 أنه يوجب أن يكون المعتبر في البيوسة صعوبة قول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة
 ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
 ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
 تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال

ثم على اعتبار الالتصاق أنه يوجب
 كون العسل أرطب من الماء فدفع
 بان المراد سهولة الالتصاق
 بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
 سهولة الشكل أنه يوجب رطوبة
 امار وكون اللين هي الرطوبة واجب
 يمنع سهولة الشكل في البار النسيطة
 وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
 الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء
 فيكون اللين والصلابة من المحسوسات
 والامام قد اذنت ترد

فيتعبران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار لانه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمر ولا قبول
الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كقيمتان متضادتان وهل هما من الملوّسات
او الاستعدادات فيه تردّد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شأنه فينبغي
تقابل الملكة والعدم (قال واما مثل البلة ٦) قد يعد من الملوّسات البلة وهى الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهى الانشقاع والاظهارة الجفاف عدم
ملكة البلة والزوجة وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحديث
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهى ما يقتضى صعوبة
التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال رقة القوام كافي الماء والهواء وسهولة قبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا كما فى القندولسرعة الاثر من الملاقي كافي الورد وللشفافية كافي انفاك
والكشفة تقابلها بعمانيها والتخدير وهو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس
والحركة الباردة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج
العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية والمذع وهى كيفية نفاذة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس ككل واحد
بانفراده ويحس بالجملة كالروح الواحد واما الملاسة والحنونة فالجواهر على انها من الكيفيات
الملوّسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والحنونة عن اختلافها وورد بانه يجوز ان يكون ذلك
مبدأهما لانفسهما (قال البحث الثاني ٧) قد يرد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه
من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملوّسة ولا يقع اشتباهه في تحقّقه ومغايرته للحركة
وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حجب لاحركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كافي الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقدير اذ
مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجي
سان تحقّقه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل
انواعه ٢) اى انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست وقد بدعى تضادها
مطلقا ان لا يسترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط ان يحصر التضاد في اثنين المقابلين
كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جمل انواع الاعتماد ستا ضعف من وجهين احدهما
ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاحتلاف بالحقيقة اعما هو الصاعد وانها باط اعنى الميل
الى العلو والسفل الذى هما الجهتان الحقيقتان اللتان لا تندلان اصلا حتى لو انعكس الانساب
ام بصرفه تحت وتحت فوق بل صار رجلا الى فرق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها
اصافية تبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدماه حلا ويمينه شمالا وبالعكس
فيبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتماده الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين
والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان يحصر الجهات في الست امر عرفت اعني العوام
من حال الانسان في ان له رأسا وقد ماوطهرا وبطا ويدين يمين وشمالا والخواص من حال الجسم
في ان له اعدا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بمد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجواهر الفرد او غير
مناسبة اصلا بحسب ما يمرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقة في
من انواع الاعتماد الذى لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد
وكل منهما مطلق ومضاف فان ثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيز ينطبق

من اللزوجة والهشاشة
النافذة فتسبب
من الملاسة والتشقق

من الملوّسات الاعتماد فبين يجهله
نفس المدافعة المحسوسة لم يمنع الحركة
الى جهة ما لا مبدأ لها من

الجهات الست الى الطبيعى
انما يكون الى فوق او تحت لمساها
لان الحق الى العلو والحق الى اسفل
فلا تكون الزوايا على ان الحصر
الست عرفت لا حقيقى اذ الجهات
متكثرة جدا كاجزاء الحق او غير الحق
اصلا لانها باط اعنى الميل
الى العلو والسفل الذى هما الجهتان
الحقيقتان اللتان لا تندلان اصلا حتى لو انعكس الانساب
ام بصرفه تحت وتحت فوق بل صار رجلا الى فرق ورأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها
اصافية تبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدماه حلا ويمينه شمالا وبالعكس
فيبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتماده الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين
والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان يحصر الجهات في الست امر عرفت اعني العوام
من حال الانسان في ان له رأسا وقد ماوطهرا وبطا ويدين يمين وشمالا والخواص من حال الجسم
في ان له اعدا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بمد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات
متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجواهر الفرد او غير
مناسبة اصلا بحسب ما يمرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقة في
من انواع الاعتماد الذى لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعنى الميل الهابط والصاعد
وكل منهما مطلق ومضاف فان ثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيز ينطبق

بمعنى اللفظة التي يتبادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
 يقتضى حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
 يبلغ كما للماء فانه ثقل بالاضافة الى النار والهواء دين الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضى
 حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح قعر فلك القمر كما للبار والمضافة كيفية تقتضى
 حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط
 كاللهواء (قال واسبأ راجعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم
 غير متعاقبتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقلية مع يوبستها
 هو رأى الجمهور وذهب الجبائي الى ان بـب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
 من رطوبة الثقل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة
 في بعض ما هو ثقل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببتهما وعمرم الحكم
 وذهب الاستدواستحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تفاوتت
 الاجسام في ذلك عند الى كثرة الجواهر الفردة في الثقل والخفة ورد بعد تساميم
 التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة
 لمحض ارادة المختار او غيرها من الاسباب كسر الاعراض من الاوان والطعوم وغيرها وقد يستدل
 على بطلان رأيين بان زق الواحد يسع من الزئبق اصعاف ما يسع من الماء فالزئبق أثقل
 من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساو بهما في الاجزاء في الصورة المفروضة
 وهي ارباعا الزئبق ماء ثم يفرغ فبقلا زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون في اجزائه
 اجزاء الماء فرح خلاه بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس في زق الماء بالا حيز
 الفاعاضة ماض ما يحس به من الماوة هدا بعد تساميم وجود الخلاه وعدم انحرار الماء بالطبع
 الى الخيرة الخسالى بناء على ارادة القادر او ان في الخلاه قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها الغلبة
 الصغر مع فرط الإمتزاج بالاجزاء المائبة (قال ومنع القاضى ٢) اختلف اصحابنا الفائلون
 بالاعتماد فذهب انقاضى الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد وربما تعدد اسمائها بحسب
 الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو وخفة الى اسفل ثقلا وابس له بالنسبة الى الجهات الاخرى
 اسم خاص فثقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فعاه جزاان يمرض اذلك الامر للاعتبارات
 المختلفة والاصافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم
 اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
 بجرا ثقلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفلى واوجذبه غيره الى جهة السفلى
 يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولا ن كلامن المتجاذبين حلا على التقاوم والنساي في القوة
 يحس من الحمل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبييين اعنى الثقل والخفة متضادان
 لا يتصور اجتماعهما في شئ واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعى وعبر الطبيعى كما في
 المحو الذى يرفع الى فوق فان الزفر يحس مدافعة لها بطة ولدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى
 من الاعتماد فعلى المخلفان منه متضادان كاعمة ديمند ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز
 الاعتمادان معا لجاز الحركة بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجردا ثرو يلزم منه جواز كون
 الجسم في آت واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما
 بالذات والاخرى باعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة
 وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما
 وحينئذ لا يرد ما قال الآمدى ان هذا تمثيل بل اجاب كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار

الى الرطوبة واليبوسة كثر
 اجزاء الجسم وتلقا على ما قبل
 لان الرطوبة لا تبقى اضماف
 ما يسع من الماء مع زيادته في رطوبة
 وتساويهما في الاجزاء والا كان
 في الماء فرح خلاه نسبتها الى الاجزاء
 نسبة رز الزئبق الى رز الماء متن

لقد دلت على ان اعتمادا حتى يتم ان في
 الجسم لينة واحدة تسمى بالنسبة
 الى السفلى ثقلا والى العلو خفة في
 بعض اصنافها لما انها تتجمع كما في
 الحجر المتجاذب على وجهه السفلى والى
 المتجاذب مينا وسلاسل حتى ان الطبيعى
 متضادان والى لا تضاد بين الطبيعى
 وغيره كما في الحجر الذي يرفع الى
 غير الطبيعى فثقل المتضادان متضادان
 ان لما انه للماء القوي للحركة
 فيلزم من اجتماع الاعتمادين المتضادين
 اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين
 وهو محال ورد بانها ليس تمام العلة كيف
 تدان اجتماعا في الجسم المتجاذب الى
 الى جهتين وقد يقال لا مدافعة وانما هو
 الساكن الذي يمنع عن التحرك متن

لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج
الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى
نما امتنع لاستلزام حصول الجسم في حالة واحدة في حينين ولا كذلك الاعتمادان والجو
انه ان اريد بالبداء القريب تمام الملة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان ار
الاعم فلانم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وعبر الطبيعي
لجريا نه فيه سلبا لكنهم معارض بانهما او كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان
الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى
خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كاساكي الذي يمنع عن التحرك لمدافعة فيه اصلا قال والمعتزلة
يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما ٣) كاعتماد الثقل الى السفل والخفيف الى العلو وعبر
الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقل الى العلو والخفيف الى السفل قسروا كاعتمادهما الى باقى الجهات ولم
اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق
المغوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء بل اوزال القاصر صعد
الهواء بالزق وما تعلق به من الثقل لا يقل يجرزان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضعف الماء
ايه واخراجه من حيزه وثقل وطأته لانا نقول اولم يكن في طبعه الصعود والطفوع على الماء لما زاده
ثقل وطأة الماء الاستقرار او ثباتا كسائر الاثقال سيما اذا فنى الزق مسدودا وقال ابو هاشم لبس للهواء
اعتمادا لازم ولو كان في طبعه صعودا لفصل عن اجزاء الخسبة الى في الماء وصعد دون الخسبة فلا سبب
عند الجبائي لصفودها وطفوها سوى تحلل اجزئها ونسبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد
ا تركيب حالة موجهة لللازم وعدم الانفصال سيما وهو هراء لم يبق على كفة فيفة المفضضة
لانفصال لا كسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء
الخسبية لا التي صارت جزئ المتمزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان
احتباسها فيما بين الاجزاء الخسبية منعها الانفصال ووجب الاعتماد ومنها ما قال الجبائي ان
الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المساهمة كافي الالوان
والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجرهاط وعماده المجتلب عبر باق فكذا
اللازم لاستزكهما في اخص اوصاف النفس اعنى كونه اعتمادا هائطا وان ما لا يتقن الاعراض
كالاصوات وغيرها لافرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور
ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد الهائطا بل الاعتماد
اللازم والثاني باه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا
يولد هما الحركة فان من فتح بابا ارمى حجره فملم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حرك
المفتاح او الحجر يولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المواد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب
عمود وارعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيات الدعامة فان العمود يتحرك
الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك العمود وكلاهما ضئيف اذلا لالة على الانحصار فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متأخرة عن حركة
الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين في حيز لانه
ان اريد التأخر بل زمان فاستحالة التداخل لا يوجه لجوازا ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك
في زمان واحد كما في احراء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك واللازم الانفصال وان
اريد بالذات فامر بالعكس اذا ما تحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتتحرك
الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون العكس دفا له يولد

٣ وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في
الاعتماد الصاعد للهواء لا يولد
وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كما المجتلب
وفي انه هل يتواءم من الاعتماد حركة
وسكون فقبل لا وقبل يتواءم
اشياء من الحركات والكمات
وعبر هما بعضها لداته بشرط
ار غير شرط وبعضها لداته
من

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 حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وتوليد الاصوات بشرط
المصاكة وبعضها لاداته كتوليد المجاورة المولدة للتأليف وتوليد نقر في الاتصال
المولد للالم (قال والفلاسفة يسمونه ٢) اى الاعتماد مبالا ويقسمونه الى الطبيعي والقسرى
والفسانى لان مبداه وما ينبعث هو عنه ان كان امرا خارجا عن محله فقسرى كميل السهم المرمى
الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفسانى كاعتماد الانسان على غيره والافطبيعى سواء
اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابد اكمل الحجر المسكن في الجواو اقتضته على وتأثر مختلفه كميل
النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمي المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفسانى اعم
منه ومن احد قسمى الطبيعى اعني المالا يكون على وتيرة واحدة لاحتصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله
خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سياتى في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب
ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميلى نفس المدافعة المحسوسة او مبداهما
القريب الذى يوجد عند كونه في الجو صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فتعها ان الميل
الطبيعى 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 مبروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبداه الميل اذ ربما
يخلف الاثر عنه لافقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعى لا يجمع الميل القسرى الى
جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى فالجبر المرمى الى فوق لا يكون
فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة معني ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال علبه القوة
القسرية واما الى جهة واحدة فقد يحتمل ان يكون في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة
هابطة يقتضيها الحجر اذا حلى وطعمه واحرى احدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصد
ولهذا يكون حركته حينئذ اسرع مما اذا سقط بنفسه فمط وتفاوت تلك السرعة بتفاوت
قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر الذى يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالاكس
لان ميله القسرى يرداد صهفا معصا كات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل
الطبيعى اعني مبداه المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم احدث القسرى في الانتفاص والطبيعى في لعلته
واحد حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعى بان الجبريس المرمى بقوة
واحدة اذا احتلغا في الصغر ولكبر اختلفت حركتهما في السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون
المقاوم الذى هو الميل الطبيعى اعني مبداه المدافعة في الكبر اكثر منه في الصغر لان التقدير
عدم التفاوت في الماعل والقبائل الا بذلك واجاب الامام باب الطبيعة قوة سارية في الجسم
مقسمة بانقسامه فيكون في الكبر اكثر وريادة المقاومة اجدر والفلاسفة يرجعون انها امر
ثابت ليس مما يشند ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه
واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بعمدة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم ان يريدوا
على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة
وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا ينفق الصدور الى علته خارجة عنه كتزول الحجر
الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة
حتمانية طبيعة وشئ من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المراج اوعلى الكيفية
انغالب من الكيفيات المتصادة اوعلى الحرارة العريضة اوعلى النفس الباتية ونحو ذلك على

الميل ويحتملونه طبيعيا وقسريا
ولفسانا لانهم يميلون ان كان من خارج
قسرى وان كان مكان مع شعور
فنفسي والافطبيعى وبعضهم
يخص الشعور بالارادى ويجعل
الفسانى اعم منه لتناوله ميل النبات
الى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم
في ان الميل نفس المدافعة او مبداهما
ما قالوا ان الطبيعى لا يوجد عند كونه
الجسم في حيزه والا لكان مائلا منه
لا اليه وانه لا يجمع القسرى عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة
الى جهة مع التخي عنها ويجمع عند
اتحادها كما في الحجر المدفوع الى
السفل ولذا كانت حركته اسرع وان
الحركة صاعدة للجبر المرمى الى
فوق كسبها مبداه القسرى عند
الطوبى من النهاية والهاطى لكس
لان الميل القسرى كلما ازداد ضعفا
بمساكاته متصل عليه ان يزداد الميل
الطبيعى قوة حتى غلب القسرى على
فخرج المرمى الى فوق فاعتد حركته
الجبر من المختلفين في الصغر والكبر
المرمى بقوة واحدة ليس الا لكون
للقام الذى هو الميل الطبيعى في الكبر
كثا مبداه

٤ وان حالاً وضوءاً وقد يصير
بنو سطحي غيرهما بل غير الكيفيات
من الاضواء والالوان وما يتصل بها
وههنا مباحث

٢ لون طرفان هما البياض والسواد
المتضادان بينهما وسائط وهي
انواع ثمانية بل متضادة انما تسترط
غاية الخلاف من

٨ ان النوع ايس هو البياض مثلما
البياضات التي تحتها مثل بياض الثلج
وبياض العاج ونحو ذلك وكذا
سائر الالوان بل جميع المقولات بالشك
حتى ان النوع من الماهيات هي
الحرارة المنصوصة ومن الكيفيات
الضوء والمخصوص لا يطلق الحرارة
والضوء فمما قد يكون لجملة صفة
الافعال عارض خاص له اسم خاص
كما في الالوان ان في قد لا يكون كما
في الاضواء ومنه ذلك على امتناع
التفاوت في الماهيات ذاتياتها
لان ما به التفاوت ان لم يدخل
فيها ذلك والافعال اشتراك
لوقوع العارض واجب بان يكون
المعرض للافتقار فيه اظهر بالجملة
فعدم دخول ما به التفاوت في ذات
التفاوت اما ان يمتنع التفاوت في
النقص او لا فلا يتم الدليل ومن هنا
ذهب بعضهم الى اني التمس
والاشتداد وبعضهم الى اثباته في
الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية
الخطية في الخط الطويل لكل وفي
الاقصر اخص من

ما ذكره الاطباء فخص بالمرکبات (قال النوع الثاني المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان
المبصر اولاً وبالذات هو الضوء والالوان وان كان الثاني مشروطاً بالاول وقد يصير بتوسطهما
ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاقسام
وعير ذلك كالاستقامة والانعناء والتعذب والتعروسا الاشكال وكالطول والقصر والصفرة والقرب
والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك
واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يصير ملزوماتها
كالسبلان والتعاسك الراجعين الى الحركة والسكون وكما ستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة عن عينه عن البيان ولاخفاء
في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما يتوهم
من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بانوار مختلفة ولبست
بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافتقار (قال والتحقيق ٨) الظاهر من كلام
القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
المحسوسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الان التحقيق هو ان انواع اللون هي
البياضات المحصورة التي لا تفاوت افرادها كبياض الثلج مثلاً وكذا في السواد وغيره بل في كل
ما يقال بالنسبة حتى ان النوع من الماهيات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون
في افرادها على السوية كحرارة لسار الصرفة مثلاً والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراد كضوء الشمس مثلاً وانما يقع الاستنباه من جهة ان
الانواع قد يكون لجملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياض المشتركة في تعريف
لصبر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض الصبر وفي اسم السواد والحرارات
والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا يفرد جملة جملة
مهما بعارض واسم ولا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً فاللون والضوء
قد وقع في مرتبة واحدة من المبصرات الان الالوان جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من
التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وامتثالهم ذلك في جملة جملة من
انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا اقياس
فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في انه ليس نوعاً واحداً تحت ولا جنساً بل عارضاً ومنه ذلك على ما قرر
عندهم من ان المقول بالنسبة لا يكون الاعراض الامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان
الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخل في الماهية
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخل فيها لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءاً والا لم يكن تفاوت السورين في نفس الماهية
فان قيل لوصح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضاً مقولاً بالنسبة قابلاً للاسدة والضعف
لان القدر اراء اما داخل في مفهوم العارض وما هيته فلا استرک للاضعف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على سواء مثلاً الخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والالوان
مفهوم البياض فيهما على سواء 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 وقائل ان يقول فيترجعه مثله على الدليل المذكور على امتناع

لك انه لما جار التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية
 من الماهية فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هويته ببعض الافراد
 فلا يكون في تمام ماهية الانوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امر خارجا
 عن هويته داخل في هويته في الشمس على هذا القياس . توجيها النوع الثاني ان القدر
 الذي في الخارج كان جارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك
 زيادة في الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخل في ماهية المعروض حتى لو فرضنا
 الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان اتفاوت بحولها وانما العبرة بكونه من جنس العارض
 وزيادة فيه بل الخصوصية التي في نور الشمس هي ايضا النسخ . حرارة النار ليست الا زيادة في نور وياض
 وحرارة ولا يمتنع . بل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الذي
 الذي به اتفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من اتفاوت لم يمتنع
 شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لهما وذاتيا وهو معنى البعض وان لم يكن مانعا
 لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها من ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
 مطلقا عما بالدليل المذكور وجزء منهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى
 عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط لاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وابها
 في الاطول اكل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخل
 في ماهيته وان ادعى لتمييزه بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المستتر داخل
 في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخل في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور
 لا يتم حينئذ في اجزاء الماهية لجزاها ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخل في ماهية
 بعض انواعه (قال المبحث الثاني ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة للون اصلا والبياض انه يتخيل
 من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فله لاسبب هناك سوى مخالطة
 الهواء وبغرض الضرر في اجزاء صغار جدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسخوف من اللور
 والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم الكائناته وانما ح اجزائه وباقي
 الانوار يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا
 الى انه يحرق الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح . ولهذا يميل الثوب المبلول الى لسواد
 والمحققون على انها كيفية متحققة ومخيلة وظهورها في اوصاف المذكورة بالاسباب المذكورة
 او بغيرها في حقيقة ما ولا حد لها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لاشك في ان اختلاط الهواء
 بالشف سبب لظهور اللون الابيض ولكن كما ندعى ان لياض قد يحدث من غير هذا الوجه
 كما في لياض المساق فانه يصير اشد بياضا مع ان السار لم يحدث فيه تخلط لاهو او ثوب بل اخرجت
 الهوائية منه واهدا صار ثقل وكان الهواء المسمى بلبن اذراء فانه يكون من خلط طبع فيه
 المرداسنج حتى انخل فيه ثوب حتى يمتلئ في غاية الاسفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبع
 فيه اقلي وبالع في تصبئة ثم يخلط الماء فيه وقد فيه الفحل الشفاف من المرداسنج ويصير
 في غاية البياض ثم يحرق وماد الكبد وتفرق في شدة ونفوذ هراء فيه فانه كان متفرقا متخلا
 في الخل وللتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلي بالفرق
 ادلى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ ما رولا يبيض بالسحق والتوصل
 مع ان تفرق الاجزاء وما داخل الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج
 وزد الماء ومسحوق اللور والزجاج ونحو ذلك مما لاسبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمسك بل ادعى
 حصوله باسباب اخر ما كان لا بد لم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم

٤ من الناس من زعم انه لاحقيقة للون
 ولقد قيل لياض من مخالطة الضوء
 للاجسام الشفافة كما في الثلج والزيد
 وسحق البلور والبراج والسود
 من عدم غور الضوء في الجسم
 ولهذا ينسب الى الماء حيث يتخيل
 الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد
 في الثوب المبلول والوعاء من اختلاف
 الامرين والحق ان هذا البعض اسباب
 الحصول على ما قال ابن سينا في
 في حدوث البياض مما ذكره كما ذكر
 من دونه بغيره كما في البيض المسلوق
 ولبن الدرة والخبث والقشر
 على نفي البياض مما انه فيسحق ويقتل
 على الالوان بخلاف السواد وضعفه
 لاهر متن

هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سبب البياض
 عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالصبغة في
 الوجه الخصوص سبب لظهور لون ابيض ولزوجة لون هو البياض انه يتكبر وجود البياض في الوجه
 فتنسبه الى السفسطة ومما استدلل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء والبياض
 امران احدهما اختلاف ط في الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض
 الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وثارة الى الحمرة ثم القمعة ثم السواد وثارة الى الحمرة ثم القمعة
 السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنسه الاوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض لم يكن
 البياض الامتزاج الطاهر الهواء الاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض اختلاف في
 طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدق والضعف وثانها ان انعكس الحمرة والصفرة والاحمر
 ذلك من الاوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس
 من الاحمر والاخضر الى البياض لان السواد لا يعكس 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 محاطة الهواء للاجزاء الشفافة
 مع ان في الملازمين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وان يعكس
 اسود عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي
 البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ . يقل محله الالوان بخلاف السواد ورد بمند
 ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والخبلي لازما لثبوت سبب الاول ولزوم سبب
 الخبلي لا يقبل البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة انه في
 القول والفعل لا يتنجس بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
 الاعراض عنه وان اريد بالقول معنى الامكان بحيث يجمع الفعل منعنا لكبرى وهو طهر
 وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان يمنع الانصاف به وهو باطل وبسبب ان
 القضية مسروطة فلا يلزم الامتناع لانصاف رادام قابلا وهو حق (قال وقال ٢) القائلون بكون
 السواد والبياض كقيمتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان وابواق بالتركيب لما شاهد
 من ان البياض والسواد ان اختلطتا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوا كافي الغمرمة
 التي تسرق عاينها الشمس والمدخان الذي يخاطط البارقان كالواد غالبا حصلت الحمرة وان
 اشتمت الغلظة حصلت القمعة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق
 حصلت الخضر ثم ان الخضر اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض
 حصلت الزنجارية ثم ان الكراثية ان خالطها سواد وقبل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها
 حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان اصل السواد والبياض والحمرة
 والصفرة والخضر والواقي التركيب 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 اثنان الضوء ٦) غنى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعرفه بانه كيفية
 هي كالاول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف لانصار بها على ا بصار بشيء
 آخر تعرف بالاحنى وكان المراد التبيين على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل
 بان لا يكون ما نضا عليه من قلة جسم آخر مضى فذا في كمال الشمس ويسمى ضياء والافرضي
 كالعمر ويسمى نورا اخذ من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر
 نورا اي ذا نور ولمرضى ان كان حصوه له من قلة لمضى لذاته كضوء جرم اقمر وضوء وجه

٢ اصل هو البياض والسواد وقيل
 والحمرة والصفرة والخضر والافضاء
 وابواق بالتركيب مشهور على مشاهدة
 ذلك في بعض الصور ولا يخفى ان هذا
 لقيد التمام الكلي متن

٢ ان كان من ذات البياض
 وليس ضياء وان كان من ذات الضياء
 ليس سوادا وهو ان حصل من الضياء لذاته
 فادى كضياء وجه الارض قبل طلوع شمس
 داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينبت
 وهو طهرت وضوء عدم ملكة له كالكيفية
 وجوهها والى ان كان ما نضا المحل في
 الخارج من الضياء الخارج كالعكس
 للقطع لعدم الفرق في الحال بين
 ما يحيط بالرأى او المرئى وليست
 محسوسة صرفا لتناهي المحسوسات المستفا
 من قوتها تعالى ومن الظلمات والنور

متن

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف اوساط بينه وبين المضي بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجو دية على ما ذهب اليه البعض والالكان مانعا للجاس في الغار من ابصار من هو في هواء مضي خارج الغار كانه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرئ او متوسطا بينهما ور بما يمنع ذلك بانه لبس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئ شرط للروية وهو متصف في الغار لكنه لايتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك القائلون بكونها وجردية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجوول لا يكون الاموجودا واجب بالمتع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل عدم الحاصل كالعلمي فانما الماني للجوولية هو لعدم الصرف (قال ولهم تردد ٨) لاخلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخاطد من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضي في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيأ لوجب ان يرى بالههار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لامانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها مظهر لان الكلام في الهواء الصرف وانذرت ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصغر كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب لمخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزته اخذ الضوء في نقصان وحاصله انه يجوز ان يصير الافراط كما يضره النقصان كما تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية الملون ولا لون للهواء الصرف (قال واما الظل فهو ما يحصل ٦) اي الضوء الحاصل من الهواء المضي بالمضي بالذات كالشمس والنار او بالعبر كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضي بالعبر ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه لبس بظل وفاقا لما ذكر في الموافف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لانهاية له انقسام الكوة ففي على ما يراه الحكماء من عدم تساهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يذهبها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لانهاية له ولو بان فرض والوهم ومانع من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الامتناهيا فغناه بحسب الكمية الانصالية او الانعصالية لا يحسب قبول الانقسام (قال واذا كان ٤) قد يشاهد للضوء تفرق وتلاؤ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذنبا كالشمس سمي سعا وان كان عرضيا كما للمرأة سمي ريفيا (قال المبحث الرابع ٣) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تفصل من المضي وتصل بالمستضي تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبري فظاهرة واما قدينا بالذات لان الاعراض تتحرك بذجة الحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من السمس الى الارض وينبع المضي في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما ابقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المانع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم وبطل

٨ في ان المضي ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او ما يخاطد من الاجزاء

٦ من الهواء المقابل للمضي بالذات كالشمس والنار او بالعبر كالقمر وتفسره بالمستفاد من المضي بالعبر لبس بمطرود لثاوله ما هو من مقابلة القمر من

٤ لا فهو تفرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره ليس في الفراق شفا كما للشمس والعرض بريقا كالدخان من

لا كان حدوث الضوء في المستفي قد يكون

في مضا حال او متحرك او متوسط بين المضي والذات

٣ زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تفصل من المضي وتصل بالمستضي تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبري فظاهرة واما قدينا بالذات لان الاعراض تتحرك بذجة الحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من السمس الى الارض وينبع المضي في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما ابقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المانع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم وبطل

على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسمنا متحركا لا تمتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالفسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلوا والسفل الثاني انه لو كان جسمنا لا تمتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي تحتها الثالث انه لو كان جسمنا ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان سارا للجسم الذي يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوءا اشد استنارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستنار فلا خفاء في انه مرئي حائل في الجملة فليزمن ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحائل على انصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يحتاج بان ذلك انما هو شأن الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية (قال المجيب الخامس) الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتمد به فيما ادعيا كيف واه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فمذوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كافي البلور المرئي بليل (قال النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصور عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء ولقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلوم للقرع الذي هو اساس عفيف والقلع الذي هو تقريب عفيف لشرط مقاومة المقروع للقرع والمقلوع للقلع كافي قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن اعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة مشهدة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بما لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعنا لاناذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليان من جهة اليمن او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يحوي منها ويميز القريب والبعيد لاجل ان اراد القاصد القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول اوضح لاول لما دركك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويحيي الصوت من يمنة فيسمعه بانها اليسرى ويعرف انه جاء من يمنة مع القطع بان الهواء المتموج لا يبصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك واهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالسموع هو الصوت لما نأتم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وتحد من القرب والبعد فانه اول يقع الاحساس به الامن حيث انه

الضوء منذ انزل للادب
في الحقيقة مشروط له في محله اما الاول
فبستحادة الحس وتضاد الادان ان
دون الاضواء وافترقا في الوجود
كافي الاسود اللامضي والبلور المرئي
في الليل ضوءه دون غيره اما الثاني
فلانه لا يرى في الظلمة بعد تحققت
الشرائط من القبح بوجوده وذهب
بعضهم الى ان الضوء مشروط بالرؤية
فالظهور المطلق هو الضوء الخالص
المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل
ويختلف مراتبه باختلاف مراتب
القرب من الطرف ولا تمسك لهم
يعتد به وهذا ان سبنا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته
في الظلمة انما هو لعدمه لالكون الهواء
المظلم عائقا عن الابصار بدليل
ان الجالس في العار يصح ان يطلع
حول النار ورؤيته لا يشقاه شرط الرؤية
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام
الرازي قبول الضوء مشروط بوجود
اللون لشرطه في وجوده
وهو ضعيف لانه قد يرمى

٩ للمريما وفيه جتان الالح الاول
الصوت عنه ما يحض خلق الله تعالى
كسائر الحوادث وعنده الفلاسفة تلبية
تحدث في الهواء بالتموج المعلوم للقرع او
القلع لانفس التتموج او التقرع والقلع على
ما ظن لا تها لست سمعة وهذا على
وجود في الخارج والحق الاخر من به
هالك ايضا ادراك جهة والتميز
بين قريه وبعيد وليس فذلك لتمييز
الهواء الفارغ من تلك الجهة والقوة
القرع القريب وضعف البعيد والا
لما ادرك كونه من الجانب الثالث للاذن
الاذن السامعة والمميز بين القوى
البعيد والضعيف القريب من

هو الواصل الى الصمخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يثن
 عد الحس فرق بينهما و بين ما اذا لم يوجد خارج الصمخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قرب
 او بعده كما ان الحس لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث له في اول المسافة لم يميز
 بين و يورده من اليمين او اليسار ومن القرب او البعد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده
 من القرب والبعد دلالة على مطلو بين من جهة انها تدل على ان القاسم بالهواء انخارج
 من الصمخ ايضا سموع وذلك يدل على انه هناك وجود هذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات
 والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علما ان يدرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكن ان
 تدركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصمخ ما وورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما يكن
 الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدرك للصوت الذي في
 تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات
 فكيف يوجب ادراك الجهة ايسر شيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع
 الا بمعنى انه يعرف سمع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما يعرف بدق الخلاء او شم الرائحة من هذا
 الحس انهما من و ان لم يكن الجسم من المدوقات والمشمومات واما القسمة في ذلك فخاصة بما ذكرناه
 اننا بعد ادراك الصوت عند الصمخ تنبئه انما ينفية اذ كان الذي يصل اليه الى ما قبله
 بما قبله من جهته وورد و روده قال كان في ذلك شيء ما ديا ادركه الى حيث ينقطع وعى وح مدرك
 لورده وورده وما في منه موجود او جهته و يمد مورده و يمد ما في من قوة امواج و صفاتها
 و ادراك يدرك البعد ضمه لانه يضعف تموجه حتى لو لم ينفية في المسافة اثر ينتهي بنا الى المدد
 لم يعلم من قدر الامور ما لا يقدر ما في (قال ويدل على كون ادراك وصول الهواء (٣) رأى املا سمعة
 انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هو ذلك الموضع بذلك الصوت ثم انما ورفا لما و ر
 في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسمع التي تقع في تلك
 المسافة و يصل اليها ذلك الهواء و تمسكوا بوجوه لاول ان الصوت يعمل مع هبوب الريح ولا يسمعه
 من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماحه قلوب لم يكن الهواء حاصلا له ولم يتوقف
 السماع على وصول ذلك الهواء كما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فوهة و طرفها
 ادخر في سمخ نسا و تكلم منها اصوات عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الماضرين
 و ما ذلك الا سمع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمحتهم الثالث ان ترى سبب الصوت
 كصوت العاس على الحشمة مثلا و يخر سمع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة
 اقربا و بعدا فلو لا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك و احب عن الكل ان عابها
 الدوران وهو لا يبعد القطع بالسببية فيوزان يكون ميل الصوت الى باح واحتصاص صاحب
 الانبوبة بالسماع و انحر السماع عن ضرب العاس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع
 على وصول الهواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للما طروا لم نفهم
 حجة على المدطر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه الاول
 انه لو كان كذلك لما درك جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الوصل لا يكون الا في الصمخ
 والجواب ما سبق من ان المدرك المؤقت ادراكه على وصول الهواء اليه وهو القائل بالهواء والواصل
 فقط كما في الحس بل البعد ايضا كما في الابصار الثاني ان يدرك ان صوت المؤذن عندده بالرياح
 يعمل عن جهته الى خلافها والحواب ان ذلك انما يكون عند امكان لوصول في الجملة و ان لم يكن
 على وجهه ولذا لا يخلو عن تسوية السماع اذ لم يسمع صوت من يجرى بيننا وبينه جدار
 صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المسافة من غير ان يرول عنه ذلك الشكل الذي

حاصل له الى الصمخ انه يمكن
 مع الرياح وانما في طوفان بنوهم فها
 الاخرى الى ادراك واحد من القوم فيفقد
 هو دامة وانه يتأخر في الزمان
 من واحدة سعة كضرب الفأس من
 ليد و امتلا هذه املا لا تتبع
 افادت انبوبة الى مسمى وان لم يتم
 حجة على الغير الا ان لا يستعمل
 قياسي امثال تلك الامور جميعا
 الصمخ و اقاروها في هذا النوع
 هبوب الريح و النفوذ في المنافذ
 من صلب الاجسام في عين العبد
 وكذا هو مخرج عن مصادمة السمع الا ان لم
 على ما عمدا في الصمدى مسوا جعل
 الواصل اذ ر الهواء الخارج او آخر
 متكيفا لا ينفية على ما كسو الظاهر

تمت

تدء بالساكين الصامت ايضا اولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشتباع حركة تجانساها
لا يتصور الاحيب يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد
من نفسه امكان الابتداء بالساكين وان كان مر فوضا في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والجمع
بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني
مدعما نحو خويصة فله جائر كما اذا كان الاول مصونا نحو دانه وعدم قدرة البعض على ابتداء
بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالة والاستدلال
على الامكان بان الصوت ائنه كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض
المواضع كالابتداء لزم الدور ايس شئ لان الصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت
في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور وبكونان معا والاستعانة فيه قوله وينقسم الى الحرف
باعتبار اخر الى آني وزماني لان امكن تمديده كالهاء فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو ما يوجد
في اول زمان ارسال النفس كما في طلع اوفى آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة
مثل ينزل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرفه كالبقرة للخط ومن الآني
ما يشبه كالحاء والحاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها افرادة ثلثة
ولا يشعر الحس بامبارر مان بعضها عن بعض فينظن حرفا واحدا (قال والى عمة ثلث) يربد
ان الحروف السبعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما رواها بما يقع في بعض اللغات انواع
تختلف لامية وقد يختلف در اكل هاء عوارض مستخصة كالياء الساكنة التي ينفذها اريد الا
او في وقت آخر او تلفظ بها عمرو او غير مستخصة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الصمته
او الكسرة مع قطع النظر عن اللفظة تكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة
كاليتين الساكنتين او المتحركتين بالفتحة او الصمته او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة
او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتأثيل والاختلاف بحسب العارض ويهدى دفع ما قبل
اندا اريد بالتأثيل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للتأثيل
وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كالتأثيل الساكن ان من قبيل المجموعة ضرورة انه لا يتصور
لعدد دون اختلاف ولو به رض (قال والصامت مع المصوت ٦) قد اشبهه على بعض المتأخرين
معنى القصر مع اشتغاره فيا بين لقوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سبيل والامام
وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقصودا مثل اللفظ الخفية
واكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقصودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود
بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل ومع لم ثلثة المقطع الممدود في الورد فان قيل
تحتاج الى هذا الاتصال فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان
مصوتا أم لا - او صامت مثل هل ولهدا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك
مع ساكن بعده والاول المقصور والتماني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما
الهاء واللام في هل لهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت
ممدود ليس لهما مصوت مقصور على ما رواه اهل العربية من ان لا لام والهاء بينهما فتحة
وذلك لان المصوت الممدود ليس الاشتباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مدرجا في الممدود
جرأ منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون لا الاصاءات مع مصوت
ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) ويسمى بالتأليف من الحروف المجموعة المتغيرة وبوجه
بالسجوعة عن المكتوبة والمختلفة وباتميرة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل
والموضوع، الموضوع الى المعرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى اتسام

الساكنين الا كئين يختلف بالذات
الياء والياء او البحر كباين متحرك
وهو كئ او مقوم ومفتوح من

١ المقصور يسمى مقطعا مقصورا
ل و مع الممدود ومقطعا الممدود
مثل لا وقتا يقال لمقطع مقصور
مع فاني بعده مثل هل فهو صامتان
فيهما مصوت مقصور بخلاف لا فانه
صامت ومصوت ممدود مقطع ليس
فيهما مصوت مقصور في ما هو اعتبارا
العربية فالتأثيل المقصود الممدود
ليس الا اشتباعا للمصوت المقصور
في خبره من

المنقسم الى المفرد والمركب انما هما
يسمى اللفظان قد يسمى اللفظ
سما ليعيد ولو كان مقطعا مترا في
بقي واللفظ بما يتألف من المقاطع
لذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع
بعض اقبال اجزاء المركب الفاظ
او حروف او مقاطع من

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد ينخص الكلام
باللفظ المعبد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت اسائية مثل قم وهل زيد
قام وهل زيد قام ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قام وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل قم
او ممدودا مثل في وقوا ومركبيا من المقاطع كما ذكر وقد ينخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقال له
الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب العاط او حروف او مقاطع فزيد قام من لعطين
ويأذا من مقطعين ويزيد من مقطع واللفظ يرى في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واحسوا
من لفظ وحرف وبشكل يمثل في وقوفان كلامهما مقطع ممدود فقط الا ان يقال له من حرفين
صامت ومصوت واما مثل في من مقطع مقصور واللفظ هو الضمير المستتر اعني است وهذا بخلاف
في وقوفان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم العارفي ٣) ان القول من مقولة
الكلم وان الكلم المفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وعيقار هو القول واحتج به بوجزه يتقدر
بجزئه وكل ما هو كذلك وهو كم وما عاين الصعري ان اجزاء الاقوال مقاطع مقصورة او ممدودة
يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور بممدود مثل على او باء كس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع
مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تنشد به الالفاظ هي المقاطع المسطوية
المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه المقصور والاول ثم اردف بالامدود والقول
ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان مهابا يقدره ذراع
فستعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر وحيث مع الكبري والاعمال اذا كان التقدير له
وهما انما عرض للقول خاصة الكلم من جهة الكثرة التي فيها كان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لانه
من الكلم المتصل (قال النوع الرابع المدوق ٢) المسهور ان اصول الطعوم اي بسائطها
تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بهما
في احوال ثلثة للفاعل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبين انية ما ذكر من التأثيرات
ولمنها مذكور في المطولات ثم تركب من التسعة طعوم لا تخصي بمختلفة باختلاف التركيبات
واختلاف مراتب السائط قوة وصفها ومراح شئ من الكيفيات المناسبة بها بحيث لا يتغير في
الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالساعة للمركب من الحرارة والقصر كما في الحصص
بضم الصاد الاول نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلرهدح وكار عوفة للمركب من
الحرارة والملوحة كما في الشيخة وقد لا يكون كالخلاوة والحرارة في العسل المضغوط والمرارة والتفاهة
في الهندي والمرارة والحرارة والقصر في الدنجان والفرق بين القصر والعموصة ان القاصر
يقبض طاهر اللسان والمفص طاهر وباطنه والتفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم
والخبز وقد يقال التفه للملاطيم له اصلا كالسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شئ
يخلط بالطرية اللعابية البالية كالحديد وما قبل ان هذا هو الذي مد في الطعوم سطله ما قالوا
ان طعم الهند بامركب من الحرارة والتفاهة لا حرارة محضة (قال النوع الخامس المسمومات ٧)
وبس فيها محل ينجح واعلم انهم وان احرأوا هذه الاوصاف اعني المصبرات والمسمومات
والموسات والمذوقات والمسمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء
لها فهي بحسب اللفظ متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليها جميعا وفي كون
مصادرها موضوعا لذلك النوع من الادراك كالانصار والسماع او لما يصح اليه كما في ومن ههنا
يقال انصرت الورد وجرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحرير لانيه ودفقت الطعوم
وحلاوته وسمعت لسيرور ايجته (قال القسم لثاني ٤) اي من الاقسام الاربعة لا كيف الكيفيات
المخصة بدوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام الحيوان دون السات

٣ ان اللفظ
ان يقدر
مقصور
ومما تركب
كالمسم

٢ وهي الطعوم
لان الحار
وفي الكشف
ملوحة والباردة
وفي الكشف
قبضا والمعتدل
وفي الارض
بها ما تم
متن

وهي الروايات
الامن جهة
طبية ومنه
او الاضافة
متن

٤ الكيفيات
بدوات الانفس
الرسوخ
متن

دفع لا يمنع ثبوت بعضها ببعض المجرى من لواجب تعالى وغيره على ان القائلين بثبوت صفة
الحياة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية
الانسانية ان كانت راضية سميت ملكة والاخلاقا لتساير يدعيها قد لا يكون الاعراض بان تكون
الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانساق يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل
ذلك وان كان سقى الى الرحم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس
كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتساير احوال الشخص المخصصة (قال فيها الحياة ٦) سيجي معنى
الحياة في حق الله تعالى واما حجة الحجة من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لامن
جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الابا عن احوال الازمان
والاثر قليل هي صفة تسمى الحس والحركة مسروطة باعتدال المزاج والتقدير الاحير للتحقيق
على ما هو رأي البعض لا الاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو
المبدأ الاول ليزن عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تنبع اعتدال النوع وبعض عنها سائر
القوى الحيوانية اي المدركة والحركة على ما سيجي تعصيلها ومعنى اعتدال احوال هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مراحا حاصها هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك اراح لم يكن ذلك النوع ثم اكل صنف من ذلك النوع اكل شخص من ذلك الصنف
مراح يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صفيا والثالث
شخصيا وازداد زيادة تعصيل وتحقيق يذكر في بحث المراح فاذا حصل في المركب اعتدال
يبقى من احوال الحيوان فاض عليه قوة الحياة فابعثت عنها ذن الله تعالى الحواس
اغذية واطعمة وقوى الحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة
باعتدال المراح ومبدأ القوة الحس والحركة معايرهما للصورة وكذا تعبر القوة اعاذة
لوجودها في اسباب بخلاف الحياة لكن هذا انما ينبغي ان الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة
لا نفسها وان اذنية في النبات والحرارة حقيقة واحدة بل لم من معايرة ~~ل~~ الحياة معايرة
هذه اها ما استدلووا على معايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التعذية الحيوانية
ان الحياة موحدة في العضو المعلول الحيوان من غير حس وحركة وفي العضو لذائل من غير اعضاء
واعراض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتدال لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعام التعذية لوزان توحد القوة ولا يصدر عنها اثر للمانع من جهة اقبال واجب
ان القوة ما يصدر عنه اثر بالفعل بمعنى انما يريد ان القوة التي تصدر عنها بالاعمال آثار الحياة كحط
نحو عن التعفن مثلا فاقول والقوة التي تصدر عنها بالفعل الحس والحركة واتعذبه غير باقية
تذكر هي هي اهدا يشعر كلام تلخص المحصل واسباب من ان القوة اسم لما يصدر عنه
اثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في احوال الفاعل قوة الحس والحركة
باقية اكدتها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم به حده ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع تلك
اذا قوة واحدة هي الحياة وقد يجرى عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق
ان معايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة انما هي السامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والاطمية
عما لا يحتاج الى اسرار (قال وعدة بنا لا يستقر ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحياة ليس مشروطا باعتدال المزاج والذنية والروح الحيواني للقطع بامكان خلقها
الله تعالى في البسائط بل في الخرز الذي لا يجرأ والمراد بالذنية لبدن المؤلف من العناصر الاربعية
وبالروح الحيواني حسم الخفيف بخاري يتكون من اطافاة الاحلاط تدب من التجويف الايسر
من اغلب ويسرى الى احد في عروق بابه من العلق تسمى بالسرايين وذهب الفلاسفة

هي في التاخر قوة تقتضي الحس
والجبر له ان يكون مسببا
القوة الحس والحركة هذا المعنى
قوله قوة متبرجة اعتدال النوع وتفيض
عنها سائر القوى اي القوى الحيوانية
فتكون غير قوة الحس والحركة
لتساير المبدأ وذلك المبدأ غير قوة
التعذية لوجودها في السامع عدم
الحياة ولهذا لان في العضو المعلول
لذائل الحياة باقوه من غير حس
وحركة اذ هو لا يتحرك

اعتدال المزاج ووجود النبات
الروح الحيواني للقطع بان
ان خلقهما الله تعالى في الجبر
ومما تقتضي الاملا صفة المعنوية
تدعى على ما يشاهد من ردها
اذا كان النبات فقد لا يتوالى
والروح ما يستدل على عدم
الاستقرار باعماله المستمرة فاما
ان اقوم بالحيوية احوال
فيلزم لنا لزوم التفرغ على

واما ان اقول بكل حيوية وح
فلا استقرار لحيوية دون جانب
وامد تدبرهم من رحم ورد فانه قائم
بالجمع على ما سبق ولو سلم فدون
معدية ولو سلم فيه الرجوع ثم غاية
عدم الاطمان عليها من

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانقراض البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في امضولسدة او شدة
ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته ا و ان وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمنع بدون تلك الامور
واستدل بعض المتكلمين على اشناع كون الحياة مشروطة بالبنية بانها واشترطت فاما ان تقوم
بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قياس المرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما
ان يقوم بكل جزء حيوة واحدة اما ان يكون القياس بكل جزء مسروطا بالقياس بالآخر فيلزم
الدور اولا فيلزم ان يرجح ان لا مرجح لتمثيل الاجزاء واتحاد حقيقة الحياة لا يقال لم لا يجوز ان
يقوم بالعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لا ما نقول فيكون الحى هو ذلك العض لا لنبية
المؤلفة واجب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قياس العرض
بما ين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية
التقدم ولا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقياس حية بالحيوة
من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان لم يطاع عليه لا يقال فيئذ تكون الحية غير مشروطة
بالبنية حية تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانه نقول عدم اشتراط قيام الحياة به بقياس حية
بالجزء الا لا يلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي يتحقق البنية (قال واما الموت؟)
فروا له و معنى زوال الصفة عدمها عما تصصف بها بالفعل وهذا معنى ما قبل انه عدم الحياة
عما من شأنه اى عما يكون من امره وصفه الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة الحياة كما في العمى
الطارى بعد البصر لا كطلوع العمى ولا يلزم كون عدم الحياة من الجبين عند استعداده للحياة
موتاً فعلى هذا يكون الموت عدمياً وقيل هو كيفية تضاد الحياة فيكون وجودها 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 واحترز بالقيد الا حيز عن القتل وحل الفعل على الكيفية المضادة معنى على ان
الاراد به الاثر في محذور الصاعل اذا اراد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيراً
للإماتة للموت وقد يستدل على كون الموت وجودياً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان عدم
لا يوصف بكونه مخلوقاً ويجب ان المراد بالخلق في الآية الله وهو يتعلق بالوجودى والعدمى
حكما واوسلم فالمراد بخلق الموت احدث اسماءه على حذف المضاف وهو كثر في الكلام ومنه
هذا وان كان خلاف الفظاهر كاف في دفع الاحجاج (قال ومهمل) اى من الكيفيات المفسانية
الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه رأى المتحققين من الملاسقة ان حقيقة
ادراك لشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المتزعة او الحاصلة ببدء المرسمة
في العقل الذي هو ادراك او آتية التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهد ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثلها سواء كان المثل منتزعا من امر خارج او متحصلا ببدء وسواء كان منتظما
في ذات المدرك او في آتية والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك نفيه
على تقسيم الادراك الى ما يكون بغير آتية ويكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بالآتية
فيكون في محل الحس كما في لا بصار بمحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك
الحس المشترك بمحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما
هو معناها اللغوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارج على ما هو المتعارف يلزم فساد التفسير
نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكراراً بحسب اللفظ كله قبل هو حضور عند المدرك
حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسى تكراراً

فروا ان الموت
انصف وكيفية تضادها
وكان هذا كقولنا ان
الله تعالى الملك يقتضى زوال
حيوة الجسم غير مرجح احترازاً
عن القول ان فعل معنى الاثر
اذ لا اثر لانه فاعلى الاصل معنى خلقه
تقدير ما خلق اسباب من

الادراك بما به في مباحث المبحث
ولكن لا خفاء اننا اذا ادركنا شيئاً كان
له تميز فهو عند العقل وليس ذلك
لوجود الشيء اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود
لوجوده لا ادراكاً
بوجود العقل وهو المعنى بالصورة
ادراك الشيء حضوره عند

ع صفات النفس ومن حيث أنها زائدة
عليها من غير أن تتحقق له إلا الانفعال والاعمال في الصورة
نفسها إلا أن لها في العقل
والتفكير الحكم هي المحقولات
باعتبار العقل
الكلية من عوارض المعلوم حقيقة
من

آخر وهو ان حصول الشيء الشيء يقال لعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد
للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الانصاف انما هو في حصول
العرض محله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان وتحقق
كونه حصولا لنا وان لم تقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا وعلميا وشعورا او احاطة بكنهه
الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات وبهذا اعني لكون الحصول الادراكي مغايرا للحصول
العرضي للمحل المستلزم للانصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي يكون من صفات النفس كالإيمان
والكفر والجود والبخل ونحو ذلك انصاف النفس بها لانفاء الحصول الانصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الانصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الانصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس اصفاتها على
ما زعموا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الانصافي كاف في الادراك النفسي
صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متماثل هو الصورة
وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمييز بين الصورة ونزى الصورة
ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من المغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فطريق الحصول الانصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الانصافي ولم يتحقق كون الحصول الانصافي لما من شأنه الادراك
مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للبحر اولى فلا يرد
ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كالمدر كالهذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انما يعلم قطعا ان المدرك بالحس والعقل هو الموجود العيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشيخ من ذلك الموحود لانفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا راع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال هذا المدرك بحصولها فيه اوفى اليه ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات
هو النفس والحس المشترك مع حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال او غيره من الآلات
كالطوبى الحليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول اكان المدرك ما فيه الحصول والجواب
انما يجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكرنا وهذا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراه
بالمشاهدة كافي في الادراك اكان الحاضر الذي لا تتلف اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجودات العينية الذي بما يكون
جوهرها بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
يجعلون العلم نارة حصول الصورة ونارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان المجتمع
هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرها وعرضا او كليها وجزئيا واما عند اختلاف الاعبار
فلا فان تكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي
هو النفس لا ياتي كونها جوهرها من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وانما المستحيل كون الشيء جوهر او عرضا 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
كليةها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة معني ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرى بد
من عوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

ية في الخارج فكما له ليس للماهية تحقق في الخارج ولما راضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولما راضها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان مفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فبهذا الاعتبار
يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ريب في ان العلم عرض موجود
في الخارج لمعنى 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
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 حاصلاتها حصولا متصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا
كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للوجود العيني الذي
ربما يكون من الجواهر 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 لانفس الصورة نعم قد يستألفها تعقل وتحتها احكام وعوارض لا يخاض بها امر
في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم
كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني ولا يتصف
بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن
هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كذا 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 الامور المتصورة ارتساما في غير العقل والاشكال للمعلوم حصول
في الخارج فيكون جريسا لا كليات خبير بانه اذا اراد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا نقوله بها معنى (قال والمذكومون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول
الصورة جعل العلم اما مجردا ضافا وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة
العلم والاضافة للمالية واثبات القاضى وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هـ - ك
ثلاثة امور واكمل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم السني
نفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شئين اجيب بان التعارض لا يعبأ به كافي على ما مر في حصول
الشئ للشئ نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والامتناعات
كالمفروضات التي يبينها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تحقق في الذهن ايضا
لم صور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأى
اطلاطون او غيرها من الاجرام العائبة عما فضره رى البطالون في الامتناعات لا يقل غاية ما في الباب
اثبات لصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فان علمه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لار الصورة اتم تكون لذي الصورة لا لعدم المحض
فاما ان تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر
هو الصورة وامر آخره الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في لذهن الامر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لا يمكن في الخارج تحققها وتحقيق ذلك
المعدوم كانت اياه ثم انهما من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث
انها علمية بالذات حتى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلومه وجود غير متصل وهذا

٩ لما انفردوا الوجود الذهني جعلوا
الادراك اضافة بين المدرك والمدرك
ادبعة لها اضافة اليه فوسر عليهم
العلم بالمعدومات المتعقبات اذ لا تعقل
الاضافة الى ما لا تحقق له سلا ولم
ولزم القول بالصورة لان الادراك
معنى واحد فان قيل كذا اضافة
الى عدم المحض فكذلك الصورة له
وان اخذت صورة كذا في الذهن كان
في الذهن من المعدوم امر ان الصورة
ذو الصورة وهو من البطالون قلنا
ليس من المعدوم الا الصورة -
معناها ان له وجودا غير متناه على
ذهني حيث يتأخر بالذهن العلم
وذن حيث دأبوا بالمعلوم
بجوانب الموجودات في الذهن
والمعلوم ما في الخارج وفي الامور
مستأنده ليس في العقل من المتعقبات
وقد ردها على ما في التشبيه
بان يعقل من السداد والخلوة
امورها المتعقبات
بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض
ادعى بسبب التعلق بان يمكن ان ليس
سواء من غير الاجتماع كانه مراد
التي هاضم حيث كلفه لا معلومه

بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال اخر وهو
 انهم سرحوا بان الصورة ان تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور
 لا بيان الخارجية واما العدومات من الاعتبارات وغيرها فهي مطابقة ما ذكرنا هذا
 وفي بعض المواضع من كلام ابن هبنا اعتراف بان العلم بالمتغيرات ليس حصول الصورة لانه ذكر
 في النفاذ ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع التقيضين
 بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل المنسب به بان العقل بين اسود والحلاوة امر هو الاجتماع
 ثم يقل مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل الذي بان يحكم العقل بانه لا يمكن
 ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابن هاشم
 حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوما لانه على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحينئذ
 لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره
 الآدمي من ارله ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق به العلم بالاشياء (قال المبحث الثاني ٣) الاحساس
 ادراك للشيء لموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة بمجموعة من الابر
 والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة واكن في حالي - حضوره
 وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاصافات مخصوصة بالشيء الجزئي
 الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو وفقط لا من حيث شيء اخر سواء احدث
 وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالا احساس مشروط بثلاثة اشياء
 حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون لمرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول واتوهم
 مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجمع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية
 الخارجية وادراكها يد من الاكتشاف بالعوارض الذهنية من تشخصها من حيث حلولها
 في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومعارضة الصفات تلك النفس وفي كون
 هذه من العوارض الذهنية كلام عرفت في بحث الماهية (قال وعبد الشيخ الى الحس الاسعري
 الاحساس بالشيء علم به ٢) فلا يصح ان العلم بالصورات والسماع علم بالسموعات وهكذا الواقع
 ورده 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 لا سلم ان ما يتعلق به
 الاحساس يمكن تعلقه بالعلم بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين فخلعين بالذهنية والهوية
 وفيه ضعف اما اولاهما فلا نكان تماق عم آخر به ضروري كيف وانما تحكم عليه عددهم ل احساس
 ايضا واما ثانيا فلا مقصود الجمل ورنى ان تكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه
 المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال والالهام
 والحدس واما بعد تلبيح كونها من نوعين مختلفين من الادراك - فبصير البحث اعطيا مائتا على ان العلم
 اسم لمطابق الادراك اولوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف لا عرف والاعنة فانه اسم
 لغيره من الادراكات وقد يخص بادر لكل اكل او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط
 معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة
 والثبات فيسمى عبر الجاهل ظنا وغر المطابق جهلا مركبا غير ثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر
 في الاعتقاد لمطابقة فيقسم الى الصحيح والفاقد وقد يطلق على طلق التصديق فيعلم العلم
 وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعلم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم طهر
 عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بالمتناع التقيض والظن الصرف يقارن الحكم بما كان
 التقيض وان كان مرجوحا لكن التحقق هو ان المعترف اليقين ان يكون بحيث لو اخطر التقيض

٣ نواع الاحساس
 ١ ادراكية احساس
 ٢ تخيل وتوهم
 ٣ مشروط بالاشياء
 الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل
 مجرد عن الاولين والتوهم من الاولين
 ولتعقل عن

٤ قال اراد به لا يتألف من العلم
 الا باعتبار يتعلق بالطريق فهو
 من الذوق من حالي العلم التام
 بالشيء والاحساس به وان اراد بها
 اربع من العلم فاعطى شيئا على اطلاق
 العلم على مطابق الادراك العلم
 هو العقل للمعاد الاحساس وان يخص بالا
 او هو العلم المركب فيسمى ادراك الجزئي
 او البسيط معرفة او العلم
 بالعلم المطابق الثابت فيسمى
 حالي من الجزم لما ومن المطابقة
 جهلا مركبا ومن الثبات اعتقادا
 وقد لا يعتبر فيه المطابقة العيا
 ولكون الشيء قد راد في الحق والوهم
 ملاحظة لغيره في البروج فان
 عددهما من العلم في خطه وان اراد
 بالعلم الحكم بحدسي الطريق
 فهو احد الاقسام السابقة

الحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامتناعه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب
عن حكمين واعتراض على اعتبار الثبات في البقين بانه ان اريد به صسر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قديدها الذهن عن بعض مبادئه
فبسك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل
فامكان طريان السك حينئذ ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في البقين مادام بقينا فالتصديق على ما ذكرنا
ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحا
لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذا عابها لوقوع النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام
وجمع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فطرسا واما مساويا فسك او مرجوحا فوهم
محتمل نظرا لان السك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما
تصور لاحكم معهما اصلا فان قيل المراد بالسك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل فلماذا تصديق
بكون احد الاقسام الاربع بمنزلة قولك اننا شك في كذا (قال والدهول ٣) يسير الى الفرق بين
السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ويستتبعهما الى العلم بسبب الموت الى الحياة بمعنى انها عدم
ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والسك 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 عما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فضا للعلم لصدق حد الضد
عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل
احدهما بالقباس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالعارض اما اولاد لانها لا يختلفان لامتطابقة الواقع ولا مطابقة وذلك خارج لان النسبة
لا تدخل في حقيقة المنسبين والاختلاف باخارج لا يوجب الاختلاف بالذات وامانايبا فلان
من اعتقد اريدا في امدار طول النهار وقد كلف فيها الى الصهر ثم خرج كأنه اعتقاد واحد مستمر
لاختلاف في ذاته مع انه كان علما غاصرا - ههلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات
النفس للعلم والجهل فلا اختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وطاهاه معارضة ويمكن تبريله
على المعنى اي نسلم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك اوليا يكن
ربما ولا نسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فادام زيد في الدار فالتجدد علم وحين
خرج فجهل (قال الشيخ اذ لم يعلم ٧) اما قديم لا يستغنى العدم وهو علم الله تعالى واما حادث
سقطه العدم فهو علم المخارق ومراتب الحوادث ثلث الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس اظاهرة وباطنة كما يستغنى من حس المس ان هذه
الدار حارة فنستعد للنفس للعلم بار كل نار حارة وعلى هذا القياس والاندريات يكون بالضروريات
بان يرتب فيكئنس النظري والثابتة العلم الاجمالي كمن علم مسئلة ففعل عنها ثم سئل فانه يحصر
الجواب في ذهنه دونه من غير تفصيل وحقيقة حارة بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه فمتمم بعضها عن بعض
ملاحظة كل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الحديقة دفعة فلاحظنا اجالية
من الابصار ثم اذا قدما النظر وانصربا كل حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل في الحالين فانزلى بمنزلة لعلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتم معنى كلامهم ان العلم بالمساهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجالا لا تفصيلا واعتراض الامام
بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة بلزم ان يكون للحقايق المختلفة صورة

٣- عن الصورة الادراكية ان
انتهى الى زوالها بحيث يفترق
الى الكتاب فنيان والافس هو
والجهل البسيط عدم ملكة للعلم
المركب مفاد له لصدق الحد
وقالت المعتزلة 'الاختلاف
انما هو بالعارض والمطابقة
ولان العلم متقابل مع العلم فاذ
كانا المتفق في شيء فكل واحد
وقد يكون في الشيء
لن انما هو كونه كذا ما تتصلب
الذات بالعلم والتميز والادراك
في الحالين نفس المتماثلين
من

٧- نفيس الى تفصيل ومادة
الذات ان كانت لانه اما بالقوة المحضة
وهو الاستعداد للضروريات
ولا يلزم الضروريات واما بالفعل
اجماليان يكون مدركا بسيط
هو مبدأ التقابل او تفصيلا بان
يلاحظ الاخر اذ متصلة وذلك
كما اذا نظرنا الى الصورة
نعم هو اخرنا ما لم يمتد الى
صورة واحدة لظن ان كل
كامل واحد في التفصيلي
صورة متحدة فستدفع ما قال
الامام ان الصورة الالفاظ
التي انما هي للتفصيل تفصيلا
العلم الا ان يواظب على حصولها
مركبة واما كمال صورة

ناتل لان الاختلاف
عنه فصوره في البصير والحواس

واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة
للكل المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلًا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
دفعه واحدة فعلم الاجالي وان كان على ترتيب زمني بان يحضره احد 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 الانفراد وفيهم بعضهم
من العلم الاجالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام
في ان العلم بالنسبة هل يستلزم العلم بالعلم به وفيه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد
علمه غير متناهية بناء على تغاير 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 كافيا في جرم الذهن بالنسبة بينهما او فقيرا الى المطر امر ذاتي له والذاتي
لا يزل وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدعي ونبيه ان
انقلاب المطري ضروري جازا تماثلا بان يخلق الله تعالى في المد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق
به علمه الغري والمعتزلة عولوا في الجواز على نجاس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالعالم بالله وصماته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدوراته فتجيب منع وقوعه من الله تعالى
فان قيل فاللزم في الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب
جازا وليس بواقع بل انه جاز نظرنا الى كونه علما وتامنا منع وقوعه لعارض من خارج هو كونه
مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا بوزنه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم نجاسة
اي تماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخيص الحاصل بواسطة
الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذ كانت تماثلة وحكم الاشكال واحد
جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالمطر
الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد
بالعلم ما هو احد قسم التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي
الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق اواراد ان التصورات متمثلة وكذا التصديقات فيجوز على
الضروري من كل منهما ان ينقلب الى الغري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز
عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم بغير متنازع وما ذكره
الامدعي من انه لو سلم تجانس فلاسك في الاختلاف بالوع والسخص فلعلم النوع او التشخيص يمنع
ذلك مني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا يرى كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا
والالزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع توجه الالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات
لان ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط
او استعدادا لانهم اتما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالة سلما لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري اتما
يمنع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبق هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي
القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب النظريات

٨ قيل في خلاف في جوار انقلاب
النظري ضابط بان يخلق الله تعالى
وجوز انقلاب كسبه لتجانس المد
بناء على كون العلاقات بالمتعضات
من العوارض التي ليست مقتضى
الذات فيجب على الانسان ان يخلق
الاخر فيكون على الانسانية التي
في زيد على التي في عمرو ومن قال
لو سلم تجانس فلاسك في الغلات
الاخر من سمي التجانس
في الضروري مع التوجه لبعض
فيما هو شرط للذات للذات

به أو اقلب نظري بالزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
 الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا أي في كل ضروري وفساده ظاهر اظهور استحالة النظرى
 بدون ضروري ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من
 الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا في ان العلم الضروري
 هل يستند الى النظرى ام لا تمكك المانع به او استند الى ابني وتوقف على النظرى المتوقف على
 النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظري لا ضروري ايهما وتمسك المحزون بان العلم بامتناع اجتماع
 الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع والا اجتماع فرع الوجود والجواب
 يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد ان لا تتصور اجتماعهما ولا يجوز
 بامتناعه فكأنه بل ما عساه لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره
 وان اريد ان لا تتصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن
 الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكما بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن
 مثله فيما بين السواد والساخ يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
 والا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم
 بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالطريق ربما يكون التصديق
 المستعنى عن الطريقه مفتقرا الى الطريق في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مسئلا
 الى النظرى فمن ههنا قبل ان هذا نزاع لغظى يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذى
 لا يستقر الى الطريق اصلا ولا يستقر الى الطريق في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد
 المتكلمين بالعلم ماهو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
 عليه والمشارع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل بالاستدلال (قال المبحث الخامس ٦)
 اتفق الفاضل بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحاد فذهب
 الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يسمع ان يتعلق بمعاومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد
 العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف منبعا على
 خلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك اوصفة ذات اضافة
 ويجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كما لم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على
 التفصيل ومن حيث انه ككثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القليل
 ما لم يلاحظ لاجراء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند
 العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يسلزم الجواز الخارجى اعني عدم الامتناع في نفس
 الامر على ما هو المتعارف مع الجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل واركان ضعيفا انه ليس عدد
 اول من عدد دوله تعالى عما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا بهاية له وكما قال ابو الحسن الداهلي انه
 يمتنع في المعامرين الطريقين والا يلزم اجتماع لطريقين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى
 وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع الزعم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
 حاصلين بنظر واحد اذا اتسع في اري يحصل بنظر واحد اموره متعددة كانه نتيجة ونفي المعارض
 وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث
 يجوز تفكك العلم باحدهما عن العلم الاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان
 العلم بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يمكن في جواز الانفكاك كونهما
 معلومين لعلين في الجملة وهذا لا يتنافى معلوميهما بعلم واحد في بعض الايمان وحينئذ لا يكلك
 فان قبل الامكان الممكن دأثم فيجوز لا تفكك دائما فيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير

في جواز استناد الضرورى
 الى النظرى لانه ان يكون لفظيا

من

هل يتعدد العلم بالحادث وتعدد
 بالمعنى قال الشيخ وكثير من المعتزلة
 لانه ان التعلق اصل فيه و
 لا دلالة خارجة لما في القديم من
 فرع الخلافة في نفسه اذ لم
 وقبل يتعدد ان كانت المعلومات
 اظهر من ذلك لا يلزم اجتماع النظرى
 في متعدد جواز ان يحصل
 بنظر واحد علمنا بعلم وهو
 شريف وقد القى في
 للواقع يتعدد ان كان للمعلومات
 يجوز انفكاك العلم بهما والا
 لزعم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
 ورد بان قد علمنا انه بعلم واحد
 بعلمين من

وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا قلنا امكن
معلومين بهذه الحثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لوجاز كون الصفة الواحدة مبدءاً للاحكام
المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجواز كونها مبدءاً للعالمية والقادرية ويلزم استغناء
الاشياء عن تعدد الصفات باسناد آثارها الى صفة واحدة ويجيب بأنه تمثيل بلا جامع كيف
والاحكام ههنا بخانسة 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 لا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم
ان يكون لكل من علم شيئاً ما معلوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهني الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به
الاجنبى لاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار (قال ثم عند التعدد ٢) لا خفاء في جواز تعلق العلمين
بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلاً هو العالم ومتعلقاهو
المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمر وبان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص
كل منهما بمحلله لذاته والاختلاف اذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
متماثلين كالعلم ببياضين ومختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثليين لم يحتجنا في محل فاذا
اتفق متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد
فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الآمدى بالفرق ظاهر فان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل
 باختلاف الجزء باختلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعدداً لا متحداً
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 البحث السادس ٣)
فقد اتت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين
هو ذلك عقلاً بل يجوز ان يخلق الله تعالى في اى جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو والخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذى به امتياز الانسان
وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المتاع
الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل اسكل هو النفس لانه في الكلليات يكون
بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المتاع وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس (قال البحث
السابع ٦) لا خلاف في ان مناط التكليف اشربية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجنون والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
ههنا العلم ببعض الضروريات اى الكلليات ابدية بحيث تمكن من اكتساب الطرييات اذ لو كان
غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات
وهو مشروط بالعقل لزم تأخر السمع عن نفسه ولو كان العلم مجبىع للضروريات لما صدق على
من يفقد بعضها لفق شرطها من انفسات او نجيبة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل تماماً
واعترض بجمع الملازمة فالمتغايرين فيبطلان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلوم فيجمع

٢ فالعلمان مختلفان ان معلومين مختلفان
وان تماثلت المعلومات بمعلوم واحد
متماثلان وانما ان اسمه وقته وال
اختلاف في الزمان لا يخلو باختلاف العلم
باختلاف وقت العلم

٣ محل العلم هو القلب يدل على السمع
والجواب ان قوله الله تعالى في اى
جوهر شاء الا ان الظاهر ان
ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو
بل هو النفس الناطقة المجردة
الناطقة الا ان الله في الجزئيات
بتوسط الآلات وسيجيء
بيان ذلك في بحث النفس

٦ العلم الذى هو مناط التكليف
الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
وقيل القلب الذى يحصل عنده ذلك
بحيث يتمكن من اكتساب
النظريات من معنى التعزيز الى
يتبعها العلم بالضروريات من ضرورة
الاتى بها من غير ضرورة
الحسن

اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والا قرب ان العقل قوة
مخالفة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
الامام انها غريزة يذوقها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انها نوع يضيء به طريق تبتدأ به
من حيث ينهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجريئات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اي ومن
الكيفيات الغسانية الارادة وينبئ ان يكون معها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه
توسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعريف عنها بما يفيد تصورها وهي تعبير الشهوة كان مقابلها
وهي الكراهية تعبير الغيرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهي كـ شرب دواء كربه ينفعه
وقد يشتهي ما لا يريد ككل طعام لذيقه يضره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع
اوطه فان نسبة القدرة الى طرق الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد
طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب
اعتقاد النفع اوطه لان القادر كثيرا ما يمتنع النفع او يظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل
واجب بان لا يجعله محردا لاعتقاد النفع اوطه بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول
ذلك النفع اليه اولى غيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالسوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة
فيكون الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يذمه
فلا يكون شيء منهما لازما لآخرهما فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها
المشاعر احد الامر بين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرحح
واعتماد نعم في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى
لو تساوى في نفس الامر لم يستعد منها حسيار احد الامر بين سلوك احد الطريقين وانما
يستعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح
لبس الانحياز الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها
يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والتكليف وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
با وقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينبغي وكذا لا يقتضي
كون متعلقها مقدورا لجوار ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح
تخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة
في هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيصير متعلقها بالارادة او الكراهية وبالعكس الا اذا جعلناها
من مقدورات العبد باقدار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة
قد تتعلق بالارادة والكراهية بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهية ولا يلزم
منه كون الشيء الواحد مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهية والارادة لا يوجب ارادة المكروه
وكراهية المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوة لشيء الا بمعنى الارادة
كما قيل لا يضيء اي شيء نشتهي فقال انتهى ان اشتهي وكذا الغيرة لا تتعلق بالغيرة (قال
والعلافة ٢) يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار والارادة
وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شاعة والحقا لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه
مريدا على وجه لا يفي كونه تعالى موجبا فزعوا ان الارادة صارة عن العلم بما هو عند العالم
كامل وخير من حيث هو كذلك اوعى العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا

الارادة ومجانبا ان البحث الاول
الاشبه ان منهاها واضح عند
الدق ومنا جرد للشهوة فلا يقدر
الانسان ما لا يشتهي وبالعكس
ومحذور المعتزلة على اعتقاد
النفع او ميل يتجه وعندنا ليس ذلك
ذلك شرطا لمتعلقه ان يكون
لشئ بل ان المتعلق من السمع يسلك
احد الطريقين من غير اعتقاد نفع
او وجوه ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا
من انصافه بما يرجح الاعتقاد
احد مقدوريه من الفعل والتكليف
يفيد ما يقتضي الاعتقاد والميل
واللزوم كون متعلقها مقدورا
البيطل ما قيل ان تتكلف كل من
الامادة والكراهية قد يكون
ارادة وكراهية

نقل

لما يجوز ان الواجب هو
تفطن الى انه في الارادة
نعموا انما نوع من العلم ففسدوا
بالدفع بما هو عند العالم كما هو
كذلك انما على علمه ما يفعله
ذلك العلم مسيلا لصدقه عنه غير
مغلوب ولا مكروه فزعموا انهما
اخرهم في مطالعة سبلانه توجد
الانسان بغيره

لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيسر
 يريدنا واعترض بان الارادة والكراهة 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 التترك وهي منفية عن الواجب (قال المبحث الثاني ٣)
 ذهب الشيخ الاسعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان
 اما مماثلة لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما للملازمة فلان المتعبرين ان استويا في صفات
 النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود
 والشيئية بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فذلان كالياسين والافان تنافيا بانفسهما فضدان
 كالسواد والبياض والافقحالفان 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 ضدا لآخر ومع خلافة لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة ويجتمع مع ضدها الذي
 هو المحوضة ومع خلافة الذي هو الزائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد
 كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التعارض بلزم احد الامور الثلاثة سلمه لكن
 لان جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
 المعلوم مع ضد اللازم طاهر اوضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد
 الاخر يسلم اجتماع لضعدين 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 نفسهما على تقدير اشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد
 المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واحتلف القائلون بالتعابير
 في الاستلزام فذهب القاضي والعرالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به ادلوا
 يكن مشعورا مكروها بل مراد ازم ارادة الضدين وهو محتمل لان الارادتين المتعلقتين بالضعدين
 متضادتان واجبت مع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور
 بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية او مع ترجح احدهما
 بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوضح ما ذكر اكل كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده
 المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضدا لمراد
 ومرادا لكونه ضدا لمكروه ولا يحصى الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد
 واذا جاز ذلك فتجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي
 بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب
 كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تحملون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
 كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا
 المراد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بعمل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التخي دون
 الارادة بخلاف للعلم والعرف والتحقيق (قال ومهما القدرة ٨) لفظ القوة يقال للصفة التي بها
 يتمكن الحيوان من مزاوله افعال شاقة ويقابلها لضعف وقديقال لصفة المورية فيفسر
 بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجود التعبرين
 المؤثر والمأثر وقيد الحبيبة اشعار بأنه يكفي التغير بحسب الاعتبار كالمطرب به الح نفسه ويؤثر
 من حيث انه عالم بالصناعة ويأثر من حيث انه جسم يفعل عما يلاقه من ادواء وهذا بالطري الى
 طاهر الاطلاق والاعتماد التحقيق الأثر لنفسه واثره لبدن ولو مثل بالمخالفة في تهذيب

٣ - ارادة الشيء عند الشيء نفس
 كراهة ضده والا لكان مضادا لها
 او مماثلا لها بما مع او مخالفا فيما مع
 ضده الذي هو ارادة الضد وسد
 بعد يعلم لزوم احد الامور لان
 المتضادين قد يكونان متلازمين
 او ضدتين لو اريدت لولزم جواز اجتماع
 كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع
 المتضادين وهو محتمل بان يكونا متلازمين
 ولا يشترط ضد شيء على تقدير الشعور
 لا دليل على الامتناع وان حكم به
 القاضى فلا يلزم الاتحاد
 بين

٨ - وبما في مباحث المبحث الاول
 القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير
 في آخر من حيث هو آخر اما مقارنة
 القصد او لا وكل منهما اما مختلفة
 الا انهما لهما كالا لذي القوة الحيوانية
 والنباتية فكذلك القوة النباتية
 والارادية العنصرية وليس الكلام
 في العنصرية النوعية والنفس لاها
 من قبيل الجواهر المعنوية كوني
 القوة قدرة اما مقارنة القصد
 او اختلاف الاشارة الى اقل صفة
 تخرج عن الارادة او تكون سدا
 لاجال مختلفة فالمستقلة على صفة
 قدرة النبات كالقوة الحيوانية والنباتية
 عنهما ليست القدرة لهما كالا لذي
 العنصرية المستقلة على اقل صفة
 فقط مختلف فيها كالمعنى الفلكية
 والنباتية والمرداد مستند الى الآخر
 ليشمل القدرة الخاصة على العمل
 ولهذا قيل صفة بها يتمكن من العمل
 والترك متين

الاخلاق وتبدل المدكات لكان اقرب ثم القوة اتي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد
 وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة
 مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والاشائية وهي
 القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة
 الفلكية والاشائية وهي المبدأ للآثار وافعال مختلفة لاعلى سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
 والارادة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها
 من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبسطة القريبة للافعال واما ان لكل منها
 اول بعضها مبادى من قبيل الجواهر تسمى بالصور البوعية و النفوس فذلك بحث آخر
 وقد يازع في اثبات القوى الفلكية والاشائية اذ اريد بها غير النفوس والصور اذ انقرر هذا فنقول
 اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة متعلقة بالقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر في الارادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالم و ما يؤثر لاعلى وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
 واما النفوس والصور البوعية اتي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم
 اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة التفسيرين
 لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين فخلوها
 عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر
 ومن التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء
 من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والابحار
 على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأني الابدان والاحداث بها
 على وجه يتصور من قاسته الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
 لكن لم تؤثر لو وقع تعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجي ان شاء الله تعالى وهذا يندفع ما يقال لا بد
 من القول بكون فعل العبد بقدرة على ما هو مذهب المعتزلة او بغير قدرة العبد اصلا على ما ذهب
 اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعدة والبطش وحركتي الصعود
 والنزول والحاصل اننا نقول بوجود صفة شأنها الترحيم والتخصيص والتأثير ولا امتناع
 في ان لا يؤثر بالفعل للمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم
 قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبتت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو
 رأى المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) تنبيه على ان طريق معرفة القدرة
 هو الوجدان على ما هو رأى الاشاعرة فان لما قل يجد من نفسه ان له صفة بها يمكن من حركة
 البطش وتركها دون الرعدة لا العلم بتأني الفعل من بعض الموجودين وتعذره على العسير
 على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأني منه
 على تقدير ارتضاع المنع لا يقال ويتأني من العاجز على تقدير ارتضاع العجز لاننا نقول الفعل يتأني
 من المموسع وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعبير في امر من خارج بخلاف العاجز فله بتعسير
 من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان الباء
 كذلك وليس بقادر الا ان يقل اليوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها بدل على انها صفة زائدة
 على المراح اذى هو وثارها من الكيفيات المحسوسة وابست بطريق القصد والاحتيار
 وعلى سلامة النبوة وابست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة
 على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قاء القدرة بعض العاقد
 وان فسر بانها صفة في القادر فهو ومذهب الجمهور وما قبل انها بعض المقدور فانما يصح في القدرة

٢ - عما دلت به من غير المراح
 البنية تدعى في بعض المراح
 البنية تدعى في بعض المراح

بمعنى المقدورية أي كون الفعل بحيث يمكن القائل منه ومن تركه وذهب بشر بن العتري أنها عبارة
عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من اننا نميز
بالضرورة بين حركتي البطش والرحمة وما ذاك الوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد 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 خلفها الله تعالى ضروري قبله محال
فان الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب
الراحح ويمتنع المرجوح فلان ثبت المكس والجواب ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل
والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرءش
وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب
ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه او بحسب دواعي الفعل او الترك لانه في تساوي الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة (قال المبحث الثاني ٣) اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاساعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع لفعل
لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤه الى حان وجوده انقروا
وجوه لاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل لفعل لاعدت حال الفعل
فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون الالة وهو محال ولا يرد المقتضى بالقدرة القديمة
لانها ابست من قيل الاعراض واحب بعد تسليم امتناع بقاء العرض ان المحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والارم هو وجوده بدون علة بال مع سببها واستحالة
ذلك نفس المتنازع واوسلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء نتيجة لانه محال
على الاستمرار في حال لفعل كما هو شأن العلم والميل والتي ونحو ذلك مما لا نزاع في جواربها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او بالصفة
وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة التي ان الفعل
حال عدمه ممنوع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من المنع بعدم رفاة العقل او كانت
القدرة قبل الفعل لكل الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون
القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وحوالهما بعد القصد بالقدرة القديمة انه ان اراد
بامتناع الفعل حال اعدام وقيل الحدود امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فيشنع
لكنه لا ينافي المقدورية فاما كمال الحصول من القادر وان اراد امتناعه في زمان عدمه وكونه
غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا
قيام زيد فانه ممنوع مع القعود بشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بازير القعود ويحصل
القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوده لزم
محالات (١) ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى يتعلق بالقدرة (٢) بطلان التكليف
لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاداك
الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع تكاليف الواقع تكليف مالا يطابق وهو باطل بالاتفاق
لان القائل بجوازهم قبل وقوعه فضلا عن عموم (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى
قديمة لان انقصار للازل ازيل بالضرورة فان قبل المعترضة لاية لوان بالقدرة القديمة قلنا
لا بل انما ينافون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزايا والجواب عن الاول بعد
تسليم ان معنى يتعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاد هو ان المستحيل لا ييجاد الموجود بوجوده

٣ القدرة الحادثة على الفعل لا توجد
قبله خلافا للمعتزلة انما هي عرض -
فلا يبقى الى زمان من الفعل بخلاف
القدرة ولان العقل قبل الوجود
ليس ممكن لا مع الوجود ولا العدم
واستلزم في وجوده التعلق به
الاول بعد تسليم امتناع لبقاء العرض
بان المراد القدرة المسابقة المستمرة
بجهد الاموال كالعلم والميل والعقنى
ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاتنا
والثاني بالمقتضى بالقدرة القديمة
والجواب بان المجتمع المستلزم للتلف
هو وجود الفعل بشرط عدمه كمال
بعدمه بان لفرض بدل العقل الوجود
واحتجت المعتزلة بانها لو لم
تتعلق الاحال بالفعل لزم ايجاد الموجود
وامتناع التكليف وقدم آقا القدرة
القديمة واجيب عن الاول بما سبق
وعن الثاني باننا لا نشترط في التكليف
ان يكون متعلق بالقدرة بالفعل بل
بالامكان كما كان الكافور من خلق
الاجسام ومن الثالث يمنع تناقض
القدرة بغير مرتبة

سئل بغير هذا اليجاد وامام هذا اليجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز لصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايان الكائن بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف مسروطا بالقدرة ان يكون هو واضده متعلق القدرة وهما قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متمثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازل انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقاربا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قد م الحادث او حدوث القديم ولو حل ما قال الامدى ان القدرة قديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه المعال مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجز في الحادثة ايضا سبب اخر وبان الفعل في الازل وارامنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلولم تعلق المقارنة لم كون الفعل في زمان السابق دوا للاحق نعم بدران الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا لان قادرا على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي انسب الى المقدور كان صدور عن الله وادانست الى القدرة كالاجزاء للمقدور وادانست الى القادر كالخلق واليجاد له فاه هذا مقارن لاراع حادث في حق القديم ايضا (قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الموع ٦) اي الذي مع من فعل يصح صدوره عند في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المع كازمن الذي هو عاجز عن الفعل وادانسته الواحدة لا تعلق بمقدورين سواء كانا ضدتين او ثلثين او ثمة عين فاما ما تنجده في عوسا عند صدور احد المقدورين غير ما تنجده عند صدور الآخر واعتراض ما ان اريد المعاصرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادم وان اريد تعار الخاتمين بالذات والمفهوم او كون القدرة المجموع التمكن المشترك مع ما به لا خلاف كان لفظة القدرة مقولا بلاشتراك ولم يقل به عند ذهبت المعترضة الى ان الموع قادر والمع لا ينافي القدرة وانما ينافي في المقدور سواء كان المع ما به المع عدا كاتفا شرطا وقوع المقدور او وجودا صده كالتسكون الحركة او مواد للشد كالقل المواد الحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانهم في الضرورة بين المقيد الموع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذلك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا على ما اشى وكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واحبب عن الاول بان الترق عدا عدا الى حرى العادة بخلاف القدرة في المقيد بارتضاع القيد بخلاف الزمن العاجز ما به وان كان ارتضاع المحر ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة وانفقت المعترضة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالتمثلات لكن على مرور الاوقات اذ بمنع وقوع ثلثين في محل واحد قدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضد شئرا اكثرهم تعلقها بهما على سبيل الدل اذ لو لم يكن اقدار على الشئ قادرا على ضد لكل مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه عفا وتزداد الوهاشم فرعم تارة ان كلامنا القدرة القديمة بالقلب والقدرة لشأنها بالحوارج يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى معنى ان المائنة بالقلب تتعلق بالارادات والاستعدادات مثلادون الحركات والاستعدادات والفتنة بالحوارج على انعكاس

٧ عن الفعل لا يكون قادرا عليه فكان من
حان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين وان لم يكونا ضدتين وقالت
المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن
منه وبين كيف وليس فيه تبدل ذات
او ضدته لظهورها ضد القدرة وتعلقوا
على التماسدق بالمتماثلات لكن
على تعدد الاوقات وجوز بعضهم
تعلقها بالقديم على السبيل وورد
وتردد الموع فتمت فانه لا يعلق كل
من قبله والعنونه بتعلقها
بعد متعلقات الاخرى وقامرة
لمتعلقا به من غير تعلق في متعلقات
الاخرى وقامرة خصص الكمين بالقدرة
والحق انه ان اراد بالقدرة القوة
التي هي مبدأ الازوال لطريق اليجاد
ونفس القدرة الموقرة او الموقرة حوى
العادة ونفس الكاسية فهي قبل الفعل
وهما ديد وتعلق بالمقدورين
ونسبها الى القديم على السواء وان
اريد القوة المستعينة لجميع شوائب
القامرة على احد الوجهين فهي مع
الفهم ل يتحقق
بمقدورين لا اختلاف الشرائط
بالسنة الى المقدرة ممتدة

وتارة ان كلامهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن بمنع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اسار في المتن بقوله وتارة حص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين المتعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله وبحل الاحرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه لا يريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعها وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين واراد بالقوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلبا فضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الاتحاد فسرنا التأثير والمبدأية بما هم الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بمحصول جميع الشرائط التي جرت لمادة بمحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قال المحقق الثالث ٢) الجمهور على ان العجز عرض ثابت مصاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في المجموع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعدم ادبائهما هو عدم ملكه للقدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ لا شعري من انه اما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموحودة بالمعدوم خيل محض فجوز الزمن يكون عن الفعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم ~~كالمعلم والارادة~~ وهذا اطبق العقلاء على ان عجز المخددين لمعارضة انقراض انما هو عن الاتيان مثله لاعتن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدمه سائتعلق بالمعدوم ودون الموجود وبين صفة تسلبت الفعل لاعتن القدرة فيكون وجوديا متعلقا بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة واوسلم في الكلام فيما هو المتعارف السائع الاستعمال (قال وفي تضاد اليوم للقدرة تردد ٦) لا خفاء في جواز بعض الافعال عن البائم وامتناع لاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدوره وان التوهم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالمعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب والمعتزلة في القدرة تفرعات وتفصيل لان طول الكتاب بذكرها (قال ويصاها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسانية الخلق وقسم ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكل روية فغير الرابع من صفات النفس لا يكون خلقا كهضبة الخليم وكذا ازاحم الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كذكره الكتابة او يكون نسبه ان لعمل والتك على السواء ~~ك~~ القدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكل روية كالخيل اذا حاول الكرم وكما كرم اذا قصد بالعطاء السهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واسدناه عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والتك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في البحر يد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامها (قال ومنها ٩) اي من الكيفيات النفسانية اللذة والام ونصورهما بدعي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

ضد القدرة لا عدم ملكة كما
 هو أي إلى ما قسم لما أخذ من الفرق
 بين الزمن والمنوع مع اشتراكهما
 في عدم القدرة ولأنه إن جمعت ذلك في
 الأمر أو جعل الفرق الزمان متناهية
 القدر لما في الزمن ومفترق على
 انقطاعه كما نقل عن الشيخ وإن كان
 خلاف الظاهر أن متولى العجز هو
 الموجود في الزمن عاجز عن
 القعود بغيره صفة تستعقب
 القعود لا في ذاته ومبطله الدرع
 بأن عجز المتكبر إنما هو في أوقات
 عميل القدر القزم امتلاك اللفظ
 بين تلك القدرات وعدم القدرة خلاف
 ما عرفت من
 ٦ قد يصدق على الزائم بعض الألفاظ
 ويمتنع عن بعضها
 ٧ ما لا يصدق على ذلك ملكة لغيرها
 ٨ لا يقال عن النفس سبحانه من غير
 رؤية وإن نسبة إلى الطرفين لا تكون
 على السوية من

١٠ الفذة واللام وما يدعيها و
 قد يغيب عن ادراك الملاحة والماني
 في حيث هالة لا فضا الاغمال
 من الادراك اعتبر فضا افاة
 فغلبت الفاض الى المدرك
 فلهذا الملاحة والفاة
 لا تدركها والحق اما تجد هالة محي
 الية وتعلم ان ثم ادراك الملاحة وما
 ان في نفسه الامور اصل به وحل
 بخصه غيره وفيه تورود قد يغيب
 بالخروج من الحالة الغير الجدية
 ويطله الاية اذ باصاية مال او
 مطالعة جلاله للطلب وقوق
 متين

میں

ففيه لذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملايم
 شيء كما له الخاص اعني الامر الايق كالتيكف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي
 عليه للعاقلة وقيد بالحقيقة لان الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه فادراكه لأم جهة
 الملايمة لا يكون لذة كالصفر اوى لا يلتذ بالخلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملايم لا بمجرد
 صورته فان تخيل الم يذ غير اللذة ولذا كان لا قرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك وبيل اوصول
 ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والام ادراك وبيل لوصول ما هو عند المدرك
 آفة وشئ من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النبيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
 الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وبيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
 اللذيل انما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيل فقط بل هي
 ادراك حصول اللذيل للتلذذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب
 الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كما له من حيث كونه
 مؤثرا خير ثم المعتبر كما بينه وخبرته باقرباس الى المدرك لافي نفس الامر لانه قد يعتقد الكمال
 والخير في شيء ويلتذ به وان لم يكن كما فيه وقد لا يعتقد هما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به وهما يحصل
 من شيء معين لذة او لم يزيد دون عمو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر به
 اضافة الى ملايم او منافي بخلاف باقرباس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملايم او المنافي
 من حيث هو كذلك للصورة الحاصلة منه وبقيد الحبيبة يندفع ما يقال ان المر بص قد يلتذ
 بالحلاوة مع انها تلايم بل يغيره ويتفرع الادوية وهي تلايمه وتنفعه وذكر الامام بعد
 الاعتراف بان اللذة والالم حقيقة تان غبنا عن التعريف انا نجد من انفسا حالة تسميها
 باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وتقدر
 المعايير هل هي معلولة له ام لا وتقدر الماواصة هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال
 والا قرب ارا لا لم ايس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطيبة
 قد شهدت باسوء المزاج الرطب غير مومع ان هناك ادراك امر غير طيبعي وستحكم على ذلك
 وزعم محمد بن زكريا ان المدة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طيبة الى حالة
 طيبة وانه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل
 الخروع والجماع اعددة الى اوعيته وابطنه ارسينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سائفة
 الم واحد غير طيبة كما في مصارفة مال ومطالعة جال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل ولا على
 الاحال بل لم يحظر ذلك بباله فقط لا ريشا ولا كليسا وكذا في ارك الذائقة الحلاوة اول مرة
 وقد يحصل ذلك لتبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات
 من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له سائل
 عن شعور الادراك فاوا سبب السهو اخذنا بالعرض مكان ما بالذات فالالام للذة لا يتجان
 الابدراك والادراك الحسي خصوصا للمسي لا يحصل الا باسعال عن الغد ولذلك متى استقرت الكبيبة
 الواحدة ارك لم يحصل الامل فلم يحصل الادراك فلم تحصل لذة والام بالجملة فلما تحصل
 اللذة لا بعد تبدل الحالة الغير الطبيعية طنوا انها نفس ولا حقاء في امكن ما راضة هذا الكلام
 بالمثل ودمعها باسمق من الوجهين (فان ثم كل من اللذة والام ينقسم الى الحسي والعقلي حسب
 الادراك ٣) فانه ينقسم اليهم فينقسم فيها عند ارباب البحث اما الحسي فظ هر كتيكف
 العضو الذائق الحلاوة والقوة الغضبية بتصور علم ما والوهم بصورة شيء يرجو الى غير ذلك
 واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كالا وهو ان يتبل فيه ما يتقبله من الواجب تعالى بقدر

والعقلي اقوى لا للعلم لان اكثر
 وادراك العقلي لكل كماله من
 الدنيا النفسانية لا الحسوس
 في الحسي هو ما يلتذ به في الام
 اللذة والالم متن

الاستطاعة ثم ما يشغله من صور معلولاته المترتبة أصنى الوجود كله تمثلا مطابقا خالصا
شوايب الظنون والاهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملئ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين
الدينين فالعقلية اكثر كرامة واقوى كيفية اما الاول فلان عدد نفايل المعقولات اكثر بل يكاد
لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعاقب بظواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا
تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان الالم قد لا يلبث بالادراكات ولا يتألم بالجهلات
فلعله لا انتفاء لبعض الشروط ولقيود المعبرة في ككون الادراك لذة او الما فان قيل الحسى
من اللذة والالم ينبغى ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك
بالحس هو الكيفية التي يلبثها او يتألم كالخلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي
من جنس الادراك والنييل فلا سبيل للحواس الطاهرة الى ادراكها (قال والحسى من الالم سيما
المسمى بسمى وجه ٢) لاشك ان لفظ اللذة والالام بحسب اللغة انما هو الحسى دون العقلى واما
بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوى حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس
والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المدفوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لا ماف وانما الما في هوبة
الحرارة العربية وابست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة لطبعة فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الالم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو الحسى خاصة واما الالام
فمخصص بالحسى في اعرف ايضا بل الاظهر اختصاصه بالحسى على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة الالعة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسى من الالام سيما المسمى بسمى وجه
واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع
في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقرار واما بالاستدلال وان كان ضيقا وهو ان كمال
العضو صحته وهى بالمزاج المعتدل والهيئة التي به يأتى الافعال على ما يحب فالمسافر في هذه
الكمال يكون مبطالا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج والاهية وهو تفرق الاتصال وانما احتلج
في ان كلامها يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا والسبب بالذات
هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهو
هو المسهور من مذهب جالينوس وكثير من اطباء او بالعكس اى السبب بالذات هو
المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطة الى هذا مال الامام الرزى وجمع من اتاخر
وعلى كل من المداها احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتعاضلها
شرح القانون واسترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارطبا اريا
وان يكون مختلفا لا متعقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانه ان اريد انها ابست فاعلميتين والمولم بلدات فاعل فيشكل يجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير
توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الالام
احساس ما والاحساس انفعالي والانفعال لا يكون الاعمال فاعل وهما ليسا من الكيفيات القابلة
ببعض ربح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق لقوم على انها من الكيفيات المحسوسة

٢ وخمسة ابن سينا في تفرق
الاتصال بين المزاج المختلف الحار
البارد لان الرطب واليابس العفالى
نعم قد يولم اليابس بالعرض لا سببا
لسوء التقبيل تفرق الالام
بخلاف الرطب فانه ما يتعقبه من
التمتع انما هو بالمادة بخلاف المتعق
اعنى ما استقر في جوهر العضو والطلب
المقاومة وما في حكم المزاج وذلك
لان شرط الفعل الحاسه عن الحس
المخالفة في الكيفيتين

بل أوائل الملوسات فغند خروجها عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه اسنفة التقيض تفرق الاتصال المولم الذات واعترض باب الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التقييد اللازم لكثرة الرطوبة المخرجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الاصل في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المراج الاصل في فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلالم وايضا المفاة انما تحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصل عند ورود الغريب ليحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من العبد لان الجسم الصلب لا يتشخص الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولا نهها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلابة منها وصاحب الدق لا يجد من الاتهاب ما يجده صاحب الغب ومادك الالكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشتر بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيعه ثم اذا استعمل ماء حاراً تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج الخلف قد لا يوجب ل لا يدرك بالكمية وذلك اذا كان حدوته بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يسعريه وبمفاقته ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مسعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فاه لكثرة يكون مدر كالم يسترد راكمه مادام مختلفا (قال واعتراض الامام ٢) اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فبهان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي ولا يصلح علة للوجع لانه وجودي وحواله ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة دحض الاجراء عن العض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كاله الاثني به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بداهة بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما لمتنع كونه علة للوجودي ولو سلم فالمراد بالسبب ههما المعد أي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجود ولا امتناع في ان يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسداد دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاعتداء والتحلل لان الاعتداء والنمو انما يكون بنفوذ العداء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم ولا يحس تألمه سيما وقد صار ما لوفا بدوامه لاننا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جلتها كثيرة جدا ولو كان الفرق حين ما كان ما أوفيا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومهما ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل لا رقطع العضو بآلة في غاية الخدعة قطعها في غاية السرعة لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما بالانفي يكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل يعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفتات النفس اليه والشعور به من غير ان يصبر مستقرا ما أوفيا ويستترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كاله الاثني به

٢ الرازي بان التفرق عدمي وبان في دروام الانفسد الظل تفرقا كثيرا في الاعضاء والالم بان الملام قد ينأى حر عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية القوة مرفوع بان الملام التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان المتنع مسبة المعدوم وفي الدعوى خصم ما في المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفتات النفس من غير ان يفرق مستقرا وقد قدال الملام من جهة كونه منافيا فهو مولم بالذات بواسطة استنفاة وان هيئة العضو كماله اللاتي وحسب فكل اشكال متن

وحينئذ يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتهلل قدر ما يدركه الحس او يكون مألوفا لا يضرب ولا يؤلم او يكون ادراكه لان جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما وبافعاله بدن بقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر انفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ايسر كذلك واما قطع العضو سريرا باثة في فامة الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلانسل تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكرته الى امر اهم شريف كانتا مل في مسئلة علمية او خبيث كالمع بالزرد والسطرنج او تنو سط كالابتلاء بوجع اقوى والوقوع في معركة والاهتمام بهمهم دينوى ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموديات وكذا المستندات ومنها انه لو كان سيدا لكالت الجراحة العظيمة اقوى ابلا ما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لو كان الملسعة العقرب ايضا لتفرق اتصال وهو لبس بلان لم يكون للمحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وابست كلمة اول التزديد المناسى للتجديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في النساء انها ملكة في الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المحرى الطبيعى غير مأوفة ما هو صحة بالانفاق وهذا ما قبل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة ولبس هالك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شئ من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حجب تكون الكيفية اولاحال ثم تصير ملكة لان الملكة لسوحتها اشرف من الحال ولا بها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غالبة الحال والعاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يد سأل صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ذاك افعال من الخشب والهضم سليمة لبس مستقيم لان الحال والملكة اما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بدوات النفس الحيوانية على ما صرح جوابه وعلى هذا يكون تعريف السماء نكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الرسوخ وغير الرسوخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعين من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحة سليمة فنى على ان الصحة المحبوبة عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المحرى الطبيعى على ما ياسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف لشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف عبر المحسوس بالمحسوس جار واما الاعتراض باقوله تصدر عنها الافعال مسمر بان المبدأ هي تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع قال والصحة واسطة بمنزلة العلة لعلته والمعنى تصدر لاجلها بواسطة الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمرض اما الصحة فموضوعها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة يعنى ان جنسها الكيفية - النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة او دونهما وهيئة كالت الجراحة العظيمة اقوى ابلا ما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لو كان الملسعة العقرب ايضا لتفرق اتصال وهو لبس بلان لم يكون للمحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وابست كلمة اول التزديد المناسى للتجديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في النساء انها ملكة في الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المحرى الطبيعى غير مأوفة ما هو صحة بالانفاق وهذا ما قبل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة ولبس هالك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شئ من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حجب تكون الكيفية اولاحال ثم تصير ملكة لان الملكة لسوحتها اشرف من الحال ولا بها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولانها غالبة الحال والعاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يد سأل صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما ذاك افعال من الخشب والهضم سليمة لبس مستقيم لان الحال والملكة اما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بدوات النفس الحيوانية على ما صرح جوابه وعلى هذا يكون تعريف السماء نكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الرسوخ وغير الرسوخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعين من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحة سليمة فنى على ان الصحة المحبوبة عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المحرى الطبيعى على ما ياسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف لشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف عبر المحسوس بالمحسوس جار واما الاعتراض باقوله تصدر عنها الافعال مسمر بان المبدأ هي تلك الملكة والحال وقوله من الموضوع مشعر بانه الموضوع اعنى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع قال والصحة واسطة بمنزلة العلة لعلته والمعنى تصدر لاجلها بواسطة الافعال من الموضوع وتحقيقه

يلحق
قد

ر أقوى الجسمانية لا تصد ر عنها افدها الالبشركة من موضوعاتها فالمسكن هو النار
وانتارية هلة لكون النار مستخنة فالمراد ان الصحة دالة لصيرورة لبدن مصدرا للفعل السليم
وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني ووضح منه في عبارة الشفاء لان اللام
اوضح في التعليل من الباء وهي من ع فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور والامام انما اورده
على عبارة الاولى فاذا كرفي المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها
سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما لمرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة
مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هرسوء مزاج
اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل للملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ للسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل لعدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكأنه يبدان لفظ
المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجز في الآخر والا فالاشكال بحاله وقيل المراد
ان بينهما تقابل لعدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على مامر او تقابل التضاد
بحسب الشهادة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجة والفردية لا بحسب التحقيق ايلزم كونهما موحودين في غاية الخلف
تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احدا الضدين في التضاد المشهور
فربكون عدم الآخر كالسكران الحركه والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض
ايضا وجودي كالصحة ولا حقا في ان بينهما غاية الخلاف فيجزان يجهلا ضدين بحسب التحقيق
مدرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعتراض الامام بايدهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت
الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية العربية التي بها
خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما تصاف البدن بها وهو من مقولة ان يفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار
وعص عددا ووضع او شكل او انسداد مجرى مغل بالافعال ولبس شيء منها اذا خلا تحت الحال والملكة
كذا تصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة رأسها والسكل
من الكيفيات المحسوسة بالكميات والانصاف من ان يفعل ولم يترض الانسداد وانه يجعله
نن الوضع او ان يفعل واما غرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا ولذا لم يدخل
لمرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام
لاما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع
او عدم التركيب فانه اختصار مغل والمذربانه لم يمتد بيا في المحتملات لظهور بطلانها طاهر
البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عددا او وضع او انسداد محرم كدلك
ابس بيانا للمحتملات بل للانقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود به كيفية نفسانية تحصل عند
هذه الامور وتفسم باعتبارها وهذا ما قبل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع لانه من المحسوسات (قال ثم المعتبرة) قد اختلفوا في ثبوت
الواسطة بين الصحة والمرض ولبس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة

٦- في المرض ان كان من سلامة جميع
الافعال لم يثبت المرض وان كان
آؤه المبرع ثبت

ولا المرض كالعالم والقدرة والحياة الى غير ذلك لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن
 انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فثبتت هاجاتينوس كالمقامين
 والمناسخ الاطمال ومن بعض اعضاء آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا بانه اهل الشرائط التي
 يجب ان تراعى في حال ماله وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
 بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض لفسان واحد واعتبر
 منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو والاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك بهما
 واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 اما الثبوت احدهما دون الآخر او لثمة هما جوبا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في
 المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة اني هي مبدأ سلامة جميع
 الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة ح اما اذا اعتبر
 في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بار يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو
 السليمة والطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة ولا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
 العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فشردت الواسطة اطهر وعلى هذا
 يكون الاختلاف مبنا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام انما من منعه بانه على الاختلاف
 في تفسيرها حيث قال يشبه ان يكون انما لمعطيا فمن اني 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 انبها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
 سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون آفة الهسا مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يفسر بانه
 على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اهل القانون انه ثبتت الحالة الشائنة الا ان يحدوا
 الصحة كما يستهون ويستطووا شروطا ما يهمل بها 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 يصح شيئا ويمرض صبغا ومن غير
 استعداد قريب لزالها لتخرج صحة المشايخ والاطمار والنفهين (قال ومنها ما راجع ٧) عدته
 للنفس كبقية نابعة لانفعالات فحدث فيها لما يرسم في بعض قواها من الدافع والاضار كالغنى
 وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طالما للوصول الى المثلذ والعم وهو
 ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من مودذواق والعضد وهو ما يتبعها حركة الروح
 الى الخارج طالما للانقسام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الوزى والاضار
 كان او تخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ولهم وهو ما يتبعها
 حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصوره خبير يقع او شر ينظر فهو مركب
 من رجاء و خوف فابهما على الفكر فخركت النفس الى جهته فللخير المترقع الى الخارج
 وللشر المستطر الى الداخل فذلك قيل انه جهاد وفكرى ولحل وهو ما يتبعها حركة الروح
 الى الداخل والخارج لانه كالركب من فزع وفرح حيث ينفض الروح والى الباطن ثم يخطر
 بباله انه ليس فيه كثره مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشار الى ما اكل من الخواص واللوازم
 والافعال بها واعلم عند عقل وكثيرا ما ينسجح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح
 ابتساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفية
 المختصة بالكميات ٣) وهي التي لا يكون عرضها بالذات الا لاكم المنصل كالاستقامة والانحناء

٧ - والغم والخضب والغف

والحزن والهم ونحو ذلك

ولا يثبت فيها من
 اني التي لا يثبت فيها من
 لتي الا لاسطة الطبيعة المنفصلة
 كالمستقامة والنفذ والتفكير
 والراوية او المنفصلة فالنوع والفرق
 قد ليد منها الخلقه اني مجموع
 الشئ واللون باعتبار ان الشكل
 لتي كذا كذا كذا كذا كذا
 او كذا كذا كذا كذا كذا
 يخطو كذا كذا كذا كذا كذا
 خاصة كذا كذا كذا كذا كذا
 يتصف كذا كذا كذا كذا كذا
 من

تغير والتقيب للسطح وكذا الزاوية على ما سباني اولكم المنقصل كالزوجة والفردية
 للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يمد
 من الكميات المختصة بالكميات الخلقية التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واسنسل
 من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكميات المختصة بالكمية بناء على كونه
 عبارة عن هيئة احاطة حدائ نهائية بالجسم كافي الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات
 كافي نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن
 لانخفاء في ان جزئه الآخر اعني اللون من الكميات المحسوسة المقابلة للكميات المختصة بالكميات
 والجواب ان مبني ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى ككون الجسم
 ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي 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 في الكيفية
 المفردة اذوا اعتبر تركيب الكميات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك
 اقسام لاتنهاى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا
 لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب
 منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحاء والزوجية والفردية الى غير
 ذلك الثالث ان عروض الحلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكميات
 المختصة بالكم فانها انما تقتصر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكماء
 الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
 بسبب انها كمية كالاستقامة والانحاء والزوجية والفردية وهي البحوث عنها في قسم الرياضيات
 ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالحلقة وهذا لا ينافي الاختصاص
 بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الحلقة مجموع الشكل واللون والشكل المنضم الى اللون او كيفية
 حاصلة من اجتماعهما وهذا قرب الى جعلها نوعا على حدة (قال وبعضهم) الجمهور على
 ان الشكل من الكميات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد والحدود بالجسم لانفس السطح
 المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من تفسير الدائرة
 لانه سطح محيطه خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
 وتفسير المثلث بانه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى الشكل واما
 بحقيقته فاما تنقسم الى الاستدارة والتثلث والترسع وهي الكميات الحاصلة للسطوح المذكورة واپس
 بعضها عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض اوالى الامور الخارجة يكون
 ان قيل الوضع على ما رعم ثابت بقررة ومال اليه الامام وذلك لان الحد ود ليست اجزاء الجسم
 بل للسطح فان قيل النسبة احوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصعري وانما
 يتم او كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا لا واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمانية
 دون السطحية واجيب باراد بالجوهر ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان
 السطح معروض الحدود الخطية وانما يخص التعليمي بالحدود الخطية والسطح لانه الذي يمكن
 تخيله بسرط لا شيء بخلافه كما مر فالتحقق ان الشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالسطح او الجسم
 والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطية
 ام السطح ام الجسم المحيط فيه تردد (قال والزاوية من لكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية
 من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح محيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة
 من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ذهبي الى نقطة ولاخفاء في ان هذا صادق على

٧- على ان الشكل من الواقع

متن

٧- لقبولها القسمة فسرقت بسطح
 احاطه به خطان يلتقيان على
 نقطة من غير ان يتحد الخطان
 المواد انما ما يلي تلك النقطة
 من السطح على ما صرح
 به من قال ههنا
 المتحد من ذلك السطح ويري
 بانه يجوز ان يلتقي قتر لها
 القسمة لا لذاتها كقمة
 الزاوية من عدم السطوح لان
 بالذات هي ذاتية احاطة
 الخطين بالسطح على ما مر

غير موضع تمام الخطين ايضا من الشكل وليس زاوية فرادهم انها ما يلي تلك النقطة من السطح
على ما مر من به قال انها المنحدر اي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان بانقيان على
نقطة واجب بان ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح وارسل فعدنا
ما ينبغي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف
زيادة في الكم لا بطل له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة
وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلا لقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا
واحدا واما المنفرجة فلما اديهما 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 وحذرت الحادة في الجانب
الآخر لا يتأني ذلك وايضا لاشك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن
الآخران منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة
الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عسارات المهندسين
من كونها سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبنى على انهم يريدون بالزاوية
ذات الزاوية كما يريدون بالشكل المسكلي فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكر
اقليل من ان الزاوية تماس الخطين فيناه الهيئة الحاصلة عند تماسها هذا هو الزاوية المسطحة
واما الجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بنقط او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال القسم
الرابع الكيفيات الاستعدادية ٤) اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان
يفعل اي تهيو لقول ارمابسهرة اوسرعة وهو هو طبيعي كالمرضية واللين ويسمى اللافة
او على ارتقاوم ولا تفعل اي تهيو للمقاومة وبطء للانفعال كالمصاحبة والصلابة وذلك هو
الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأني عن الانغماز ويسمى القوة فاذا حاولا ذكر امر
يشمل القسمين ويخصهما فلما كيفية بها يترجح القابل في احد جابى قوله وبني ذلك على ان
القوة على الفعل كقوة على المصارعة غير داخله في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على
انها داخله فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسم في كامل نحو امر من خارج
او مبدأ جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة
على الفعل غير داخله في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بالعالم بتلك الصناعة
واقوة القويته على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها في
خلقها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك طأ الى القوة على المقاومة واللا انفعال
فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخله في
الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقوّمها
بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مني على ان الكيفيات المحسوسة السمائية
بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية السمائية بالملكة والحال والكيفيات المختصة بالكميات
والكيفيات الاستعدادية فسام من الكيف متباينة بالذات يمنع صدق البعض منها على شيء مما صدق
عليه الآخر الا فلا يتبع ان تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية
والحرارة من حيث كونها مدركة بالחס من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة سديدة فاعلة
بانسهاولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكرنا ان اللون والاستقامة والانحاء ونحو ذلك من المختصة
بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع في الاين ٦) وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء
في الخير والقوم في تحققي ما حده طريقان احدهما المتكلمين والاخر للفلاسفة والقدماء من المتكلمين

٤ و... استعداد شديد على ان يفعل
كالمرضى واللين ويسمى اللافة او
او على ان يقوّم ولا يفعل كالمصاحبة
ر السلا... على القوة المستقلة
كيفية به... القابل في احد جانبي
قبوله قبل او... لا يفعل كالمصاحبة
فالمسترك... جسماني كامل
نحو امر من... وجهين
الاول ان... استعداد
بالصناعة... على الافعال وهما
من الكيفيات... النفسانية وبصلابة
الاعضاء... راجعة الى الاول الثاني
ان... شديدة على الاحراق
مع... منسوبة ومنها
على كون... الاربعة للكيف
تباينة بالذات من

وهو اللون في الخير وسواء على
عين المرئي المتكلمين وهو يحتاج
الاول اللون الوجوده ضروري
والثانية لان حصول الجوهر
في... اعتبر بالنسبة الى جوهر
اخر... ثالث منهما
فافتراق... اقسامه في القرب
وبعد... اجتماع ومن اسمائه
المجاورة... على الاقرب

في طريقهم شعب وتعاريف فليلا الجدوى لان طول الكتاب يذكرها بل تقتصر على ما يهمنا فنقول
 المتكلمون يبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الخير بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
 سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
 لان حصول الجوهر في الخير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوسطهما ثاب فهو الافتراق والا فالاجتماع واختبر امكان تخطل الثالث دون تحقيقه
 ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
 مسبوقا بحصوله في خير آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الخير فليسكون
 فيكون السكون حصولا ثانيا في خير اول والحركة حصولا اول في خير ثان واولية الخير في السكون
 قد لا يكون تحقيقا بل تقدير كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في خير ثان وكذا اولية
 الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
 فان قيل اذ اعتبر في الحركة المسبوبة بالحصول في خير آخر لم يكن الخروج من الخير الاول
 حركة مع انه حركة وعاقا قلنا لما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الخير الاول نفس الحصول الاول
 في الخير الثاني على ما صرح به الاكدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الخير الثاني من حيث
 الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الخير الاول خروج وحركة منه
 ثم الاجتماع لا يصور الاعلى وجه واحد والافتراق يتصور على وجه متفاوته في القرب والبعد
 حتى ينتهي غاية اقرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسية ايضا على ما يراه
 الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب لما ذكره الشيخ والمعترضة من ان المماسية عبر المجاورة بل
 هي امر يشعها ويحدث عقبيها وطاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال
 الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قال وقبامه بواحد) قد يتوهم ان اجتماع
 الجوهرين عرض قائم بهما فلم يبق قيام العرض الواحد بمحليين ففي ذلك بان لكل من الجوهرين
 اجتماعا يقوم به معايرا بال شخص للاحتتماع القائم بالآخر (قال واما الحصول ٦) لاحياء في ان
 قولهم حصول الجوهر في الخير اذ لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله
 في ذلك الخير اوفى - غير ان ارباب محاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب
 المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربع كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر فردا ولم
 يوجده جوهر آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
 بل الفاضل وابوها شمه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الخير وهو سكون
 تقاى والاث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ما قال الاستاذ انه سكون
 بحكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الخير وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق
 المحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في خير آخر فحركة والا فسكون ويرد
 عليه ما سكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في خير آخر وان كان
 مسبوقا بالحصول في ذلك الخير ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في خير آخر
 فحركة والا فسكون اوفى - بل انه ان كان حصولا اول في خير ثان فحركة والا فسكون ويد حل في
 السكون الكون في اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة في الاحيان المتلاحقة اعني
 الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكيات وذلك لانه لا يلزم من عدم
 اعتبار الالف في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الخير من غير اعتبار قيد غيره
 عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبي ذلك على ان الكون الاول في الخير الثاني يثل الكون الثاني
 فيه وهو سكون فافا فكذا الاول ويكون هذا الزمان يقول بمثل الحصول الاول والثاني
 في الخير الاول فكذا في الخير الثاني فالتزم القاضى ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الخير

ع ان كل من الجوهرين اجتماع يقوم به
 وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان
 مسبوقا بحصوله في ذلك الخير
 فسكون اوفى آخر فحركة فالسكون
 حصول ثان في خير اول والحركة
 حصول اول في خير ثان متن

اول الخلق ليس بحركة ولا سكون
 ولا محصور وقال القاضي البرهان بل
 سكون لانه ماثل الحصول الثاني في الخير
 لكون الحركة مجموع سكيات لاني وكون
 الاول الفاضل في الخير الثاني لكون
 الدم ذلك حتى قيل بان كل دة
 يكون ولا عكس والاضداد انما هي بين
 السكون في الخير والعدم منه لا اليه
 وانما عينه واعتماده ان لا يوجب
 ذلك لزم ان يكون في الخير الثاني
 الحصول الثاني حركة لا اول والقول
 بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك
 الخير لا يوجب الحركة لا يذبح الاول
 متن

الثاني وهو الدخول فيه سكون ونبي على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز ولبس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد لبس بين الحركة والسكون مطابقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو تماثل السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعتراض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشترائهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسية كعبف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجاً من الحيز الاول فلو كان تماثلاً للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضاً حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسوقية 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 الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جراً للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فعلمت من باب ايها العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جراً لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس بمجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضاً وهو ان يعتبر في الحركة المسوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قبيلها بالمسوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسوقية بالحصول في ذلك الحيز اولم يقيد بسى اصلها فهو واحداً بمجموع قلنا ما رادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يوضح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني القيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يوجب الاعلى تقدراً ان يستلزم في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذ لو نأش الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني حيزاً آخر الحركة كالاول (قل والتحقيق ٢) سيجي في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقبلها بها الامر الموهوم المتبدل من المبدأ الى المتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجاز متلاحقة وبسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجاً الى اللاحق دحرلاً ثم منهم من سمي مثل هذا الحصول سكوناً من غير ان يعتبر في مسماه الالبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكوناً وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في ال زمان الحدود سكوناً ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكوناً 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 انواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة انكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المبيرة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول

ان لا يكون في طرفي المسافة حصولاً لا في الاستمرار دون الاستمرار في الحركة ما هو المحقق في تعني الحصول لبدل الحصول في آخر وان اراد الموهوم المتبدل الى المتهى فحق الحصول في اعتباره في الاحيان المتتالية ثم لا يكون اسماً للحصول من حصول في الحيز السابق فالحركة مسكونة في ذلك وان استلزم فلا يستلزم السكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تدرجاً في الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحده انا التماثل حيثيات حتى ان الواحد بالتخصيص ربما يكون اجتماعاً واستقفاً وحركة ومكاناً باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتعدد الاكوان المتتميزة في الوجود فيتمتع اجتماعهما لان السكون

بيان تقييد الجوهر بجوهر في تباين اوجيزين يتطلبان اشتراط حصول الجوهر في حيزين واياماً كان في حيز واحد وبني ذلك على ان التماثل من الاربعة في الاربعة فلا يخفى اجتماعها في الجوهر المحفوظ في الجوهر بان سنده على ما نقل عن بعض كباره

بل ربما لا يوجب تعدد الأشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
 جوهر واقترافا بالنسبة الى آخر وحركة اوسكونا من جهة كونه مسوقا بحصول في حيز آخر اوفى
 ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون
 من المتكلمين كالقاضي واشياعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة فلنا مرادهم الاكوان
 المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولئلا يمتنع اجتماعهم لانهم احتجوا على
 ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول
 الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
 وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن
 واحد في حيزين فان قيل ليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست
 قد اجتمع فيها اكون ستة هي مما ساته لها فان منع ذلك ولم يجوز ماسة جوهر لاكثر من جوهر
 تعا ديا عن لزوم التجزى فقد كابر مفضي العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند
 من يقول بها لا يتصور بدون ذلك فاما القائلون بتضاد الاكوان لا يعملون الماسة منها بل
 امرا اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) ينسب الى امرين مختلفين في كل منهما انها حركة اوسكون
 الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته
 بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالبحر المستقر على الارض في الماء الجاري
 وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الريح 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 الناهرة وهى في الحيز فتكون الباطنة
 ابصافه وقد انتقل منه الى آخر وعلى 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 يمتنه الى يسره والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج المخالف في الاول بان الجزء الباطن
 لم يفارق حيزه الذى هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل
 حيزه وقد فارقته وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز
 آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهونفس الحركة او لمزومه واجيب
 بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة
 اذا كان نزوله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة
 واحدة بان يزول من محاذاته الى محاذة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء
 الباطن حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد والاجزاء
 المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذى لا يفارقه المستقر يتحرك
 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
 الحيز وتبدل المحاذيات من جهة التحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول
 تمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر
 المحيطة بجمعة والبعض بسره على ما يلزمه الاستدلالواستحق وان سدد غيره الذكر عليه حقا فان العقل
 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 الحيز او الحركة انه هذا
 او ذلك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعله اسما لذلك والاما كان لجملة من المسائل العلمية والاستدلال

٧- الحق ان الباطن من اجزاء الجسم
 المتحرك متحرك المنسحق على الارض
 اذ لا تآلف في الجو عند تبدل الماء
 الهراء عليه كن لا يطابق العقل
 والعرف على ذلك والخلاف في الاول
 عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن
 في الثاني الى الخلاف في ان الحيز
 هو البعد المفطور او الباطن مستقر
 الحاوى والى الحركة هل يحصل نزول
 الحيز من التحيز متى يمكن اجتماع
 جميع الحركة الواحدة في ماله واحدة
 لا بد ان يكون نزول التحيز عن حيز
 متى يمتنع ذلك وليس مراد الفلاسفة
 الى اجزاء البعد او الحركة او البعد
 كما لا ينبغي بل ان حيزه ما وضع الجسم
 في الاصل بانزله هو البعد فلا يكون
 نزاعا في التسمية

معرفة في المكان اثنائي ففراجمت الصورتان في الخيال حينئذ ينذر الدهن بالصورتين
 معا على انه ~~شيء~~ واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهده الحس فان قيل الحكم
 بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماصي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل
 باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزأ
 لانطاق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام واجيب بان الانسلاخ لا وجود للماضي
 والآتي غاية الامر انه لا وجود لها في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما
 وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود (فان البحث اشكال ٧)
 الحركة تنقسم الى ستة امور (١) ما منه الحركة وهو المبدأ (٢) ما اليه الحركة وهو المتهي (٣) ما فيه الحركة
 وهو المقولة (٤) ما به الحركة اي سببها الفاعل وهو المحرك (٥) ما له الحركة اي سببها المادي
 وهو المتحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي معها الزمان
 لان الحركة هناك بمنزلة السبوع تكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها وادعة فيه
 مقدرة به امر المبدأ والتمهي فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ ومتتهي والعارضان
 قد يمتدان بلفظ الى الحركة وهو قياس تضاييف لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ وبالعكس وكذا
 انتهى وقد يمتد بكل منهما باقيا الى الآخر فيضادان اذ لا خفاء في مقابلتهما وليس
 من عقل لشيء مبدأ عقل له متتهي وبالعكس وليس احدهما عدما الاخر فلم يبق الا تضاد
 والمعرضان تضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة
 اذ كل نقطة تفرض من مسافة فهي مبدأ ومتتهي باعتبارين وبحسب آيين او متساويين
 متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الدبول الى غاية النور
 او بعرض عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن
 المركز والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة
 اخرى (قال واما المقولة ٣) اي ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العاين الذي به
 الموضوع بالتدريج من نوع من نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقصر الامام
 على التعبير من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كان من نوعين او من نوع واحدة والوضع
 ما عرجه العارفين وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بلاطلاع عليها وبالجملة فالذي يحققها
 هو ان تلك الحركة لا يخرج بها عن مكانها وانما يدل بالتدريج نسبة اجرائها الى امور خارجة عنه
 انما تحويه فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب
 تلك النسبة وهو الوضع ولا يعني بالحركة في الوضع الا التعبير من وضع الى وضع على التدرج من غير
 تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذلك الكل لانه ليس المجموع الاجزاء قلنا
 انما اجزاء بالافعال مشدود الحكم الكل جزء لا يستلزم ثبوته بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
 بخلاف ان ما ذكرنا لايتم في الفلك الاعظم عد من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الماطن
 من الخادى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكواكب
 على نفسها ليس التبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذ لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما
 ثبوته لكل فلا نسلم ان تلك الحركة حركة وتدل وضع فلما هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل
 الا الهيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض وان الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع التبدل
 ذلك على التدرج هذا ولكن يثبت الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء الفرعية حركة وضعية
 باضافة الى الكل (فان الثالثة الكم ٨) الحركة في الكم تقع باعصارين احدهما النمو والذبول وثانيهما

١- كمال الحركة ما منه وهو المبدأ وما اليه
 وهو المتهي وما به وهو مقولة وما به
 وهو المتحرك وما هو وهو المتحرك ومن
 الزمان وهذا يتعلق بالزمان غير
 تعلق الحركة التي معها الزمان فانها
 هناك بمنزلة المتبع وهي با بمنزلة
 اللاحق اما المبدأ او المتهي فتسببه
 كل منهما الى الحركة تضاييف
 الى الآخر تضاد فتضاد محلاهما
 وان تعدا بالذات كما في الحركة
 المستديرة او تضادا بالذات ايضا
 كما في الحركة من البياض الى السواد
 او باعتبار عارض آخر كما في الحركة
 من المركز الى المحيط متن

٢- فارجع الاول الى ابن وهن والظاهر الثانية
 الوضع كما في حركة الكواكب على نفسها بان
 تبدل اوضاعها من غير ان يخرج
 عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة
 اينية ضرورية تبدل مكانها فكذا
 الكل قلنا ليس كذلك جزاء
 بالفعل فقد لا يكون لكل حكم على جزء
 فان قيل معنى هذا الانسلاخ حركة
 الكل وتبدل وضعه وانما ذلك
 الاجزاء فانه ضروري متن

٨ - والاشكال في اما النسبة صان
 الى الزيادة لكونه مادة وهو يدونه
 وهو الخلل واما بالنسبة بالافعال
 مادة وهو الدليل اذ يدونه وهو
 التكاثر متن

التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية اما ان يكون من نقصان الى زيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بزيادة في كمية الجسم وهو الهواء او بزيادة في التخلخل كما في الهواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الهواء في الماء فوق اوبدنه وهو التكاثف كما في الهواء باطن القارورة عند النفخ فيها وتمسكون في إمكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهبول والصورة والهبول لا مقدار لها في نفسها وانما هي قالة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بزيادة ذلك على الهبول لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معيناً من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس قالة بما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يدفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهبول بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائداً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً او مركباً من الهبول والصورة لا راسبته الى جميع المقادير على السوية كالهبول ولا به اذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فحاز انصاف كل منهما بمقدار الاحرام يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار لكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء مفصلاً اذ مع كونه جزءاً يتسع ان يكون على مقدار اقل ضرورة واما الاعتراض به لو جاز ذلك لاراد تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استثناء ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجوز ان يكون للفسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهبول ان يكون لكل مادة حط من المقدار لا يجاوزه وبالجملة فالمنصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما منع على ان اشتراط الاتصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظرد قبي وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يمتد بمقدار مقداره وهو تخلخل وباراقارورة اذا مصت حرج منها هواء كثير فلولم يتخلخل اليها لزم الحلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلولم تكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة (قال وقد يقال ٢) يعنى قد يرد بالتخلخل الانفساس اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالكثافة الاندماج اى تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قيل الوضع لرجوعها الى هيئة نسبة الاحزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالتغافل الى اجزاء حركة ايدى هو بالنسبة الى الكل حركة في الكمية على طريق النمو والتمدد فيكون في الوضع بحسب الداخل يتبدل نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالقفل بحسب الحارح حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا تنحصر الحركة في الكمية في الاسباب الاربع بل في كل ما في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة للورود المادة نمو ليس هو زيادة والى هذا يشير قولنا وكون زديداً مقدار بورود المادة لا على تناسب طبعي وهو الورود او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمين فانه وان كان ازديداً طبيعياً باضاف مائة اذناء الى ما عندى كالتولكس لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو مقابل السمين هو الهزال فيكون انتعاشاً طبيعياً ليس لافق جمع الاقطار وقد يقال له اربول ايضاً وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشتهت بطبيعة الاصل وانفذت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو زواله بسبب انفصال

٢ - التخلخل والتكاثف الانفساس والاندماج
وهما من لفظة الهواء تدل على الاجزاء
ضده وقد يكون الزيادة المقدار لورود
المادة على نسبة طبيعية وهو الورود عليها
لكن لا في جميع الاقطار وهو السمين
ليقابله الهزال متن

الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقولوا الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنقود
 بها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى
 الزيادة في الجملة فذلك هو السمع وانتقاصه الهزال فالخصوص باسم النبو والذبول حركة
 الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعنى من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
 استحالة وذلك كاتقال الغيب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا
 فشيئا على التدرج ونكر بعضهم ذلك فيهم من زعم ان في الماء مثلاً اجزاء نارية كائنة تبرز
 بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة وسهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من
 زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق
 الحكم باضروريات على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من
 النار فلو كان ذلك لظهر الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثيرتها اولى بان يشعلها ويحس بها
 او الواردة لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت باخلاق بعض اجزائه نارا
 من غير استحالة لما رقت تلك النارية مساعدة بطبعها وانطفاقت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس
 بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا لاحد صيرورته هواء وحينئذ
 يتصعد بطريق الخذر (قال والحق ٧) وقد سبقت اسارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة
 الابدية فهما يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منسأ نوهما واذ انما نجد
 الجسم ينقل على سبيل التدرج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى
 تضاد الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لما تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتشوه ان ذلك
 حركة اذ لا تعقل من الحركة الاتعير على التدرج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدرج
 المعترف في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو
 هود فعات بتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمتهى من مراتب الكميات
 او الكيفيات متمرة بالفعل ينقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم
 نارا مع الاتعير على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل
 المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتغيرة بالفعل سواء كانت كميات
 او كيفيات اوجواهر ان الوسط بين المبدأ والمتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان
 تيرا فتلك لكثرة سواء كان اختلافها بالاروع او بالعدد اما ان تكون غير متشابهة وهو محال
 نمره كنهها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متشابهة وهو يستلزم تركب الحركة من امور
 لا قبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغيرة تنقل الكلام الى كل واحد منها وهم جرافة يكون
 الارض مساهبا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء
 نى لا ينجزا وكون البطء لتخلل السكيات اما الاول فلا نطبا في الحركة على ما فيه الحركة
 واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالطى ان تحرك مثله دائما لم تساو بهما واكثر
 لم كونه اسرع او اقل لم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكيات
 وسبجى بيان اطلان الارابن وهذا بخلاف الحركة الابدية فان الوسط الذي بين المبدأ
 والمتهى اعنى امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض انقسامات غير متشابهة
 فان قبل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتشابهة قابلا لانقسامات غير متشابهة فلا يلزم
 تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مقيد اذ التقدير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد
 دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضى ان يكون امتدادها الموهوم
 منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متشابهة على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان طارضا

ع - الكيف كسود الغيب وتسخن المساء
 مع التحرك ليدوم الكون فيها والوجود
 عليه متن

٧ - المهم ما وجد والجسم المتصل من كم
 او كيف الى آخره كدفعه وهو حركة
 ولا حركة في نفس الامر لان ما بين
 الطرفين من الكميات والكيفيات
 متتامة بالفعل لا كخزائ المسافة
 ولا انتقال الى كل دفعة كالأرض
 تصير ماء ثم هواء ثم نارا او تحقيره
 ان الاسطران كان واحدا فلا
 حركة وان كان كخزائ كان متشاهيا
 ضويرة كونه بين حاضرين متكون
 الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال
 لاستلزامه وجودا جوهر الفرد وكون
 البطء لتخلل السكيات بخلاف الحركة
 الابدية فلان الوسط فيها واحد
 يقبل بحسب الغرض انقسامات
 متشابهة متن

بجسم واحد كما في الحركة في الماء والاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاعلى
 منفصل متاهي الاحاد سواء كان معروضه جوهر او كما متصلا او كيف او غير ذلك وبهذا
 يدفع مايتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لالى نهاية
 ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة في با في المقولات) يعني لادليل
 على ثبوت الحركة في الجوهر والمشي والاضافة والملاك 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 حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
 فاما ان يتي في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
 اولا يتي فيكون ذلك انفسا لاشتدادا وهذا مقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان التحرك
 لا يد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة
 وتحقيقه ان الحركة في الصور انما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تقي صورة زمانا وعدم
 الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
 وجوابه ماسيجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
 لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى وامام قبل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
 لانفع في زمان لان الصور لا تستد ولا تضعف بل تقع في ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفياتها
 وكمياتها وابونها واوزاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
 المحل الواحد الثابت بالقباس الى حال فيه غير فارتد دل نوعيته اذا قبس ما يوجد فيه في ان
 ما الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الاثنين المحيطين به
 ويتجدد حبيها على ذلك المحل المقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما
 ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه لانه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
 فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضا لقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبدل هوية المحل المقوم
 بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد مقوم
 يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ماسبق مع انما
 تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة
 بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتي فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من
 فلو وقعت حركة في المتي لكان للمتي 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 سكون
 الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما
 لذلك التغير فيعرض سببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان
 المتبوع قابلا للاشدد والاقص 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 فهي
 تابعة لمعرضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم
 قال واما ان يفعل وان يفعل فثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
 الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الصديق اعني
 لبرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما
 زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان

ي قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لان جهة ينقص قبول الموضوع لتام ذلك
 الفعل بل من جهة هيته فذلك عائد الى ان قوتور القوة او انفساخ العزيمة او كلال الالة تكون
 يسيرا او بتعبية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فذا توهم من التغير التدريجي في ان يفعل
 نفسه اما هو فيما يتم به الفعل كما اتوهم في ان يفعل بناء على تحفته فيما يتم به الانفعال كالقابل
 وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية اوفى الالة واما
 في القابل واتي في القابل بلفظ اما دون او بتعبية على ما ذكرنا فان قبل ما ذكر في الاضافة من
 عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
 الى ما ذكره من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
 نسبية ولا انقضاء بالاي والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
 بعد اثبات التضاد في الاي والمتى والوضع وان يعمل وان يذلل ان التضاد لا يعرض الاضافة
 لان الاضافات طابع غير مستقلة بالعرض فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعرض
 ان يكون مستقلا بتلك الموضوعية واما كون الارضدا للبرد كالحار للبار فلان الاضافة لما كانت
 طبيعة غير مستقلة بل تابعة لموضوعها وحسب ان يكون في هذا الحكم ايضا تامة والالكانت
 مستقلة فيه (قال واما المحرك ٣) عني عن السرح (قال واما المحرك ٢) يريد انقسام الحركة بارات
 الى الاقسام لثمة واما طلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية
 وان كانت العرضية لا تنح عن الاقسام اربعة ولهذا قبل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر
 فعرضية ولا مانع من كونها موحدا في غير الجسم المتحرك قسرية وان كان موجوبا فيه نفسه
 فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطعية والمراد بكون المحرك في التحرك اعم من
 ان يكون حرا منه او متعلقا به لانه في الخصوص كتملق النفوس الانسانية بل انهما والنفوس
 الملكية بافلاكها فيتم تحرك الحجر هو طوط والانس يمتد ويسر والفلان استدارة فان قبل وعلى
 رأي من يجعل الممكنات كلها مسندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون
 الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى باراد بالتحرك ما حرت العادة لخلق الحركة معه كما
 يعصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال حركة النفس ارادية ٦) قد اسكل
 الامر في بعض الحركات انها من اى قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما البعض فقد كثرت اختلاف
 الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى المتقدمين فائدة او موضعية او كية وكل من الف في تمسكات
 مدكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول
 اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعيتها باعتبار على ما قال بعض اشخاص من الحكماء انها
 تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتفلس من ان يقدمه على ذلك الزمان
 وارادته من حيث ارادته كسبها لاتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
 طبعى من حيث الحاجة الى مطلق النفس ارادى من حيث يمكن تعبير التفاسات الجزئية
 عن اوقات تقاضيه الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على محراها الطبيعية وهذا معنى
 ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تعبر عن محراها الطبيعية ولا يترتب
 بانه لا ارادة للائم فيلم ان لا يتفلس ليس شئ لان النائم يعمل الحركات الارادية لكن لا يشعر
 بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملائع وبعض الاوضاع ويحكمها
 عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي
 تقتضى الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذ فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين
 فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في القلب من اقوة لجوابية

١ - فان كانت الحركة فيه بالحيثية
 تحرك الذات كحركة السفينة والا
 بالحواس كحركة رالها من
 ٢ - فان كان حار جان ذات المحرك
 فالحركة قسرية واما كان مع قصد
 وشعور فارادية والا فطبيعية
 من

٣ - من حيث ان كان تعبر عن ذاتها عن
 اوقاتا وان كانت مطلوبة من
 حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة
 الطبيعية وكذا النبض ولا يبعد
 فيه اختلاف الجرات عند اختلاف
 الاوقات وما قيل ان طبيعة لا يكون
 الا على وجه واحد بل بعدة ادها
 لجهة وذلك في الباطن المعبر
 من

وميل الجمهور الى انها ممكنة وقيل بل وضعية وقبل 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 البساط العنصرية واما الطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تنقل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والسرابين من شأنها للروح احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ايس العرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتماثل في لحظة فلحظة فيتعاقب لاثارا المتضادة عن القوة الواحدة (قال ونههم ٢) يعني هرب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فركبة وبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجج البار من الهواء والحركة ان لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالنسي الا وهي التسخيرية كالنبض والعارضه ان كان المحرك كجزء من المتحرك ففرصة ارادية او ممكنة له باطاع فرصة طبيعية والا فقسرية (قال ثم الملة ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في لساائط العنصرية 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 يبان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمانية المشتركة بين الاجسام والالزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق الملبول عند تحقق العلة ليست ايضا الطبيعية المتخصصة بذلك الجسم والالزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعية الخاصة بسرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طالما تلك الحالة الملائمة ويقف اطبعه عند الوصول اليه ثم لاحفاء في ان الاحوال الملائمة بطمايع الاحسام مختلفة بحسب اختلاف الطامع مثلا الحالة الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والبار والماء ان يكون فوقها وتحت الاخير وعلى هذا القياس من ههنا يختلف جهات الحركات ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا مجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة طاهرة ولاحفاء في ان معنى طاب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في العايات الارادية كما ان الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتراءى من طاهر ماها للعوى الموقوف على لسور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فرق فيترجى عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جار في الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فبفسير في هذا البحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تتعلق بثلاثة منها وهي ماني ومايه وما اليه بمنزلة الداق يختلف باختلاف ماهية الحركة وتعلقها باثنية اباقية بمنزلة المعرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى ماهية الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المحرك والزمان لا تنوع المعروضات والا باب لا يوجب تنوع العوارض

٢ في محل شل النفس قسما آخر
سماها التسخيرية من

٦ في الطبيعة ليست هي
الجسمانية المشتركة ولا الطبيعية الخفية
مطلقة بل عند زوال حالة ملائمة
فتتحرك اليها وهي مختلفة فلذا
يختلف جهات الحركات ومعنى طلبها
التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم

اتفق الحركات بما فيه وباسه واليه يبادر
يكون ذاتيا لوجب الاختلاف فيه
اختلاف في الماهية وباعداها
فيما يوجب الاختلاف فيه
الاختلاف في الهوية فقط سوى
الاختلاف في الاختلاف في
هو بالذات بالذات الواحدة الذات
وان يتوهم فيها كثرة باعتبار
النفس الى الحركات فلذا كانت
وحدة النوعية لوحدة الامر
الذاتية بوحدة ما سوى
الحركة متن

المسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
 وثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لاثرا للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحرارة
 الصاعدة للنار طبعها وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف
 الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
 العارض لا يوجب اختلاف المروض ضعيف لما سبق من ان هذا يتعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي
 جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة افلاك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة
 وان كان ما فيه واحد اما في الاين فكالحرارة الصاعدة مع الابطية واما في الكيف فكالحرارة من البياض
 الى السواد على طريق التصفير ثم التصفير ثم التصفير مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التصفير
 ثم التصفير ثم التبييض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة
 على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم
 الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقع من انه لا بد من
 وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالسخن والتبريد والتبريد ليس على
 ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكأنه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه
 كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل اتسخن والتسود او كان الاصل كالسخن والتبريد
 فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالتشخيص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك
 للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركته من هذا الموضع
 غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
 الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير ها بطريق الانحناء
 وكذا في الكم والكيفية الوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية تستلزم وحدة
 ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتب في بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لايه لا ينبغي ان يكتب في
 بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
 الا في مسافة معينة لا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والافيجوز ان ينتقل في زمان
 معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
 الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان
 واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بهما في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
 قد مع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب 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 التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه
 مجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكررها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يطل
 وحدتها الاتصال كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انفسا مات بسبب الشروق والغروب
 والمسامات فان قيل ان اراد 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 مغاير للواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول
 ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعضها المتوهم موجودة
 في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لاعلى الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا
 المجموع الوهمي قد يحدد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفعل
 وبعضها بفعل 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 ويصير 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 وصيرورته 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 وبس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون
 لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك
 وبس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
 والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المتغير
 في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عدى في هذا الموضوع
 المشكل العسر انت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جازا لاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
 وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتج الى اعتبار وحدة مائه وما اليه ايضا قلنا لان
 المتغير في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها نوعية وحدتها بالنوع
 وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مائه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتها
 بالنوع كما في النوع مع الذبول والتسخن مع التبريد والسود مع التبييض ونحو ذلك بقى ههنا بحث وهو
 ان تنوع الحركة وما فيه وما اليه طاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن
 الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا اللون العنب واوضاع الفلك واما في الاين
 فمسكل لانهم يحملون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين
 بالنوع لاختلاف مائه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة هي الاستقامة واخرى
 بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف ما فيه دون مائه وما اليه والحركة على الاستقامة بمنتهى
 ويسيرة فرسخا واكثر متغصنة بالنوع لعدم الاختلاف في شئ من الامور الثلاثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق
 والاختلاف بحال طبائع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون نفسها وظاهر ان كون الاين
 الذي للحجر في اسفل الهواء مخايفا بالوضع لا يذم في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط
 متغصنة بالنوع تحكم اذ لا تنافس الا باقرب من المركز والمحيط وهو امر عارض واراخذ مجموع
 المعروض والمارض وجعل نوعا فثله ثابت في الاوساط غايه انه لا يكون على تلك الغاية من القرب
 والبعد وكذا الكلام في الايون التي تنزب على استقامة المسافة وانحنائها والتي تنزب
 على الاستقامة بمنتهى ويسيرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
 في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة لني هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
 والمحنى نوعان من الكم كالاستقامة 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 ولا انقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
 وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهاية 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 ومنتهاهما
 في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات
 اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بمنتهى ويسيرة (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 والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول

٧ يوجد فيه حتى ان الواضع في كل
 مقولة جنس من الحركة ثم يتناول
 عن ترتيب جناسها فبناه على ان طاعت
 مطلقا ليس جنسا لما يقع -
 في كل جنس انما يقال عليها
 بالاشكال لا اشتراك

والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وسرح الادم بان اتحاد حركات المقولة
 الواحدة اتحد في الجنس العالي ثم يتناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
 عال وتحت الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في البصريات وتحتها الحركة في الالوان
 وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلقا الحركة جنسا لما تحتها بل يكون
 مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلقا شاملا او بالتشكيك فيكون المطلق
 فرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل لمثل ما مر في الوجود كيف والا غير التدريجي الذي هو
 حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني
 التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء شيء من شأنه ذلك
 لوجوده مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ماصدق
 هو عليه من الافراد ومنه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى واقدم او اشد
 في كونها حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود كالعدد يكون بعض اقسامه تقدم على البعض
 في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير انواط لا يثبت
 الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالمشي قلنا هذا مع انه بعد غير مفيد اما العدد فلانه لا يعقل من الحركة
 في الكيف مثلا ان تعبر على اربع من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلا ان القول بان الوحدة
 الجنسية يتوقف على وحدة مافيه انما يتم اذ ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت
 الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لكانت المقولات على العشر لانها لا محالة
 يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اخصا ساوية ويحسب بالمع لجوار
 ان تكون من مقولة ان يتفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالحق الذي ذكرنا وما يلزم
 ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الرضع
 من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع
 تداخلها مع اقسامها وان كان الوحدة الجنسية لا يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة
 الجنسية تماثية الحركة فكان وجه اولنا فيه كون مطلق الحركة جنسا (قال واما تضارها ٢) لاحفاء
 في اختلاف احوال الحركة عما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد
 المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فتضاد يكون متضادا مع عامل
 الحركتين كحركة الحمار والبارد مثل امار 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 نموه
 الى زواله وبالعكس او من انتصابه الى انكساره وبالعكس ولا تضاد المحرك لانه ثلها مع تضاد الحركتين
 كما في الحركة الصاعدة للتجرجر والبارد بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضاد هاهنا اتحاد
 محرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسوة ولا تضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف
 ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد العوارض ولا تضاد مافيه
 لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحادهما فيه وكذا لنسود والتبعض عند اتحاد الطريقتين فتعين
 ان يكون تضاد الحركة تضادا مافيه 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 الانكسار وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون
 بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من تضاد بما رضى كون
 احدهما في غاية لقرب من المركز والآخر البعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا
 ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المروض فكيف اوجب تضاد عارض به ص ما يتعلق به الحركة

فلهذا ما دام ما وما اليه بالذات

كتبه ابن الاسود ولقد اصاب
 او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب
 ما عد من المبدئين في الوقتية والقيمية
 وعلى من المبدئين في الوقتية والقيمية
 التضاد بين طرفيها فكيف لا يمتنع
 التضاد لانه قد ذكروا ان لا تضاد
 بين الاربعة في جهة واحدة حتى السوية
 والحركية لان كلاهما متعلقان بالمتعلق
 الاخرى والى في العوارض على توالي
 فعله انتم لو تمت احوال
 الاهمية انما في المحال

تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرد وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض
واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما على
الصاعدة والهابطه امران وجريان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما
نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من الفضاء الى
نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد وبخلاف المستقيمة
والمنحنية والتخمين وان كانت احدهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين
كل نقطتين قسما غير متناهية والعظمى اشد انحناءا فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحاء لانه
لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فافوقه اشد مخالفة منه وههنا موضع بحث الاول
ان القوس التي تماس بمحيط الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة 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 الى لظهور ان الصعود
الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتسر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد
منتهيهما جيبا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
ابن سينا بأنه لاتضاد بين حركتي الماء بالطمع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما متنتهيات
الى نهاية واحدة ولا يطرأ لهما سب سوى ما ذكره الامام وهما لهما لبستة على غاية التباين
لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز والهبوط
عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات 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 الجرعلا وسعلا بانقصر والطمع
متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاد مآله وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما
اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متباعدتان بالطمع
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 والمنتهى من حيث وصف المبدأ والمنتهى
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الدائنين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدأ وغاية الحركة لم يكن الحركة تعلق بهما ووجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل
موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما لاتضاد المبدأ والمنتهى قلنا
الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأيهما متضادين لكون
مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا منتهى لهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلم التضاد
بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستقيمة ايضا كما
اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون مر الحركتين على
الحمل والثرر والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البدائية والنهاية بالفعل فلا يتدفع
بما قيل ان الحركة على التوالي لاتضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلامهما تفعل مثل ما تفعل
الاخرى لكن في الصنفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون
مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي يكون مسافته الجوزاء والثرر والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل

انلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة طلال الاشخاص
وانما قد يضل لان الظل عرض لاحركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من
مقالة جرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتفاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
فشيئا فيرى كأنه يتحرك الى الازدياد وكحركة طوفى الرحي اعني لدائرة العظيمة والصغيرة
وكحركة الشبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذى الشعب الثلث عند رسمها الدائرة
العظيمة والصغيرة واجيب بان لا يلزم الحركتين بمعنى امتناع الاشكال عقلا وانما هو عاوى
بمجرد ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غاية انه يلزم انفسك
الرحي والفرجار وهو ملتزم الثبات ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة سرائطها
والوانع مرتفعة والامتنت الحركة فلو وقع في شاء ذلك سكون لم تخلف المعلوم عن تمام
العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة افعال المحار 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 السكينات لزم ان لا يقع
الاحساس بسى من الحركات التي تشارك في عالم المعاصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور
السهم وغير ذلك الامسوبة بسكينات هي اضعاف الآفها واللازم طهر الانتفاء وجه
الارم ان تلك الحركات لتقطع في اليوم بل لته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
الملك الاعظم الذي يتم في اليوم بليانه دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة في غاية الصغر
وتلك الحركات في غاية البطء فيلم ان تخل حركة الفرس مثلا سكينات بقدر زيادة حركة
الملك الاعظم على حركته ويكون الحركات مع دورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكينات تلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
الآف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدما عدهم لكن لاحفاء في ان الحس قد يرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكينات بين الحركات
وامتراجها بها ليس بحيث يعرف الحس بين ازمتها بل صارتا بمنزلة شئ واحد الا ان الحركات
لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فثبتت بهر السكينات وتعلوها وان كانت السكينات
في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة
(قال ثم كل من السرعة والبطء قابل للسدة والضعف) لاحفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد
حتى تحقق حركة سرية لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو اطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فبدت رد والاشبه باصولها
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد بل احدى المقولات الاربع
وكل منهما ينقسم الى نهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يتقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يتقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل
الامام الى الاول ممسكا بانها اولم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم تصور السدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه طاهر وقد يتسك بان اتقسام
الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا تمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض
وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة
وهو ايضا ضيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يتقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سرية بالنسبة الى ما يتقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم
لما كانت الانعداد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطء واما كون

وهل يسمى ذلك الحركات فيه
تعدد وهل الامام الى الاول
وان كان الثاني اقل منه بالصوت

من

حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان
اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان (قال المبحث السادس ٢) ذهب بعض
الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه التحرك سواء كانت
المتساوية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية
انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال
لنوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الابدية التي
تعمل نقطاهي نقط زوايا الرجوع وللا التي تعمل نقطاهي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتياج
الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آتى اذ لو كان زمانيا في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول
وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قديبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد
ما قبل ان كلامن ذلك حركة وهي زمانية لا آتية ثم الا بان متعاير ان ضرورة فان لم يكن بينهما
زمان لزم تنالي الانات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الامات وهو مطلق
على الحركة المطبقة على المسافة فليرم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان
ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تعارير الآتين طاهرا بناء على جواز ان يقع
الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد
مشترك بين رمايهما كالقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من
اجتماع القبيضين اعني الوصول واللاوصول في شئ لان معناه ان يصدق على الشئ انه اصل
وليس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لاوصول كما يحصل للجسم
الحركة والسواد الذي هو لاحركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر
عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها منبلة من حاد ما مقربة له الى حد آخر مبالا وهي العلة
للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاتصال مبالا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة 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 تنالي الانين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم
الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفى الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة
للوصول لامعة ليرم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة القطة للخط فلا تحقق له
في الخارج ما لم ينقطع الزمان واما هو موهم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف
يجمع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلانم تعارير آتى المليون
لجواز ان يقع في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلانم استحالة تنالي الانين
بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في
ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يعملون استحالة تنالي الانات
باستلزامه وجود الجزء وكأنهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن
اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها
آتية لازمانية فان قبل مبالا تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتنالي الانين استلزامه قلنا لانه
على تقدير التنالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المطبقة على المسافة متألفا من الانات
زيادة واحد واحد ولا كذلك في تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان
وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صحت

١ نزع بعضهم ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا لا آتية
الوصول غير آتى الرجوع فوجه
فلانم يتصلان زمانا لزم تنالي
الا ينقسم المستلزم لوجود الجزء
وحيث لا حركه بين الوصول
والرجوع تعين السكون والجواب
لعدم تسليم امتناع السكون لا ان
بالعمل لما لم ينقطع الزمان الا
ان يواد به زمانا فيقسم الالوهم
وحيث لا ينقسم تعارير آتى الوصول
والرجوع ولا استحالة تنالي الانين
اما انقص كل حركة مستقيمتين
اذا ادر الزمان على سطح فان آتية
الوصول الى النقطة في غير آتية
الوصول عنهما فليس تنالا
الا تب او تحلل زمان السكون وفي
دور اذا اقتسام المسافة
هنا من الالوهم من

٩ - ان صعود الجوز لذبابة اعتاده المحتلب

على الارض وهو مله بالعكس ومبنيها
اللة تعادل يقتضى السكون -

سماح الذرج بلامرجح والمجاب

ان السكون تعادل في آت الوصول

ولزم السكون بمعنى عدم الحركة و

في كمال التوافق فيه متن

٢ - ان لو لم يكن هذا السكون لزم منه محالا

الاول انه لو لم يكن تعادل بناء على ان

القوة وردت كانت لضعف بمافى الهواء

الخروج الى التاني وقوة لا من سبب

ليس بطبيعي او التقدير عدم القصر

والثالث وقوة لا في تامين

الاول ان ليس في قائل منه كاف

وقوف الجبل بها الجلافة -

لكن الصاعدة وردت الاول بان

الصاعدة قد من مع القوة والقاسرة

الى ان لا يجب الذات ولينها

هو الجوز عند القرب من الارض

اقول والى بان تعادل القوتين

والثالث بانه يقع في نها

لا يفضل الاسم الدقيق المرام بان

الخروج موجه بمبادرة هواء الجبل

فان ان لا فيهما مع ان وقوة مستند

لا مستحيل متن

٧ - فيجد من ان ما اقدم هواء

الى جهتين متقابلتين فيبعدا

فصل ادعاهما على الاخرى ان

كان و الا فسين او غير متقابلتين فيبعد

ما لتيه للحركتين وقد يكون ل

بات الى جهات فيتوسطها

لثة الزوايا متن

الابن حفظ النسب وفي غيره حفظ

فيضا الحركة وقيل عدم

كعاس مثله لعدم مكان متن

الحجة المذكورة لزم تنالي الاتات وتخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان التحرك لايماس المسافة الانبغطة نقطة على التوالي كما اذا ادركنا كرة على سطح مستو او ركنها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة بغاير آن اللا وصوله عنه فيجب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنبطة والآن بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتتحقق لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى (قال وزعم الجبائي ٩) يعني انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والها بطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتاده المحتلب اعني الميل القسري يغلب اعتاده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى الغالبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طوعا وكل منهما ترجح بلامر حرج والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لافي زمان بين آتي الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قال اخبر المانع ٢) اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لم ينته الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا بمصادمة المخروق وهي متبعية عدم السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سببا من انه لو لم يصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر الى سطح الفلك في حين المنع الثاني انه لو لم يكن اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا بالنقد وعدم القاسرة الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسرة الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سببا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر الاوازم الثالث انه لو لم اضرورة تعادل القوتين واستحالة تنالي الآتين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقبل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام البعدي لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار للسكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بلافاة الحردة الصاعدة واجيب بان الحردة ترجع بمصادمة مرجح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقة الجبل فان قبل قد نساها ان الملاقة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقة قلنا لو سلم فوق وقوف الجبل مستبعدا مستحيل (قال المبحث السابع فديكون الجسم حركتان في جهة ٧) واحدة كالتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى 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 والحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا تبين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه الى جهتين ضيقة متقابلتين كالتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا وبحركة الريح جنوبا فيكون متوسط اثنان تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الابن فمعني به حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فمعني به

٩ - منه واليه جميعا اذا خصب

المقابل بما يطوأ السكون له
عليه السكون متن

ع كوني انما ما فيه ما كوني في انما
الا على الا ٢٠ اولى الحرارة
البرودة وتكون طبيعيا وقسدا
واراد ما يستند الطبيعي هو الطبيعة
على الاطلاق ولا يصور في الوجود
تولد وتكون الانسان في المكان
طبيعي وادع الارادة تترك لذاته
متن

٦ - في باقي الاعراض الالهية
ديها الاله اذ هي الاله المتكبر
اي التي لا تدل الا بالقياس الاله
مقولة بالقياس اليها وهذا
يسمى ماضيا حقيقيا والموجب
ومن ماضيا مضافا مشهورا
ديها ماضيا ماضيا لا تدل
لا بالقياس اليها لان الاله
ما ليس ماضيا ماضيا بالقياس
الى الاول متن

حفظ النوع الحاصل بالنقل من غير تغيير وذلك بان يقف في السكون من غير نمو وذبول وتخلخل
تكاثف وفي السكون من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
مبنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراه عدم الحركة عما يشانه فيكون بينهما تقابلا لعدم
الملكية وتبعد عما يشانه بخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في ان ابتداء الحركة
وانتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها كالكليات الافلاك والعناصر
قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لاتماسها ما يحبط بها اكثر من آن
واحد كالجسم الواقف في الماء لسبب ثقله ليس يتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة
عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩)
لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة
فالقابل له السكون في المبدأ أو المنتهى او كلاهما واد اعتبر السكون في المكان فالقابل له الحركة
منه اوابه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد انتقال عليه فم لو اراد بالسكون المقابل
الحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فاما ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكما ان الشيء لا يقابل له وان الحركة
تأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فردود مع صغرى الاول وكبرى الثاني
فان لسكون كمال للحركة والحركة تذهب الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتياج
ابن سينا ان السكون ليس عدم آية حركة انقعت والالكان لتتحرك في مكانه كما من حيث عدم
حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأني فيه الحركة والحركة في المكان نفسه
معارضة المكان بعينه وذلك بالحركة عدم بالحركة ليعفوا به ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى
عدم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال ونضاد السكون ٤)
لتضاد ما فيه الالاعة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ماضى ولا تعلق للسكون بما منه
وما به قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء
او اراد يا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا ينفر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة
التي يستند الى الطبيعة مطلقا لا الجسم اذ حلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا تطلب
مفارقة ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر في البحث
اسابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي فالا بل هو واحد
فما يتوهم اتحد في علته والحقيق ايها الطبيعية فقط واثار الارادة تركا لانه الى الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علته السكون عدم عدم رجحان هذه الحركة وهذا
لا في الحركة فالبها لما كانت تقبل السدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة
ما في الحجر المرمى الى تحت وطسها رايها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل
الخامس ٦) الاضاهة اي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لاتعقل
الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب
مها ومن معروضها مضافا مشهورا وما رفع في المواقف من انفس المعروض ايضا يسمى
مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة
على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهور لان الاطلاع
في بادى النظر على المركبات اسهل وفسر والمضاف على ما بهم الحقيق والمشهورى بما يكون
ما بهه معقولة بالقياس الى العير وارادوا بالغير امر آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول

وهذا معنى تكرار النسبة فيخرج سائر الاعراض لتسمية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى العبران تعلقها
لا يتم لاتباعه حتى ان تعقل المضافين معا لا تقسم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله
مستلزما ومستقبلا لتعقل شئ آخر كالمرومات البنية للوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان
تعقل للوازم ايضا مستلزما لتعقل المرومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل
ماهية بالقياس الى لغيره بلز من تعقله تعقل الغير فان للوازم البنية كذلك محمول على حذف
المضاف الى مرومات اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان للوازم البنية من قبيل الغير
لذي يلزم من تعقل المرومات تعقله وان لم يكن المروم مضافا (قار وهد ٧) اي الذي ذكرنا
من معنى تكرار النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي يحكم بضافة كل من المضافين الى الآخر
من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم تعتبر الحبيبة
لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابوانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان
اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر في اوصاف الطرفين فاذا كان بحيث اذا وضعت و رفعت
غيره بقيت الاضافة واذا رفعت ووضعت غيره لم تنق الاضافة فهو الذي اليه الاضافة مثلا
اذا اعتبرت من الابن النسبة مع نفي سائر الصفات بل لدائبات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت
البنوة مع اعتبار البو في لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يتقرر الى اعتبار حرف النسبة
كالمعظم والصغير وقديمتر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى
مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للعالم قاروا وعدم الافتقار
اياه وحيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال وانسبنا ٦) يعني ان النسبة
التي هي المضاف للمعقوب قد تكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تكون مخالفة كالابوة
والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضمف وانصف وقد لا يكون كما في الزائد والساقص
والتيب من المضافين قد لا يتقرر الى حرف نسبة وذلك حيث يكور لكل منهما لفظ موضوع
يدل باضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما سبه ذلك وقد يتقرر وذلك
حيث تدنى تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير في مبرعه بدى الجناح وفي المضاف
كلم العالم في مبرعه بمالعالم وعروض الاضافة قد يتقرر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالما شقية الى الادراك والمشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية
وقد لا يتقرر اصلا كما في المتين والساخر فان الانصاف بذلك لا يكون باسبار صفة حقيقة
في شئ منهما فالانسبنا يكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المادلة والتي بالزيادة والتي
بالفعل والاعمال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما انكم كما يعلم واما في القول
مثل القاهر والعالم والمائع وغير ذلك والتي بالفعل والانعمال كالأب والابن والقاطع والمقطع
وما شبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعالم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محركات فان العلم يحسك
هيئة للمعلوم والحس يحسك هيئة المحسوس على ان هذا لا يضبط تقديرة وتحديده هذه عبارة
وقد يتقها في المرافف هكذا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعاملة كالعالم والقاهر والمائع
وفي الفعل والانعمال كالمقطع والكسر وفي المحاكاة كالعالم والحس وفي الاتحاد كالجارة والمناسبة
(قار وعرض ٩) اي الاضافة بكل موحد فواجب كالأول والحرر كالأب والكم كالأقل والكيف
كالأحر والابن كالأعلى والمنى كالأقدم والاضافة كالأقرب والوضع كالأشد انتصبا بالماء
كالأكسى والعمل كالأقطع والانعمال كالأشدهن (قال وتحصلها يكون بالاضافة الى المروض ٣)
يريد ان الاضافة ليس لها وحده مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصصها
بخصيص هذا المحق وهذا معنى تنوع الاضافة وتخصصها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية

وجوب الانعكاس والانعكاس
قاروا اعتبار حرف كالمعظم
والتدقيق قاروا على المتساوي
المولى والمولى للمولى كالمثل
العلم معلوم للعالم

وافاقا لانه وقد تنبأ فان
والبنوة والتعبد عند ما يكون
ثم الاب والابن دون المبرور
الطية اذ لا مثل الرأس
والرأس وعروضها لا تتقرر
صفتها في الطرفين كالعالم هو
المشوق اذ في احدهما كالعالم والمعلوم
او كالمعقوب والمياري

موجود كالأول والأصل والأقل
والأعلى والأقدم والأقرب
والانتصا والآكسى والأقطع
تنحنا من
فانست المعقولة هي الحارضا

في التحصيل والاطلاق والوجه
والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفلا
المتضايفان من المتقدم والمتأخر هما
المتضاهيان وهما في الذهن واما
الافلاك بين المتضاهين متين

والجواب على ان لا تحقق للاضافة
في الخارج والالزام التسلسل في الاول
في المحل ايضا اما في المحل
والدور ايضا لان الافلاك في الوجود
افلاكية يتوقف وجودها على كون
مطلق للاضافة مالم يوجود الضا
الزمن مدم فانه في كل زمان
يوجب ماله من الاضافة الى غيره
وقد يجب ان ياتي ذلك انما
ان لو كان اضافة وسلب الال
لا يتفق سلب الال في حيزه بل
ما لم يقطع لثبوته السلب وتحتية الال
وبابوة سلب وثبوت عدمه وان لم يوجد
انما بالنقل وقد مر مثله

ان الاماذا في جسمها ولو سلبها
وسلبها او سلبها واثباتها
تابعة لغيرها فاما لثبوتها
الكيفية في الجسم في الجسم

في الال في نوع وفي السواد في نوع
والال الال الال الال الال
منه في نوع في نوع في نوع
الال الال الال الال الال
الال الال الال الال الال
الال الال الال الال الال
الال الال الال الال الال

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الحقوق والاضافة كالكيف الموافق
فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقيد
والحقوق اعني المضاف الذي لا مابهة له سوى كونه مضافا للمجموع المركب والالما انحصرت
المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة (قال ويتكافأ الطرفان ٢) يعني ان للاضافة اذا كانت
في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فطلقة مثلا الضعف
العددي على الاطلاق في ازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد
كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثني وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما باقوة
او بالفعل بحسب الدهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر
متضاهيان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضاييف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين
مفهومي التقدم والتأخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد
كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والعلم
وقد يمنع كل بدون الآخر كالملة 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 انهما لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل
اضافة يدها وبين المحل مغايرة لها حاله فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
الثاني انهما لو كانت موحودة اي متصفة بالوجود واتصافهما بالوجود اضافة خاصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق للاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة
لكانت تشاركه اسائر الموجودات في الوجود وبمارة عنها بخصوصيتهما ومالم تتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن للاضافة موجودة لكن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطلق للاضافة فيلزم تقدمه على نفسه اذ ثابته يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانهاية لها بحسب ماله من الاضافة الى الاعداد الغير المنتهية فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثلاث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجب ان يكون الوجود
في الحالات المذكورة انما لم يتم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
المستحيل هذا لوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الال في الجسم انما يستلزم صدق
السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا سلب الكل الذي هو سلب كل لا يقال للاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها باسناع الوجود وامكانه لانقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود
بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة باننا نقطع بفوقية السماء
وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وسواء وجد اعتبار الفعل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
عينا لا اعتبارا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمر
وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى (قال ثم المشهور ٩) غنى عن الشرح ومنه على ما ذكرنا
من ان الاضافات لما كانت طابع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام
لا يلزم الاستقلال وما ذكرنا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال
بدليل انه قال كما ان الحار ضد البارد وكذا الاحر لا يبرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها
في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضاييف فيجب ان يوجد
في المتضادين شيء ليس بمضاييف لكن وصف التضاد متضاييف فلم يبق الامور موضوع التضاد فلم ان
يكون غير متضاييف يدل على ان المتضاييفين لا يتضادان لاتبعا والاستقلال لا حاصله انه لا يصدق على
مثل الاحر والابرحد الضدين اذ لا يعمل كل منهما الا باقبا س الى الآخر لا يقال الشيء الذي

لاتضاف فيه هو موضوع الاحر والابرء اعني الجسمين لانما قول التضاد والتضاييف انما تعتبر فيما يرد
على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والبردية فتكون هي موضوع وصف التضاد والتضاييف
لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منها بما دون الاحر ولو في التضاييف
(قال وما تقرر ٢) اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لموضوعاتها
وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض
في موافقة الانسانين في البياض تارة والانسان وتارة البياض (قال ومنها المتي ٤) كما ان الاين
هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتي هو النسبة الى الزمان لانها قد تكون بوقوع
الشيء فيه وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يستل عنه ممتي قديع في الان
كاوصول الى منتصف المسافة ميلا والوقوع في الزمان فديكون بان يكون للشيء اتصاله بالنسبة ينطبق
على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدرج وذلك للحركات وما يتبعها
كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان الا او يكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون
حصوله د فمة لكن على استمرار الاكثات وينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على مسافة فيما بين
طرفيها (قال وهذا تصرح ٧) يريد ان ما ذكره من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف
للزمان بمنزلة النقطة في الخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء في الا لا وجود له لكن لاحتمال
في انه لا يحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم
والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث علمه لا يكون
الا في آن يلزم تنالي الاين وجوابهم بان علمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن
لا على التدرج بصير الان زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الاو ذلك العدم حاصل فيه
على ما مر لا يدع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آني وكون هذا الآن مغاير الآن
الوجود ضروري (قال ثم المتي كالابن 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 الان الحقيق من التي يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف
الاين وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم بان نسبة اجزائه بعضها
الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقباس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة
اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصح
الانتكاس وضعا آخر فالحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فيه
والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم
قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه
ويجوز فيه التضاد فان لقيام والانتكاس وجودان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية
الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع (قال ومنها له
ويسمى الملك والجد ٨) ويظهر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او بعينه فينتقل
بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضا كنسبة الانسان
الى قبضه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه
وتصرفه فيه ككون القوى لنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا امانا فلا عرف هذه المقولة حتى
المعرفة لان قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف لقولنا له ابن اوله جوهر حاصر اكله كما في له ثوب

ان منع المعروضات لا يوجب
تنوع الاضافات الواضحة فغناه ان
ان موافقة الانسان في البياض
منها ليس نوعا خاصا فلو وافقة الفرس
فيسمى ممتي

نسبة الشيء الى الزمان
لأنه على التدرج كالحركة وما
ولها ما اود فمة لكن على استمرار
الآن ككون التوسط اما الى الآن
كعلمه الذي هو طرف
كالوصول الى المنتصف او المنتهى
متن

بوجها لأن مع انه لا يتصور
الزمان على انه لو وجد
فعدمه لا يكون الا في آن يلزم
لأنه لا يقع ما يقال انه في الزمان
متن

بوجها لاني في الحقيقة لا يمنع
الاشتراك لكن في ممتي

لان المتي في وقت يكون له زمان
ايضا واما الى الزمان الخارجة
محيطا او محاطا او غيرهما
فان بالذات وبالاعتبار وطبعا
وسميا وعمل التضاد بالمعاصم
والخلاص والاشتداد كالانتكاس
انتصابا متن

وهو نسبة الجسم الى معاصره
فانه يتقل بافعال ذاتيا بالحواس
في الزمان او غير ذلك لان في ذات
الاشياء الاشتراك بمقتل نسبة الشيء
الى الفرس الى زيد وتورد
في كذا هذه المقولة حصر
متن

١- وان ينقل وهو اقترن في شئ
 وناقترن من شئ ما دام متساويا
 على افعال الخلق للشمس والقمر
 ما دام بينهما وبين خلقه لا حال الى حال
 لولا الاستمرار لكان الشئ
 مغنوم الماء وقام الانسان ونحو
 فيها التفاضل والاختلاف ما قبل
 ان ينفصل ما دعى الى
 التسلسل منوع بان لى المراد
 ملحق بالاشياء الاخر بحث بشئ
 الابداع والخلق الذى قبل الحال
 الذى تكون للفاعل والمنفعل حتى
 ان الفاعل يفسد بفعل بالتحريك
 وان نفعل بالتحريك متن

وفيه مقدمة ومقالان (مسألة القيمة
 منى ان الجوهر عند الان كان مفسما
 مجسم والاكسوجن في جوهر
 انما فيه ان كان مالا في جوهر
 فصوره اذ لا يخلو له فصول او مركبا
 منها فمجم والاداء تعلق بمجم
 تدبر او لم يدر: افسس والافضل
 اذ يقال ان كان مقادير داته
 وداته فعل اذ في داته ففهم
 وان كان مقادير مالا او الى
 الامور او الى ان كان له
 البادئة محسوسة والاداء جوهرية
 بالنسبة الى الاداء اما ما يحس به
 او لا وهو التماس على ما نفهم
 زنى الجوهر من الزوايا
 جوهر حال به الجسم اذ الى غير
 ذلك من التماس الا ان الوجود
 الا هو وفي لا نسما له على ما لو
 ما به الجسم المهيول ملائكة
 فيها الجسم الذى هو على العنق
 اذ فيه عند الاداء الى الجوهر
 الى ما يبرمج على وهو الجسم
 والا فودع على وهو الشئ ١١٠

ولمعه كافيه خاتم او محصور فيه كافى قولنا للدين شراب يقع عليها لفظه له لابلتواطى لكن
 بالانساب والشكك وان احتيل حتى يقال ان بقوله له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينقل
 بانفاله كالمقصود والتسلسل ينقل لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وان كان
 الشكك ينزل (قال ومنها ان يفعل ٢) هو تأثير الشئ في غيره على اتصال غير فار كالحال
 الذى للمسخر مادام يسخن وان يفعل هو تأثير الشئ في غيره كذلك كالحال الذى للمسخر
 مادام يسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كاطول الحاصل
 للسبحر وكالخزونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للزيت والعود والقيام الحاصل للانسان
 فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكم والكيف او الوضع او غير
 ذلك وكذلك الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للشار تسمى احراقا ويجرى في كل
 من المقولتين فان التسخين ضد التبريد والتسخين ضد التبريد ويقبلان الشدة والضعف
 فان تسخين النار اشده من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد منه ما هو
 اقرب الى الاسوداد الذى هو العافية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام
 وجع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لا فتقر
 كل منهما الى موثره تاثير آخر ضرورة امساع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما
 من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة
 بين حاصرين والحواب ان ذلك اما يلزم لو كان كل تاثير واجبا حتى الابداع الذى لا فتقر
 الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثير وحصول حتى الدفعى من قبيل ان يفعل وليس كذلك
 بل اذا كان الفاعل يعبر بالمنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار لخال الفاعل هو ان يفعل
 وحال المنفعل ان يفعل حتى فسر الفاعل ان يفعل بالتعبير والتعبير ان يفعل بالتعبير والتحرك
 وقال لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك واتواع هذا الجنس هي انواع الحركة
 في الجوهر الكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الايس الثقل
 حقيقة ان يفعل هو تصير الجوهر من شئ الى شئ وتغيره من امر الى امر مادام ساكنا في الامر
 على الاتصال فالتكون كابتداء البت قليلا قليلا وسببنا شئنا وجرأ جراً على اتصال الى ان يحصل
 لبيت وعلى هذا قياس البواقي ون يفعل هو ان يفعل اتصالا على اتصال الفعل على السب
 التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما يفعل فالمسخر حين ما يسخن له نسبة الى جزء من
 من الحرارة التي تحدث فيما يسخن ينقل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر
 على الاتصال واتواعه على عدد انواع ان يفعل فان كل تعبير وحركة يقابله تعبير ويحرك
 لا تكون للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للبناء والهدم للهدم وعلى هذا
 قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لاني بنى واني يسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد
 لاني بنى واني يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اثر افعال يفعل وان يفعل
 على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها
 الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولعل ان يفعل واني يفعل
 مخصوص بذلك (قال المقصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على رأى المتكلمين
 والحكام وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقتضى بحث الاجسام
 وبما حب المجردات اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن المنهي بالذات
 فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه
 اما عقل او نفس او جسم او مبولي او صورة ولهم في بيان ذلك ما سبق بناه على ما يرون من نفي الجوهر

الفرد وتجرد العقل والنفس وتحتوي جوهر بن المحل مما حقه الجسم ونحو ذلك من قواعدهم
 والافعالها اشكال لا يخفى الطريق الى ان الجوهر ان كان حلالا في جوهر آخر فهو الصورة والا
 فان كان محلا له فهي الهيولى والافعال كان مركبا من الحلال والجسم والا فان تعلق
 بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس هو الا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان
 مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنته جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله
 ايضا وهو العقل اولاهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون
 حلالا فيه او محلا او مركبا منهما لان مثل ذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان
 الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة بجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة
 فادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا في نفسه فالعقل وهذا في الشفاء ان
 الجوهر ان كان مركبا بجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فالحصول الجسم
 في وجود الكرسي فادة اود خول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا
 فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فففس والا ففعل فان قيل الجسم يكون مع
 الهيولى ايضا بالفعل البتة لا مناع انعكاسها عن الصورة كما سمي قلنا المراد ان وجود المركب
 بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال
 في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبارها وحدة المركب وجود العقل بل بالقوة والصورة انما
 يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما
 لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداحل في قوام الجسم والحال في المادة فالتالي هي احد
 الاقسام الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فحلالها
 الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية
 وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصرية وسبجي
 ان محلا ايضا هو الهيولى وعد الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا لجرماني وهو الجسم
 لا غير ان لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم
 من حيث قولنا الاعراض المحصلة للاقسام المتعددة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن
 متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل (قال تنبيه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال
 فيكون المحل اعم منه وان الحلال 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
 الساعت فيكون بين العرض والموضوع مابنة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من و
 لتصا دفهما في عرض يقوم به عرض وتغافقهما حيث يكون المحل جوهر او يكون العرض
 لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى محل يقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي
 يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بنه وبين الموضوع مابنة قلنا استناده الى الموضوع
 يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم
 بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا (قال
 وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بعينه
 كان استعناؤه عن الموضوع طاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها
 لوجهين احدهما انها مفترقة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها مجمولة
 عليها بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الاول
 بانه عاطف من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال

٦ اعم من الموضوع والحال من
 الموضوع مابين العرض والمحل
 اعم من وجهه واسماء
 الموضوع فذلك هو الوسط
 اعم من الموضوع والحال من
 الموضوع مابين العرض والمحل
 اعم من وجهه واسماء
 الموضوع فذلك هو الوسط
 اعم من الموضوع والحال من
 الموضوع مابين العرض والمحل
 اعم من وجهه واسماء
 الموضوع فذلك هو الوسط

٣- ففيمما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان
 الفصل الاول فيما يتعلق بها على
 الاعمال وفيه مباحث المبحث الاول
 المحسم عندنا اما على الانقسام فتدلى
 المذلة من الجزئين فصاعدا لا على واحد
 منهما على ما نفهم القاضى تمسكا بما به
 الذى قام به التأليف ليكون مؤلفا
 كل مؤلف جسم للفرق الماهر بين المؤلف
 من شئ ومن شئ متين

٤- هو الطول العريض العميق وهذا هو
 بالحاصلة اللازمة الشاملة بناء على
 ان المراد قول تلك الابعاد على
 الاطلاق فلا يضرب انفاؤها بالفعل
 كما في السهم على ان ذلك مقدم
 رائد الى ترتيب الاجزاء من غير
 ان ياتى المادى مرادة على الجسمية
 و لحدودها خاصة بكونها اقرب
 الى ذكر الجوهري اما بقيد العرض
 الذى فاحتمل من المركب الذى
 واسطه من الجوهري والفرق
 وذلك بان يكون مركبا احوا
 على سميت اولى بين فعل او يكون
 مودها ان ياتى على ما ياتى من
 الجوهري على تسمية ادمه او ادمه
 على ادمه على ذلك

متين
 هر
 جرائه
 يكون
 كمنه
 امة

واشخص انما يكون موضوعا للكل بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون الصور
 جواهر انها في ذاتها طابع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وامان حيث حلولها في
 النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة
 الاولى ٣) لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما ارادفه في سائر اللغات
 موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن خلفاء حقيقته وتكثر
 لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلاف 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 بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع
 لاهل واحد منهما بل كان مؤلفا من جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا وبينى
 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 اسنادا الى
 المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ
 كما يقال في الحواكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والمركب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل
 فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف
 عرض خاص معيار لمعيار القوى المستعربا لانضمام المقضى للتعدي وهو السبب عند المعتزلة
 لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ
 الجسم بازاء معنى وضع وصاحب الموافف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء
 وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال 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 لما سيحى من ان الجزء بمنزلة
 المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور 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 بجسمية الجوهرين (قال وعند المعتزلة ٤) المشهور بينهم
 في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بمحدد بل رسم الخاصة
 ومعنى كونه خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلاثة لتكون
 هذه عرضا عاما يسهل فيفقروا الى ذكر الجواهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم
 الطبيعى كالطائر والواوود اللحمى ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج
 خارج على انه يحتل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا عارضا له
 فلا يشمل الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاؤه واعتراض بان الخاصة انما تصلح للتعريف
 اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما السهمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيها
 يعرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بلبيل من خارج بخلاف ما اذا فرض اربعة
 ليست بزوح فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلا ان الشبهة المعينة قد يجعل طولها تارة
 شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصصا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية
 واجب بعد تسليم ان انتهاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض
 والمعنى بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال
 مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التى تنقل من طول الى
 عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال لمخصوصيات فان قيل على تقدير

نفى المقادير فالطول بل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجواهر الطويل فإى حاجة الى ذكر
العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسميا حتى المؤلف من جزئين وهم
لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع
اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها المربعة كذلك وعند ابى الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم
ثلثة وقبل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في سمت آخر فرد واحد وفوق احد الثلثة
جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع المثلث والثلث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب
لان جواز ذلك عندهم في حين المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجي وبالجملة فالجواهر المركب
الذى يكون عدد اجزائه اقل من ادى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت
واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى بالسطح تكون واسطة بين
الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعد الفلاسفة ٢) التعريف
السابق هو الذى ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا
عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيخيه بالمقصود فقالوا
هو الجوهر 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 في الجسم بعدا كبق
اتفق ثم احرقنا سطحه في اى جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم ثانيا تقاطعها بحيث تحصل منه بالنسبة
الى كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذه معنى تقاطع الابعاد على
زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا
لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فاذا ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذى يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع
على زوايا قائمة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجواهر القابل للابعاد شاملا
للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على
توهم كونه جوهر او لا بد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يعملون الحاصل من تراكم السطوح
هو الجسم الطبيعي لا غير وقديقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا
له فيصير خاصة للجسم صالحا في معرض الفصل لاصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لامن وج
وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليس
باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بحالها قد تبدل كما في الشمعة وقد تزي
وقد تنقص بالخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصوري
جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل
الفرض ايضا ليس باللازم بل مجرد امكانه كاف في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها
بها من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار
الفرض وذكره وان 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 فكل ما هم
يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
اعنى الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

٢ الجوهر الذى يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة وقد قيد بالتقاطع على
زوايا قائمة وهو التعليمي ودفع الوهم
دور الاحتراز والمراد بالابعاد
الخطوط المتوهمه في احوال الجسم
لاستعدادات ماضية بالذات لازمة
لما في الاكليات او غير لازمة
وذا تأملنا في الفرضيات
التي تثار من الهيئة من الجسم الغير
المتناهي والمواد دونا عما يصح
توهمها العقلية او الوجدانية فلا
يبقى الا ان الجسم على ان الجوهر لا
يشمله ثم لا يخفى ان النصف
بها هو الجسم لا الهيولى

جوهراً هو الجسم الطبيعي وعرضاً سارياً فيه هو الجسم التعليمي له ابعاض ثلاثة هي اجزائه
 لا بمعنى الخطوط ان لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا هو الابداد الذي هو
 الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والغير اصلاً وثارة الى انهما
 الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة الجسمية بخلاف المتحرك كالقفل فان المحرك
 عددهم حط بالفعل وثارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حجب نفوها من
 الجسم الغير المناهي ولا حفاء في انها ليست هي التي تقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد
 بها الخطوط المتوهمه المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لاني
 الطبيعي ولا في التعليمي والانعصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابل له بل لم كون الجسم ليس
 متصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للانفصال الذي هو حاصل بالفعل وقرق ابن سينا بين
 العدد والمقدار بان العدد هو الذي يكون بين نهاتين غير متلاقيتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات
 من نوع تلك النهايتين وقد يكون بعد خطي من غير حط وسطحي من غير سطح كما في الجسم
 الذي لا انفصال في داخله بالفعل فلك اذا فرضت فيه نقطتين فيبينهما بعد خطي ولا خط واذا
 فرضت خطين متقابلين فيبينهما بعد سطح ولا سطح وذلك العدد الخطي طول والسطحي
 عرض ويظهر الفرق بين القول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني
 وان لم يوجد حط ولا طول وسطح فلا عرض قال والمراد قول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح
 فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس يتخمس فاجاب بان المراد ما يكو، كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في
 قواهم لطلب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا حفاء في انه تحقيق المقصود بحسب لاردا الاعتراض بالفس
 التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة والاعداد اهران الوهم خارج بقية الجوهرية والحاصل
 ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
 اعتراضه ان الله يولي جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها غاية ان قبولها للاعداد يكون مشروطاً
 بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جراً من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل
 والحصول دون الامكان والقول بل الجوهر القابل هو الهولي لا غير وجوابه ان ما احتص الهولي
 قبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانها لا حظ للهولي
 من المقدار وما ذلك الى الصورة فابها امتداد جوهرية فيقول الامتدادات العرضية على انه
 مدسوق ان المراد بهذا القول ما يعم الفعل ولزوماً ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
 حه (قال وكلامهم مردد ٨) الطاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة دعى تقدير جنسية
 هر فاقابل للاعداد اعم منه من وجهه ولا كذلك حال الفصل واهذا التعقوا على ان المركب من امرين
 ما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المروسة
 معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهولي والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد
 يكون التعريف بهما حداً وصيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية
 التي هي الدائيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر به متردد في ان هذا حداً ورسم واطل الامام
 كونه حداً بان الجوهر لا يصلح جنساً للجسم ولا قابلية الاعداد فصلاً اما الاول فلو جوه مهان ان
 الجوهر هو مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على ماهية لا ذاتي لهابل هو من المعقولات
 الثابتة التي لا تحقق لها الا في الدهن فلا يصلح جراً للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع
 عدمي لا يصلح ذاتياً للموجود لا يقال جمع الاجسام بل جميع الكليات من المعقولات الثابتة
 لانقول المطبقات منها لا الطبيعية كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جسماً
 للجواهر لكان تمايزها لا محالة فلهذا ول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت جنس فلك الفصول

في ان هذا التعريف حداً ورسم
 والاطل العام كونه حدان ليس المتجاوز
 جنسها لكونه مفسراً بالموجود لا في
 موضوع والوجود زائد على من متقوله
 الثانية ولا في موضوع عددي ولا في
 كان حساباً لكان تمايز الجواهر انفصلاً
 وهي اذ احدها حدان او اذ اعرافاً متفرقة
 الجواهر الحرف والاعراض وما في ذلك
 انه في كل واحد من الابعاد ثابت التي لا
 فيقول لها في الابعاد والاثبات محل
 قابل للزخم الشديد له تميز ووجود
 بالفعل وهو ياتي بالاقاذا اذ يدان
 الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا
 هذا صدق الجنس على الالفه
 عدمية فيقول الى حصل آخر وليس
 الفصل هو الا بانه بل القابل احسب
 الامر الذي من دانه القسبة ل
 ذكره في الوجود ادنى ذات الجسم
 غير ما في الالفه

الجسم البسيط قابل للتقسيم فاما ان تكون ٢١٥ الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين غير متناهية واليه ميل النظام وامان

اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم النفس واما ان يكون اعراضا قبلهم تقوم
الجواهر بالعرض وهو بطل لا استلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو سان الفصل مع النوع واما الثاني فلان
معنى القابلية وامكان العرض ونفسه ذلك من العسارات امر لا يتحقق له في الخارج والاقسام
بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فنقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى
سابقة عليها ومنه باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية
والحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لا حد للاجسام العالية وعدم
جنسية المعارض لا يستلزم عدم جنسية المعروضي وهن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر
لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر واقابلزم 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
القول كالناطق للسان بمعنى الجوهر الذي من شأنه الطيق اي ادراك الكلمات لا يقال هذا
نفس الجسم لاجزاء منه فكيف يكون فصلا لا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزءه بحسب
الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية
الحقيقية وارور صاحب المواقف بعد نقل هذه الاحوال كلاما قليل الجرد وى جدا (المبحث
الثاني ٤) ذكروا في صسط مذهب انقوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي
لا يألّف من اجسام مختلفة الطابع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل ولا وهى التقدير
فاما ان تكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب
جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لاحياء في اربا ما لا يكون جمع انقساماته
بالفعل محتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذي مقراطيس من ان الجسم متألف
من اجزاء صغارا صلبة قالة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول
بتألف الجسم من السطوح المألّفة من الخطوط المألّفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو
قول المتكلمين مع اشراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحسب لا يألّف من اقل من ثمانية اجزاء
ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلاثاهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قول الانقسام
مفتخرا الى الهوى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى الجاهل وضرار من المعتزلة من ان الجسم
مؤلف من محض الاعراض من اللوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والنهي
يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد
الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهوى والصورة الثالث للاشراقين منهم من
في نفسه بسيط كما هو عند الحس ايس فيه تعدد اجزاء اصلا واما قبل الانقسام بداهة ولا يثبت
الى حد لا يثبت له قول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكاه وقع اتساق الفرق على سوت
مادة يتوارد عليها الصور والاعراض الا انها عدد الاشراقين نفس الجسم يسمى من حيث
قبول المقادير مادة وهوى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم
بجوهر آخر حال فيه سمي صورة يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فتحصل الجسم فائا يف عندهم
بمثلة الصورة عدد المشائين الا انه عرض لا يقوم بداهة بل بحله والصورة جوهر يقوم بداهة
ويتقوم به محله الذي هو الهوى (فال مبحث الثالث ٣) للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء
لا يتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

بالقوة فقط متناهية ونسب الى
استاني او غير متناهية وهو رأي
نحو افلاطون واما ان يكون -
نفسا بالفعل وايضا بالقوة وهو
صحيح اليه ذي مقراطيس من ان اجزاء
بسط اجسام صغارا صلبة قالة
للقسمة الوهمية دون الفعلية ثم خلفت
الفلاسفة فذهب المشائون منهم
الى ان الجسم لا يتجزأ في قبول القسمة
الى عدة يألّف الجسم منها من الصورة
الصورة الحالة فيها وينقسم الى ١٠
يقبل الانقسام في ٩ من اجزائه
بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب
الى بعض من تألف الجسم من محض
الاجزاء فضروري البطلان والندول
العليه من المذاهب الثلاثة
الجسم مركب من اجزاء
متناهية الما ان تركب
من الهوى والصورة والثالث -
يتوقف وما به وقع الاتفاق على
الذي هو يتوارد عليها القو
في راي واما النزاع في ان الجسم
من المادة التي هي فيها الصورة
والجواهر الفردة ليقوم بها التأليف
واذا افترقت فاقول ثلثة
من الجواهر الفردة التأليف قريب
القول بكونه من الهوى والصورة

الاحتجاج المراقب (ما المتكلمين
لهم طريقان ادركهما اثباتان
قول الاقسام مستلزم حصوله
فيه وجود اللول ان لو كان
القابل للاحد هذا لا يتم قبول البعد
الاقسام صورة انقسام المال
المال الذي ان له لا بد
لكن الفرقان انما ماصورة
الذي لا ادم من حيث الحقين
فيستوفى الجوى بالقوة المتدالة
والثاني انما الثالث ان مدافع
الانقسام والصف والاربع
وغير ذلك تمايزه صورة هو لا يمايز
الما خلفت خواصه وقد
في المال فلا يخفى في الدوام
هي الالف اسم

يجاب عن الاول بان الوحدة اعراض على لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان اراد بالبحر ذلك الماء مع ماله
بعارض الانفصال وان لم يرد الماء بعينه فليس هناك حدوث اورال وعن الثالث بان اختلاف الخواص

ان ثابت جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام
 اهلادوه وجهه منها ما يقبل في استعمال
 قبل الانقسام حصل الانقسام اولي
 الله فادعى ان الخلق في اجزاء الجسم
 الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزء
 اذ لا في محل التجزى لبق الاجتماع
 وكقولهم لا لا الجزء لما كان الجليل ان
 من التجزؤ له لا تدور اجزاءه
 لكنهما غير متساوية واعتوض بان
 الامتواء في عدد الاجزاء لا في مقدارها
 واجيب بان تفاوت المقادير قد
 للاجزاء وطحا وتدبى (في الاستدلال)
 في الاجزاء المكنة ايضا حمله
 وكقولهم في الجسم الى ما لا يقدر
 له اصلا لئلا يمتدح (امتداد)
 لما فيه من امتدادات غير متساوية
 ومنها ما ينبغي ان لا تكون حركات
 متساوية والزمان اوقات متساوية
 كقولهم لا وجود من الحركة والزمان
 هو الى ان لا يكون الاما واما وجد
 من حركته الى ان لا يوجد
 من مجزؤه الى ان لا يوجد
 الداد لا يفسد في الاما بل هو
 هو الداد من الاما وسها
 يدعى ان اجزاء النقطه جوهر
 اية الاما ان اجزاء النقطه
 موجوده لا يفسد الى ان لا يوجد
 وبما تناسل الخطوط فان كان
 ذلك وان كان غير ذلك
 الذات او الوجود له حال
 جوهره لا يفسد الى ان لا يوجد
 اذ لا يفسد وكقولهم في الاما
 كقولهم في الاما
 فاما خط كائن
 بما لا يفسد الى ان لا يوجد
 بها حركتها الى ان لا يوجد
 الى ان لا يوجد الى ان لا يوجد
 اذ لا يفسد الى ان لا يوجد
 فثبت ان الوجود الى ان لا يوجد
 الخط المستقيم المحيط بالكرة
 الزوايا ملائكة قبل الانقسام

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ماهو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول
 ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الخس لزم قول
 الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة
 حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حادثة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست
 بعينه ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحاصل ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال
 في الآخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فثبتت من الاهراض السارية
 التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفرق اجزائه اعداما له
 ضرورة انه زائده لهويته الواحدة واحداث لهويتين احريين واللازم باطل للقطع بان شق
 العوض البحر بآرته ليس اعدامه واحدا لبحريين آخرين واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء
 مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعدامه عند عروض الانفصال وان اريد نفس ذلك الماء
 من غير اعتبار بالاتصال فليس في السق زوال بحر ولا حدوث بحري وهذا النسب بقواعدهم
 حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده بمجموعه فان نقل الكلام
 الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك
 وظاهر العقلان للقطع بان ماهو محل لهذه الصورة غير ماهو محل للصورة الاخرى وان صارت
 متعددة فقد اعدمت الاولى ضرورة ولزم اعدام الجسم مادته وصورته جميعا واطل قاعدة اجتماع
 انقابل مع المقبول فلا يحصى الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بوحدة
 ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث ان الانقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض
 لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الى مع والخمس
 وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره واجيب بجمع
 الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية والثالثة
 والربعية وغيرها من تلك اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها
 فان ادعى ان ماهو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل
 لان يكون مقطع الربع مثلا فهو منس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اقصاف الاجزاء الفرضية
 بالصفات الحقيقية كالفضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم
 غير متناهية وهو يستلزم لانهاية الانقسام وما لانهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيره
 لا نقول انما يمنع ذلك فيما هو غير متناهية بحسب كنهه المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار
 لكس قابل لانقسامات غير متناهية فلا وانما يمنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
 بس كذلك اذ ليس معنى قول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة
 الى الفعل بل انه من شأنه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه
 كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه
 فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلمية الباري تعالى للاشياء على ان ما ذكر
 لو تم فانما يدل على تنامي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل (فان وثانيهما) اي الطريق
 الثاني المتكلمين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما
 ولا فرضا والفرق بينهما ان القطع يعتقر الى آلة تعاذة بخلاف الكسر ثم انهما يؤدان الى الافتراق
 بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان
 القوى الحسية فدينف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تنامي افعال القوى
 الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية

وغير المتناهية فالقول اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني ترك الجسم منها قلنا نعم
 الا انه يكفي لدفع ما يدعيه العلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
 وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يمتنع على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
 الانقسام بالفعل وفيه وجوه الابل 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 واذا حصل
 الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزئ لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه
 لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حاد فيكون قابلا
 للانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تضاضل وهو معنى التساوي
 فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية لعدد وهو غير
 محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء
 في المقدار ضرورة ان تساوت المقادير اتمه وتفاوتت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون
 اجزؤه اكثر فالان يكون اجزؤه 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 حادثة في كل منهما متساوية لاني في
 الآخر ما يمكن ان يفصل من الخردلة صفا يمتزج بدمر وجهي السماء بل اجزاء نقر الوجهين وتماثل ما بين
 السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ماسبق ان ليس معنى قبول الانقسامات
 الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل في ان يلزم امكان حصول انقسام لانهاية لها
 وامكان انفصالها الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يتجزأ لكان امتداد وقبول انقسام
 ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر اذ هه من امتدادات غير متناهية العدد
 ومنها ما يمتنع على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة
 عن آتات متتالية وهو وجه واحد تقرر ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع
 بان الماضي مهاليس بوجوده الا بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
 حاضرا فالوجود معها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والالكان شيء منه قبل او بعد لكونه
 غير فالذات فلا يكون تمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
 اجزاء فيكون فالذات هف واثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة
 بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لا امتناع تطابق غير
 المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل
 عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان يثبت
 فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزأ او فلما كل جزء من الحركة حاضر حينئذ وكل ما هو
 حاضر حينئذ هو غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء
 لا يتجزأ فكذلك المسافة لا تطبق قهرا عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه
 اطهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تداخل سكون ولزوم وقوع اي جزء
 منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض
 لان مناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذي ثم انه منطبق على الحركة
 المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويحملون الموجود
 من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى ويحملون حالهما في قبول الانقسام لكل الاجسام
 ومنها ما يمتنع على ان يحمل النقط جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقط موجودة

بأن طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنها شيء به يتماس الخطوط
وتماسها بالعدم الصنف محال ولأنها ذات وضع أي يشار إليها إشارة حسية بأنها هنالك
وهذا في المعدوم محال ثم أنها إما أن تكون جوهرًا كما هو رأي المتكلمين أو عرضًا وحينئذ يفترق
إلى جوهر يحل فيه بالذات أن لم يجز قياس العرض بالعرض أو بالواسطة جواز ذلك الجوهر
بأنه ان يكون منقسمًا أو لا منقسمًا بالقطعة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف فأيما كان
يبت جوهر لا يقل الا انقسام وهو المطلوب الثاني إذا دارضنا فكرة حقيقة على سطح حقيقي بماسة
بجزء لا يقل الا انقسام وإلكل في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة حقيقة هف
فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب ثم إذا رنا تلك الكرة على ذلك السطح
ظهر كون سطحها من اجزاء لا تجزأ أو به يتم المقصود والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسها
مكبرة ومخالفة لقواعدهم الثالث أنه إذا ظم خط على خط في أحد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم
ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألله من اجزاء لا تجزأ ضرورة أن ما يقع عليه غير
المنقسم غير منقسم الرابع أنه برهن أقايدس على أن زاوية الحاصلة من تماس الخط المستقيم
بمحيط الدائرة أصغر مما يمكن من الزوايا فالضرورة لا يقل الانقسام والالكان نصفها أصغر
نه فذلك الأمر الغير المنقسم إما جوهر أو حال فيه وفيه المطاوع والحكمة يعمون أن انقسام
الحال بانقسام المحل محض بما يكون حلوله بطريق السريان كاللباض في الجسم والقطعة
أما تخل في الخط من حيث إنها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
العلمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق أن حديد الكرة والسطح قوى
وتماسها بجوهرها ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بافرض بخالف قواعدهم
لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في القطعة محال إذ به يصير خطا أو سطحًا مستويًا
ضرورة الانطساق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر
بصير الكرة منويات الاضلاع على أن القطعة عندهم انما هي النهاية للخط ولا توجد في الكرة
بالفعل (قال واحجوا ٩) احتج القائلون بالجزء على أن اجزاء الجسم متناهية فعليًا
لقول المطام لوجوه الأول أنها محصورة بين حاصري فكل ما هو كذلك عددًا كان أو مقدارًا فهو
متناه بالضرورة الثاني أن لانهما الاجزاء يستلزم امتناع وصول التماس إلى غاية ما في المسافة
لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا إلى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فبانهما
من الزمان وقديمر عن هذا الوجه بل يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقرربان
عدم تنامي اجزاء المسافة يستلزم عدم تنامي اجزاء الحركة المطبقة عليها وهو يستلزم عدم
تنامي اجزاء الزمان المطبق على الحركة الثالث أنه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء
بأن ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزءًا فالبطيء ايضا قطع جزءًا اذا قل منه ضرورة ولا تخلل
السكنات بسهادة الحس والبرهان وإنما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لانه حينئذ
يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع التحرك مسافة ما ووصوله
إلى غاية ما ولا ينبغي أن هذا الوجه جار فإما إذا كانت الاجزاء متناهية وأن الوجوه الثلاثة انما
تتجهض على من يقول بلامتناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين
من اطرافه وجهتين من جهاته وأما على القول بلامتناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع
الاطراف والجهات ولا الاذا بين تنامي عدد الامتدادات الرابع اننا نفرض اجتماع ثمانية من
الاجزاء بحيث يصير المركب منها بطولًا عرضيًا منقسمًا في الاقطار الثلاثة متقاطعا
امتداداته على الزوايا القائمة فما ضرورة يكون جسمًا مع تنامي اجزائه ثم إذا حاولنا بيان تنامي

إلى تنامي الاجزاء باسماحة
المفترق وان لانهما يستلزم امتناع
ان لا يكون المتحرك إلى غاية ما في المسافة
السريع البطيء من تناميها والبقية
بالواقع من تمامية اجزاء مثلا
إذا ذهب إلى الامام اهتدأ
يذهب إلى اجزاء ما لا نهاية الجسم
إلى المتحرك لا يذهب إلى الاضلاع
بأنه اذا كان المركب الاضلاع
خيال

اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة
الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ يحسبها يكون الحجم والمقدار ازيدا واثقا صافلو كانت
الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل
مذهب النظام ان الجوهر الفرد بمنشع وجوده على الانفراء واما ان يكون في ضمن الجسم وكل
جسم فن جواهر غير متناهية قلنا نغرض الكلام في ثلثية اجزاء من الجسم الخمس انه لو كان
الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي
الحجم واللازم طاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاثية اجزاء في النقص عن حديث زيادة
الحجم ولحق السريع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احدا الجزئين في الاخر
ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزا واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من
عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من
الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطرفة وهو ان يترك التحرك حدام المسافة
ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملافة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير
ملافة لاجزائه وحيث لا يلزم امتناع ان يصل التحرك الى غاية ما اولى السريع البطي وكلا الامرين
باطل بالضرورة اما لتداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء في العظم واما الطرفة فلان منهاها
يؤلى الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها ووقف لاجزئها ومن السواهد الحسية لبطلانها
نجد القم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في حلاله اجزاء بيض فلبس ذلك امرط احتلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتار عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المطغور
عنها بكثير بل لانسبة لها ايها الكودها غير متناهية فيذبح ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل
على نبي التداخل بان ار كمان بالاسرعة ان يلاقى الجزء بكتيته الجزء الاخر بحيث يصير
حيزا واحدا لم يكن الوسطاني حاجلا للطرفين عن امتس وبقى الاشكال للطر الى الاجزاء
المتماسه بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وبالف وامتداد في الجهات فلم
يحصل الجسم واركان لا بالاسر و ذلك بان يلاقى الجزء بالجزء ويدخله شئ دون شئ لزم التجزئ
ولو بانف ض مع بقاء الاشكال تحاله واعلم ان النظام لم يقن بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية
لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كفكك الرحي ونحوه
اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لاني نهاية ولم كان من مذهبه ان حصول
الاقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلاثية اجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحق
السريع البطي الى الطرفة فاستمر التشنيع طرفة النظام وتفكك رحي اهل الكلام فان قيل
المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك
الاعراض قلنا نعم الا هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقق ذلك على ما لخصناه من كتب
ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة
الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملوسة من الحرار
والبرودة وغيرها فعد النظام حواهر بل اجسام حتى صرح بان كلام ذلك جسم لطيف مر
جواهر محتمة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الج
واما الروح جسم لطيف هي شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور انه
اعراض الان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين البحار بمجموع من تلك الاعراض وعند الاخر بن
جواهر محتمة نحلها تلك الاعراض فواقع في المواقف من ان الجسم ليس بمجموع اعراض محتمة
خلافا لنظام البحار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفقا على التحيز الذي له الاعداد الثلاثة والنظام يجعله مجموع لون
وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل
احساما فبوافق البحار في المعنى وبخالف انوم الا ان الاحتجاج عليهما بان المرض لا يقوم
بذاته بل لابد من الاتهاء الى جوهر يقومه ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون
جواهر ربما لا يظلم على رأى النظام حيث يزعم ان كلامنا تلك الامور كالسواد مثلا جسم
مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها قائمة بدواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة
او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينعض
عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجلى لا يتأتى على
مذهب الماديين حتى لو قصد الالتزام ثم المرام والاقرت مع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل
بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يدفع
ما ذكر في المواقف من انه لا يخص لم يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض
داخله في حقيقة الجسم يكون الاختلاف عائدا اليها ولا يرى كيف ذهل عما في هذا المخلص من
الوقوع في وطأة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض
الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بدواتها بقوله ولذلك
اختلف ان الاعراض لا تتبع والجواهر باقية يعني اولم تكن الجواهر مختلفة بدواتها ما كانت الاجسام
المختلفة محض الجواهر المحتمة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم
بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول ولا حسم باقية الا ان اراد بالجواهر ما يسم الجواهر
الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر محتمة (قال وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال) فديجاب
عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجراء بنطبق كل جزء منها
على حرة من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنامي الزمان لان المحدود
من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان لمسافة المعينة
تحتل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه مع قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها ولم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلامنا الحركة والزمان
المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بدايات نهاية
فامتاع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف
قوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكره على ما مر فان قيل هذا ابس تسمية البرهان
قطع المسافة بل رجوعا الى رها المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له
امتداد طول فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم (قال واما الفلاسفة ٤)
ريد ان ادة في الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يفرع على كل منها
وحده من الاستدلال فعملت بمرارة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد
المع فيها ما بين على ان تعدد جهات اشئ وبها ياتى تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول
انه لو وجد الجزء اي الجوهر التحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعدد جهاته ضرورة فتعدد
جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليين عبر ما منه الى اليسار وكذا الفوق والحت والقدم
والخلف فيلزم انقسامه على قدر عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء
الى جزء فاما ان يلاقه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل
من انضمام لاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل سى دون شئ فيكون له
طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

معهم في اثنى البحر والرد طرق
منها يتبين على ان تقاير الجهة
والسمات ليستلزم ان في الذات
وهي وجه الاول ان ما منه الى جهة
غير ما منه الى جهة اخرى فيقسم
الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما
ان يلاقه بالكلية فلا يحصل فلامقدار
اولا الا سرة لزم الانقسام الثالث
اذا اد اصف فلا يتجزأ فلو سطر ان
منح الطرفين من التلاقى فيقسم والا
فلا يحتم الرابع انه اذا انشئت الشمس
على وجه من الاخرى فالوجه المضى
المعال غير الاخرى الحاس اذا وقع
فيها يتبع جوهرين انقسمت
الملك وذلك ان الجزء الذي يتحرك من
جزء الى آخر كانه متحركا فيكون عند
المتن في او اعرض خط من اربعة اجزاء
فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء
ثم تحركا معا على السواء فالمتن الذي
يكون على المتن او لغيره خط من
ثلاثة فروع كل طرف جزء فيتحركا
على التقيان الثالث انه اذا تماست

بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الآخر من ان يتلاقى والتاس فيكون وجهه الذي يلاقى احدهما
غير لذى يلاقى الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الحزبين حجم مقدارهما كذا
في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انما غرض صفحة من اجزاء لا يتجزأ بحيث يكون له الطول
والعرض فقط فاذا اشرفت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير
الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتي جزئين آخرين لزاغسام الثلث
اما الملازمة فلان التماس يده وبين كل منهما انما يكون ببعض اى يكون شئ معه مما الشئ من هذا
رشي آخر مما الشئ من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكل عليه لاعلى الملتقى واما بيان
حقبة المروم فبوجوه (١) ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى (٢) ان يتحرك من
جزء الى جزء فاقصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لاعلى الاول اذ لم تبدأ الحركة
ولاعلى الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان نفرض خط من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم نفرض مرور الغوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء
اى تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطة ويكون ابتداءهما معا فبالضرورة
تتعاذيان على ملتي الثاني والثالث اى حيث يكون الغوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته (٤) ان نفرض
خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم احدا معا في حركة على السواء
الى حد الانتهاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقىهما
من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجواهر الفرد على الانفراد ثم حركته على
الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان
الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نرى في الجزء ما لا ينقسم بالوهم فرجوع الى
مذهب ديمقراطيس (قوله ومهما ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذى لا يتجزأ
ما يثبت على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطة لبس لتحلل سكنات بين اجزاء الحركة لبطيفة
اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الابل واما لاستلزامه امر ما مالم لا يتفاء قطعا
كفكك اجزاء الجسم الذى في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التماسها وكخلف المعلول من
العللة وتحققه بدونها حينئذ يبين ذلك اننا نجد المتوافقين في الاحذ والترك قد يتفاوتان في المسافة
فيحكم بان ارى قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء
لا يتجزأ فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطي جزءا فيساويان او اكثر فاعد او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق لا ان يكون له في خلال حركته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند
التكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى ما يكون لتحلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانقسام
كفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل في اسدة والاستحكام كالخجر او لذى لو تفككت اجزائه لتناثر
كالفرجار او كان له شعور بذلك بل تبطل حوته وحركته عند الاكثري كالانسان اوالذى ذرهم
جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود الدالة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكن
الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدوا الى المرمع سيكون حل للكلاب فيما اذا فرضنا
بئر اعظمها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة سد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا وعلى
طرفه الآخر دلو ثم شدنا كلابا على طرف جبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث
وقع الكلاب في الجبل الاول على طرفه المسدود في الخسبة ثم جرنا الى رأس البئر فيكون ابتداء
حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهوا وهما الى رأس البئر وقد قطع
الدو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام دلة حركة الدوا فلو كان له سكنات
في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة (قال ومنهما ٨) اى ومن تلك الطرق ما يثبت

٧ ما يثبت على ان ليس البطل لتحلل
السكنات اما لا يستلزم في نفسه
اولا لانه الى ما هو لها من الامتلاء
من تفكك المتصلات والفكك
المتلازمات وبقدر ذلك في صورتهما
حركة كل طرفي الوحدى الثاني حركته
الفرجارى الشعب الملت التات
حركة عقب الانسان واطرافه
يدور على نفسه الرابع حركة المطعة
والمدارات التى تقرب القطب الخامس
حركة الشمس على التبر السادس
حركة الدالة المشدود على طرف
جبل مشدود طرفه للاخرى وط
البئر فاجعل نية طالب يمد به
فالدلو قطع مسافة البئر حينئذ يقطع
الكلاب انفسها متن
٢ ما يثبت اصول صدمية سبية على
انتفاء الجزء على وجهه الاول
خط يمكن قصبة ففى المربعات
الاجزاء الاخرى لم يمتحوى النوصطاني
الثاني كل خط يمكن ان يعمل على
مثال بقاوى الاضلاع والقياس
المركب من جزئين الاول جزء حركته
الجزء من الخيزر من التات كل زوايا
مستقيمة الخطين تتسبع الى اربعة
الاجزاء اذ انشئت احد طرفي الخط
المستقيم وادبو حتى عاد الى موضعه
الاول حصلت الدائرة ثم اد
ادبو على طرفها الثالث
دائرة الدوة وحدها الخيزر بالام
وضا حيط الدائرة من اجزاء
لا يتجزأ ما يكون حواجز الاجزاء
كبوا هذا فليزمن تساوى المهر المحيط
وبالحكمة او اكثر فليزمن الدائرة ام او غير
انفسا اخرج حواجز الدائرة لا يغير
جزءا فليزمن الانقسام اوسع فيكون
الظواهر منقوصة الدائري والى الدائر
الذى يلاصق المنطقة ما ان يكون

ما برأكل جزء منها جزء منه فتساوا
 اد اقل فينقسم الجزء الخامس الى
 وتو القامة المخرج مربعي الاضلاع
 المحيطين بها فان اقوصا على ضلع
 عشوة اجزاء فان الوقت الثمانية
 اربعة عشر اقل من خمسة عشر
 فلهذا خذ من اثنين السدس من خط
 من جرفين في احد احدى اجزاء
 هذا ك قاعدة وهو ما فوق
 الايتين ودون الثلثة والاربع
 كوت وهو القامة مساوية لكل من
 الاضلعين او مجموعهما السابع مربع
 من انقسام الدائرة خطوطها
 من اربعة اجزاء فاقطع
 كافي منقسم الاجزاء الى اربعة اجزاء
 مثل المثلث وهو مما لا بد ان يكون
 مربع ملائمة للزوايا كاس
 اجزاء مثل المثلثين وهو الذي
 معال او ال

على اصول هندسية لاسيما الى اثباتها الا على تقدير انقضاء الجزء كما يظهر للباطن في البراهين
 المذكورة في كتاب اقليدس واهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولذا ذكر عدة منها الاول انه
 يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا منساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب
 من حرتين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة اشياء ان
 كل زاوية فاه يمكن تنصيفها فليزمن تجزئ الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط
 فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء التوزيلنم تقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
 في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث منساوي الاضلاع ثم تنصف الزاوية التي يوترها ذلك
 الخط بخط واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاها
 منساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترها ويعمل عليه من الطرف الاخر مثلث
 منساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط الذي
 هو وترهما فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المنساوي الاضلاع على الخط بان يسم بعده
 دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا الواحدة منهما فيتقاطعان لمحالة فيخرج من المراكز
 خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث منساوي الاضلاع لكونها انصاف قطار
 الدائرتين المنساويتين هذا ولكن لاسيما الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء علم ما ستعرفه
 اراهم ان كلام الدائرة والكرة يمكن بل تحقيق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح لمستوى
 حتما مستقيما متاهبا نثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه انماث الى ان يعود الى موضعه الاول
 فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
 انطراف لثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط منساوية لكون كل
 منها بقدر ذلك الخط الذي ادرفاه ولا يعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما كرة
 فلانا اذا انبسط قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادربا 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 منساوية ولا يعني بالكرة الا ذلك الجسم
 المحيط او السطح المحيط ثم ان كلام الدائرة والكرة يتفق كون الاحسام والخطوط والسطوح
 من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فاما ان تكون طواهر الاجزاء
 متلاقية كنواطعها ولا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من اطوارها فينقسم الجزء ولا
 فبساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحيط وهو باطل بالضرورة وان شئت
 فباين ان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب المركز وكذا جميع
 المحيطات بها حتى المحيط بجميع الاجسام وطلانه ضروري والزم بين لان التقدير تساوي
 من الباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهرا المحيط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء
 جزء من المحيط جزأ من المحيط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين طواهر الاجزاء
 وعلى اشياء وهو ان تكون طواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير المتلاقي
 غير المتلاقي وايضا فليهما من الفرع ان لم يسع كل منها جزأ لم انقسام الجزء وان وسعه لم يكون
 الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي
 يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوزية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة
 جزء منه فليزمن تساويهما وهكذا جميع ما يوزي بهما حتى التي حول القطب وبطلانه طاهر او اقل
 من جزء فليزمن انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح
 القول بالجزء لكن المقدم حتى او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا خفاء

في ان ما ذكرنا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد اما كان المفروض فضلا عن تحققة
 ولو سلم فاما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزأ اذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه
 الموصوف لتأديها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية
 فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع
 الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلاكرا 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 يذكيون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطلق السادس نفرض خطا من جرتين
 فنضع فوق احدهما جزءا فنحصل زاوية قائمة فوترها يحسب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين
 لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعها
 من اربعة خطوط مستقيمة مضبوطة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء
 فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
 من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينهما فرح
 ولا تكسر الاثنا فاما ان يسع كل منهما جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل
 الجاري او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر
 امتناع ارتفاع الفرح فيما بين بعض الاجزاء دون البعض (قل ومنهات) اي من تلك الطرق
 ما يثبت على مقدمات هي تصد المص وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزأ لكان
 الجزء ذاتياله متعقلا قبل تعقله بين اثبوت له غير مقتدر الى البيان ولا مسكرا عند كثير من العقلاء
 ورد ان ذلك اعماه في الاجزاء العقلية كالا جناس والفصول ومع ذلك فبسترت تعقل الماهية
 بحقيقتها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالمجولي والصورة عندكم وكذا العقل اذ لم تصور
 الماهية بحقيقتها كجزئية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متاهبا ضرورة وكان
 منسكلا ككرة او مضاما لان المحيط به اما واحد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضاع
 فقطاهر واما ككرة فلا بد من انضمام الكرات من تغلغل فرح يكون كل منها اقل من الكرة
 ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك اعماه في الاجسام الكرية دون الاجزاء اثبات لا شك
 ان كل جسم بصير ظله مثليه في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله نصفه وظل الجسم
 الذي طوله اجزاء وترتكون شفعاله نصف هو نصف ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء
 ورد بجمع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (قال ثم انهم اطلوا ٨) يسير الى ابطال ما ذهب اليه
 ذيقراطيس وجع من القدماء من ان ما يسهل من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست بساكنة
 على الاطلاق بل انما هي حائلة من تماس بسائط صفراء متشابهة الطبع في غاية الصلابة
 قابلة للقسم الى الهكائية بل للوهمية فقط ويهداؤ بسميتها اجساما تاز هذا المذهب عن مذهب
 الفسائين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها
 ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسم الى الهكائية بما يجوز على المجموع
 فيجوز على كل جزء اذ لو امتنع على الجزء نظرنا الى ذاته لامتنع على المجموع ثم امكان الاشكال
 نظرا الى الدات لا يفي امتناعه لعراض تشخص او غيره من صور نوعية او غايية صفرا او صلابة
 او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند
 الانفصال ومتجدة عند الاتصال فهي امور مشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها
 واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان معنى الكلام على اعترافهم يكون

على مقدراته ٦ ص ١٠
 الى ص ١١
 لو كان الجسم من اجزاء ذاتياله
 في الثبوت وبيان ذلك
 في العقلية ولقد تعقل الماهية
 الجسمية او الفكرية متعقلا
 فاعلموا ان ذلك كونه
 في الجسم بقى في افضل
 من اجزاء ذلك في الاجسام
 لان اجزاء الجسم
 لان النفس الظل ظل النفس
 كجسم الاجزاء او التوليد
 لم يرد بان ذلك في الـ
 ٨ لو كان الجسم من اجزاء ذاتياله
 لا بد لانها لما كانت ذاتياله
 مع عدمه على ان على ان اجزاء
 لكل حسب الذات وان اشغ
 رخصت من اجزاء
 متن

ذلك البسيط مساوية في الطمع لان مراده على ما صرح به في المباحث المشرقية هو انه لو ادعى مدع
انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية ثبت ان كل جسم قابل للقسمه والانفكاكية
فلم يتم دليل ثبات الهول لكن لاحقا في انها احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه
اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمه باواعها تحدث في المقسوم
بذنية تساوي طباع كل واحد طوع المجموع على القسمه الواردة على الجسم المفرد والافساده
واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون
اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمه بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الزهر والغرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ماهو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
اي ماهوله بالقياس الى الغير كالتناس والهاذي وذلك لان الانقسام ان تادي الى لا فرق فالاول والا
فار كان في مجرد الوهم فالثاني ولا فالكالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسم ثالثا
ولا وهو من قبيل الانقسام الوهمي واغرضني بدليل قواهم ان الجزء لا ينقسم لاسيما
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير مرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك لا قطع بار الجسم
الذي يتسحق بهضه او وقع لضوء على بهضه او لا في بهضه جسم آخر لم يحصل فيه الانفصال
بالعمل وبحسب الخارج ولم يصير جسمين ثم اذا زال الشخص او الضوء او الملاقة عاد جسم واحد
ولو كان كذلك لكانت المسافة نصير اقساما عبر متناهية في الخارج بحسب موافاة التحرك حدودا
ثم تعود متصلة في بعضها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انقاطعون بار محل
البياض من الجسم سير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضين لا باعتبار ذات الجسم
بحسب يمرض له انفصال وتميز في الخارج بل بفرض العقلي ولهذا قال في الشعاء ومن الذي
بافرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم تبص لأكله بفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال امتزاجه فذكر في شرح
الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد
الى الافتراق يحمل على انه لا مفر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل
على فعل الازهان دور الاعيان (قال ثم اخرج المساور ٣) لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء
لا تجرأ اصلا او تجرأ وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصالها باجتماعها وانفصالها
بافتراقها ثبت انه متصل في مسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى دانه على ما مر
فله امتداد جوهرى يتبدل عليها المقادير المتخلطة اعني الجسم المتعالمى الذى هو من قبيل الكميات
كالشعاع التي يحمل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم
لا تعقل بدون تمقله بل تدرك في بادى النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات
العرضية لا حدة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عداه لا طون واشباعه
نفس الجسم وبطل الانفصال لدانه وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل
للا انفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقول والاتصال يمنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد
من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالشخص وهو المسمى بالهول والجوهر الحاصل بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك
من الجسم هوية امتدادية لا تعدد بانعدام مقدار منها وحدود آخر ولا تعقل حقيقة الجسم
دون تمقلها بل ربما لا يعقل في بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث
تفرض فيه الابعاد اثثة المقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال بطلق على معان

١ منقسم على ثبوت الهول بانه لا يمكن
اتصال الجسم باجتماع الاجزاء والعصاة
بافتراقها بل كان في ذاته متحدا
فانما الانفصال فله امتدادا
يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما
القابل للانفصال لا بد منه من قابل الا انما يتغير
الاتصال بالمتغيرة بالتسوية وهو المسمى
بالهول وتحقيقه ان اول ما يدرك
من جوهرية الجسم هوية امتدادية
لا تفي بتبدل المقادير ولا تفعل الجسم
دوفا يتغيره اما لا على متصلا
بمعنى الجوهر الذى من شأنه الاتصال
بمعنى كونه بحيث لا يفرق بين الامتداد
والهول في الازمنة المتتالية
مع الاتصال في تارة الى جوهريتين
اتصاليين مع اقراء اخرى في السائلين
هو اقارب بالذات لا اتصال
والانفصال لا فرق الفرد بين
ان يستعمل في الماهية و يحدث
حسنا او بالكلية وبين ان يفصل
الى جسمين او بالكلية كما في الهجرة
يجعل في التوازن ويملكه ولا يتبع
اداره بل يملكه بالذات
استعدادا واحدا يعبروا به في
الصورة ومنه واما قوله
لما في ثباته في الذات على هذا المدح
انك لا الاول ان توف الاتصال حده
او جزا من الجسم مروي بالظلال
بل الاتصال والانفصال عوضان
تعاقدان على الجسم والحقبة
عبارتان عن وحدة كماله الثاني
ان لا يسمي للاتصال الانضمام هوية
الاتصال الى هويتين فلا حاجة
الى ما يلى بالثالث وانفق قبول
الانضمام الى مادة امتداد المواد
الواجب ان تاذل عند الانفصال
ان كان هو الاتصال الجوهرى الذاتى
فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا

اخر مرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بهركة جسم آخر وكون المقدار قصد النهاية
 بمقدار اخر كضامى الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد
 مشترك هو بذاته لا حد قسميه ونهاية الآخر كالسطح لقسمة الجسم ونقط لقسمة السطح
 والنقطة لقسمة الخط والمتصل بهذا المعنى فصل لهما غير واحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر
 وهو اعداد و يضع على الجسم التعليمى لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها
 ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمى وعلى الجسم الطبيعى بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك
 الهوية الاتصالية لا تنق نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخرتان مع القطع
 بالهوية في حالتى الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل للما بالذات لا فرق الضرورى بين
 ان ينعدم جسم بكتبته ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينعدم
 جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما بالجرة يجعل في كبر او اوما الكبر ان
 يجعل في جرة وذلك امر الدقيق في الحالين هو المراد بالهوى وهو استعداد محض ليس في نفسه
 بواحد ومتصل ليمتدح طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ونفصل ليمتدح
 طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته 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 العرضية فلما اتراع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس
 ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد ككله
 عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو ثم الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال
 والانفصال واما الامتدادات العرضية اعنى المقادير فهى التى انكرها المتكلمون وكثير
 من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فاسطح الجسم والخط
 للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التعرير دفع اعادة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون
 الاتصال جوهر او جزءا من الجسم ظاهرا لطلان اذ لا يعقل منه الاما قبل الانفصال وهما
 عرضان يتما قربان على الجسم اذا تحققتا كما ناعا تدب الى وحدته وكثرته وجوابه اننا لانعنى بالاتصال
 هذا المعنى بل الجوهر الذى شانه الاتصالية وامتداد العرضى وكونه ظاهرا لآنية الجسم موقوفا
 تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الاما نسب الى البعض من كون
 الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهر قائما
 بنفسه وانما التراع في كونه واحدا في نفس الامر لا يتحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم
 لا تمام حقيقة فهذا هو الذى يثبت بالبرهان لا يقال فاذا ذكره لا يفيد كونه جزءا لجواز ان تكون تلك الهوية
 الاتصالية الجوهرية التى يحملونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون
 قبول الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخرتان كيف وقد جعلتموها جوهر
 قابلا للابعد وتخييرة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة
 بين انعدام جسم بالكتابة وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هى التى
 شهدت بوجود جزء اخر باقى فى الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لاشا في جوهريتها
 بل حالة فيه وقد سبق ان الحال فى الشيء اعم من القسائم به لكن السان في لزوم كون ذلك الامر الباقى
 محلا للجوهر الذى سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول
 الجوهر فى الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى
 المحلول فلما الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر

والذى فلم يند المطلوب الى
 الجسم اذا الفصل الاخرين
 كانت امة هذا اماه زال
 التخصيص موجودا في هيتين
 جسمين وان كانت غير
 الا انه الى ان كانتا موجودتين
 لم يتصل جسمين تهللا بالذات
 على الا ان الانفصال
 الجسم بالكلية لا يوجد
 القالة

ث في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال لا يفتقر الى محمل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما ينشأه الاتصال وهو المعنى المقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين أو زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال ثارة وللا اتصالين اخرى الثالث لو كان قول الانفصال محجوا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها للانفصال وجوابه ان المحجوح هو قول الانفصال فيما يكون متصلا بدائه كالمسورة والجسم وابست الهوى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته بعدم عدد ودوران الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته الانفصال بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا متصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر اخر الرابع ان كون الاتصال جراً من الجسم ينافي كون الجسم قابلاً للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم ان الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاء عنده ضرورة اجتماع المقابل مع المقبول فينبغي ان يقال لو كان الاتصال جراً لم يكن الجسم قابلاً للاتصال وقد قلتم بطلان اللام او يقال لو كان الجسم قابلاً لم يكن الاتصال جراً وقد قلتم بحقيقة المبروم وهكذا في الجانبين الاخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشراك او المجزئ على امتداد جوهرى هو الجزء وليس برابط بين الجسم بل بعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء بل كمية عارضة لا ينول الاتصال الذى يرول بطريقتين الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للاتصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهوى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم بعدم الجسم بانعدامه فلم يمنع كونه قابلاً للاتصال بدائه من غير افتقار الى الهوى لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية وزواله بزوالها لا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس للارم واللازم امتداد ما وليس بزائل كبرى في السمة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال وكذلك الامتداد الجوهرى لا نقول هذا لا يصير بالمقصود بل يفيد لان ما يزل عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخران هو المعنى الهوى ولذا قالوا كما تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تبدل الصور على جوهر باق والمادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع احواله يقله بل اذ فيه جراً باقيا بعينه هو المقابل بالحقيقة له والاتصال الذى يقابله اما عدم الزوال لكلية فلضرورة التعرقة بين انعدام ماء الحرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جدة واما عدم تمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلا نعدم الجزء الذى هو الاتصال هذا لا تصافى ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الساقى في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لاجزاء منها هو الهوى 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 بالمتخصص 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 تناسى ضرورة اكل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الاتصال

وآلآن بصفة التعدد لتعدد ولا يلزم من تعدد ها بعد الوحدة انعدامها وانقصارها الى
 اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس يتمصل واحد في نفسه كالبس بتعدد وانما يفرض
 له ذلك تبعاً للصورة فخط هذا الاشكال وان اطب فيه الامام الرازي راجع الى الثالث وهما
 اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يتمتع عليه
 الانفصال الاضكائي كما فلك اذ قيل لا انقسام الوهمي لا يستدعي قابلاً في الخارج وسيجي
 جوابه في فروع الهبولي (قال وذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من العلاسفة يؤثرون طريق افلاطون
 وماله من الكسف والعباء على طريقة ارسطو وماله من البحث والرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد
 في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلاً من اجزاء لا تتجزأ ولا من الصورة والهبولي بل هو
 مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب حوائج
 الجسم في الجهات ويسمى طولاً وعرضاً وعمقاً مثلاً المقدار الذي هو اشعة لا يتغير عن ذلك القديم
 بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض
 او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن روال الاتصال بهذا المعنى اجبي المقدار
 الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقادير ولا يمنع قوله اياه مع بقائه بذاته وبقائه العاط
 اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية فما تختلف في المقادير
 الخصوصية التي هي اناها الجسميات المحصورة لافي المقدار المطلق الذي يازا الجسم المطلق
 ثم الجسم من حيث قوله للهيئات المتبدلة عابه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى
 هبولي كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صوراً واعتصوا على الجهة المذكورة التي
 هي العمدة في اثبات الهبولي بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر المتد في الجهات
 القابل للانعاد فلا نسلم انه غير الجسم بالامتداد والاتصال وان اريد ما يفهمه العقلان هذين
 الاطمين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جزاً من حقيقة الجسم وادل ما يدرك
 من جوهرية غير مسموعة والتك بان في الشبهة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه ضئيف
 لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصية
 كما قطع بقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بقاء عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها امتداداً معيناً
 ثابتاً لا يتغير اصلاً فان قيل فمعنى به ذلك الامر الذي لا يعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم
 عند انفصال الشععة الى السمتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة
 بعضها ببعض وهو عرض والساقى هو الجسم نفسه وحاصل الكلام اننا لا نسلم ان الاتصال
 والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال وزول بطريقه جوهر وجزم من الجسم بل لا يعقل منه لامر لا قوام
 له بنفسه ولا عني له عن الموضوع فلا يكون الاعراض اعابته انه لازم للجسم فمنذ زواله الى اتصاليه
 يصير الجسم جسمين حتى لو امكن رواله لالى اتصاليه انعدم الجسم الكلية واما معنى الامر الذي
 شأنه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الامر ثم
 بنفسه فمخبر بذاته مسنن في قوائمه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية والمنصل بالذات
 او نحو ذلك من العارات لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيجتمع كون بعض افرادها واصنافه
 جوهر او البعض عرضاً وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في التغير
 جوهر غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتداداً واحداً جوهرى والاخر عرضى فان
 فضل احدهما على الآخر وقع الفرق 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 تساوي في جمع
 الاقطار ارتفع الامتياز والاثنية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحادثة انما يكون بحسب

الجسم واحد في ذاته لا تركيب
 فيه لا ولا الهبولي اسم له من
 حيث هيئات عليه وحصل
 في مجموع الانفصال بال
 التي لا انفصال فيه
 بطريق معنى الامر الذي
 شأنه الامتداد في الحياة
 في تميزها انه هو الجسم
 هم من الامتداد الباقي عند
 في الشبهة انما هو نفس
 في استقطب تباين
 في تركيب صورها
 في الجوهرية والحرية
 على ان هذا امتدادان جوهر
 وعرضي كما ان تهما وما فيكون
 من احدهما امتدادان لافي مادة
 او ليسوا بامتدادان

ل وهذا مدفوع بانها متميزان بالحقبة مع ان محل العرضي هو الجوهرى والجسم ومحل
 الجوهرى هو المادة واراد ان يعدم الامتياز في الحس فلا ضير (قال وقد يستدل ٩) سارة الى معارضة
 اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهوى فاما ان يكون متخيرة اولاً وكلامها محال اما الثاني
 فلا متنازع حلول الجسمية المختصة بالخير والجهة في ابس بتخير اصلاً وهذا لا يقع شك في امتناع
 كون بعض المجردات محلاً للاجسام واما الاول فلان تخيرها اما ان يكون بطريق الاستقلال
 والتبعية ويلزم على الاول ان تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس
 عنى التخيير بالذات فيمنع ان يحتكما لاستحالة اجتماع الاثنين وان يختص احدهما بالحقبة والاخرى
 لما لا يلزم من حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية بالاقتدار الى السادة بل يجب اما استغناؤهما
 لا تكون الجسمية حاملة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة وبتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون
 مادة صفة للجسمية حاملة فيها دون العكس لان معنى الحلول اتبعية في التخيير ولانه لو جاز العكس
 لازن يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تخيرها بالاستقلال لا يستلزم
 بصفيتها وحلولها الجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتخييرها ولا سلم
 ان كل ما يكون تخيرة مشروطاً بشئ كان هو وصفاً لذلك الشئ حال فيه بل ربما يكون بالعكس على
 ان لا يشترط في التخيير بالاستقلال لا يلزم مما تلهمها اذ لا سلم ان ذلك اخص صفات النفس
 او سلم فالتمس لان انما يفسر بان في لوازم المساهية لافى كل لازم لجواز ان يكون حائلاً الى العوارض
 وقال المبحث الرابع في تصاريح المذهب (٨) من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة
 حتملاً فهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاهراض المشروطة بها كالمع والقدرة
 والارادة فيجوز الاشعري وجساعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون
 اوة مشروطة بالبنية وقدمت ومنها اخلا فهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل
 الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزوه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها
 احتلا فهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزوه امام
 الحرمين وقد سبق في بيانها ومنها اخلا فهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري
 اثبتته اكثر المعتزلة كداد كره الامام ونقل الامدى اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محبطاً ومحاطاً وينقسم
 وانما الخلاف في انه هل يشهد بشئ من الاشكال في القاضى لا وقال غيره نعمم اختلافه وقيل يشبه الكرة
 لان في المصلح اختلاف جواب وقيل المثلث لانه ايسر الاشكال المصلحة وقيل المربع لانه الذى يمكن
 تركيب الجسم منه لا فرج وهذا قول اكثر من قال لامام والحق انهم شبهوه بالكمب لانهم اثبتوا له
 جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وما يكون ذلك في الكمب وقد
 يستدل على وجوب لشكل له بانه متناه ضرورية فتكون له نهاية وحيد يحيطه اما واحد فيكون ككرة واكثر
 ويكون مضلعاً ويجب ان اراد بكونه متناهماً انه لا يعتمد الى غير نهاية فم لا يلزم احاطة حديه
 بمعاير للمحاط وان اراد بانه يحيط به نهاية وينتهى الى جزء لاجزء وراءه فمنع بل هو نفس النهاية
 اعنى الجزء الذى اليه ينتهى ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يصف
 بشئ من ذلك والا لكان منقسماً ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابن الحسين الصالحى
 من قدماء المعتزلة جهالة والمحكى في كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذى لا يتجزأ
 جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذى نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الامدى
 اتفاق الكل على ان الجزء حتماً من المساحة وحله على انه لا يصف ما ماعلى ما فى المواصف لا يزيل
 الاشياء ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم اظهر لانه اسم لاساله امتداد ومقداراً ما
 بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسماً وان اراد ان له مدحلاً في الجسمية والمساحة بحيث

على نفي الهوى بانها ان لم تتحد
 لم تصلح محلاً للماله اختصاص الخيز
 وان تخيرت فاما بالاستقلال فكان
 مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن
 بالحقبة اولى اولزم استنادها
 للمادة او لتسلسل المواد واما بالتبعية
 فكانت صفة للجسمية ماله فيها
 يجازى بالعدم الاستقلال لا يلزم
 يكون محلاً لها بل قد يكون بالحدوث
 على ان الاستمرار فى اللفظ
 لوجب التام

اما السائلون في خرافة افواه انه
 هل اميل الجسم والاشياء المشروطة
 بما وفى انه هل يمكن وقوع الجزء
 شمس على الجوى وفى انه هل جعل الخوا
 الموافقة الجزاء دائمة وفى انه هل
 له شكل واختلف المتقول فقهاء
 شبه الكره وعلى المتكلم وقيل المربع
 الكمال يمكن كونه محطاً في الجوانب
 دائرة والفقهاء اجمعوا انه لا ذلك
 الطول والعرض (٩) في بيان
 الصالحى وابن الروادى اماما
 من الاتفاق على ان له خطاً من
 المساحة فبى انها اسم للتخيير والجزم
 لوجب التكاثر

ما انما كان الاشكال على ان المتكلم
 الى

يزيد ذلك زيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة انه حفظا من المساحة
ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابوها شمس على ان لاحظ له من الطول لان مرجعه
الى السالف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار السالف وذهب ابو شمس الى ان له حظا من المساحة
لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب انكافه عند انضمام امثاله اليه ومنها الاختلاف في ان الجوهر
الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير يشغل الجبل
وفي انه كم يجوز ان يلبقه من الجوهر وفي انه هل يجوز ان يخلفه الله تعالى على الافراد وفي انه هل
يجوز ان تحلله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحلله اعراض كغيره
وتعاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا بآلى ان ينسب ككنا الى الفصول باعوازه لما
لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجتهد في نقض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه
(قال واما القائلون ٣) ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغارا قابلة للانقسام الوهمي
دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاثرون الى انها كرات لبساطتها والزموا القول بالخلاء
وقبل مكعبات وقبل مثلثات وقبل مربعات وقبل على خمسة انواع من الاشكال فلهذا ذوا ربع مثلثات
وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللهاء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللهلك ذو اثني عشر
قاعدة خمسمات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها تختلف الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
(قال ثم المشهور من الطبائعتين ٩) اى القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
تنقسم وهما لا فاعلانها اعتمادا على اى جوهرها واحدا بالطبع في جمع الاجسام فاختلف الاجسام
انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل
الخارج وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض الاجزاء وذاتيات الاجسام
فيتحقق اختلافها بحسب الماهية به كلام سيجي ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر
من فروغ القول بترك الجسم من الهوى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانفصال الانشكائي كالعكبات وذلك لان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى طبيعة نوعية
اذ لا تختلف حسب تختلف الابال عوارض والمشتخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل
الانفصال الانشكائي مفترقة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات
والاسباب الخارجية فكذا فيما لا يقبل لان لازم الماهية لا يتخلف ولا يتخلف وتبقى ذلك ما ذكر
في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها
طبيعة فللكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلتحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المسار اليها
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذى هو ايسر في نفسه شيئا محصلا ما لم يدع
بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية
نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يعرض بشئ متفرق هو جسمية فقط
من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متفرقة اما خطا
او سطحا فان قبل لاختفاء واختلاف في ان الجسم جنس تحت انواع بل اجناس واما الكلام في انه
جنس عال او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة
الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا يتخلف ولا يتخلف قلنا
فرق بين الجسم الذى يؤخذ امرابها لا ينحصر الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

حاصلة في الخارج بحكم الحس واخبر الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كانه
 ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصيص بالبعض دون البعض
 كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما يباينها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية
 تحتها جسميات مختلفة الخفايق بالفصول متمكة الا فتزاني في اللوازم كالحوانية او عرضا عاما
 لجسميات كذلك كالوجرد نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك
 من جهة بعض المتوارضات قبول الانفصال الانفكاكي فلا يجزى فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير
 في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع بقائها مع معرف لا احتياجها
 في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت بمعنى انه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج
 بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد تقرر
 عموم الهبولي للجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال
 الانفكاكي وان امتنع ذلك الامر زائد لازم كالصورة العقلية او غير لازم كعناية الصغر والصلابة
 وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة لابقاء للاتصال
 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 وجرا
 دون جزء لاس الاحكام الكادية الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس
 الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاكية لكن
 قولها يستلزم قولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني ٢) من فروع القول
 بالهبولي انها تمنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولا
 والمراد بالوضع ههنا كون اشئ بحيث يمكن ان يسار اليه بالههنا او هنالك فان كانت ذات
 وضع كان جسما لكونه جزءا متخيرا قابلا للانقسام في الجهات لماعلم في بحث في الجزء من انه
 يمنع ان يوجد جوهر متغير لا ينقسم اصلا بمزلة البقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمزلة
 الخط او السطح وانما لم يقل كان جسما او حلا 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 الاحبار ولا تكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض
 الاحياز وهو تخصيص بالاختصاص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية
 فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فتقل الكلام الى خصوصية ذلك
 المظهر اعني الصورة الوعائية دون سائر المظاهر ثم تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي
 اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقص بهذا الجزء من الارض مثلا حيث يخص به هذا الجزء
 من حيز الارض لحوان ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز
 كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضافاته ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض
 وسبب لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المسادة بانهما من الصورة النوعية على
 ما فصله في الفرع الخامس فلا يرد النقص به نعم بتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون للهبولي
 المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاضاع تعداها الاختصاص عند التحسم ببعض الاوضاع
 والاحياز على التعيين واما الرفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا
 يتأتى على اصول الفلن بالهبولي (قال الثالث) امتناع الصورة بدون الهبولي (٩) واهم في بيان
 ذلك وجوه اخبرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمنع حلولها

١- امتناع الحيز بدون الصورة
 لانها ان كانت من الماهيات
 كانت جسميات لا تمنع الماهيات
 ولا لا عند حصول الصورة تكون
 في بعض الاحياز ضرورة وهو
 تخصيص بالاختصاص في
 اختصاص الشخص في الصورة
 تن

٩- ٧ انما التوامت خرافة
 انما التوامت خرافة
 ورد بالاعتراض ان لا يكون الجوهر
 ولا البدل لادائها متن

فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الاند
المستلزم للمادة ورد الاول بانه يحوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل
منهما يكون لامر من خارج والثاني بجمع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاك وقدمر الكلام
فيه وانهرها ان الصورة الجسمانية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجي
من تاهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الاهبة احاطة نهابة او نهابات واما الثاني فلان حصول
الشكل لو لم يكن بمشاركته من المادة لم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية
فيلزم تساوى الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون الملاءمة محال واعتري 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
المحوز الى المادة على ماسر كل باقى المقدمات مستدر كافي البيان وهو وان لم يكن قادحاً في الغرض
لكن لا كلام في استقبحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية
الخفاء كتنهاى الابعاد وثانيهما القرض بكل بسيط من الفلكيات والاعصريات حيث كانت
طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجب عن الاول بوجهين
احدهما ان المراد لزوم احد الامر بى اعنى الانفصال كما في تشكلات الماء بجعله مياها او مجرد
الانفعال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ماسق من برهاني الانفصال والانفعال
مع ما عليه من الاشكال والانعفاء في ان هذا مع كونه مخاضا لظاهر تقرر بالقوم مشتمل على استدراك
لان امكان الانفعال لازم قطعاً ولا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي
ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض
لاننا لم نجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معاها
انارتدبا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعاً فان كنت كلا اللزومين فذلك والا
فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه
بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال سبحانه شأنه الاتصال فار هذا هو
المحوز الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبية على هذا المعنى تقررنا مع الانفصال للاتصال
والافلاذ خل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لاتصور الا بانفصال بعضها عن بعض
واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بنا
على انهم 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 والعصر بحسب الطبيعة الجسمانية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والسككية عن فاعلها في الامتداد الاعد
ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجب عن القرض ايضا بوجهين احدهما ان هناك
مادة تقبل الكلية والجزئية لقولها بذاتها الاتصال والانفصال في وجود اختلاف الشكل والمقدار
فما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحداً هو الصورة النوعية بخلاف
الصورة الجسمانية اذ فرضنا مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية
بالانقسام والكلية بالانضمام من لواحق المادة وثانيهما ان هذا مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل
ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءاً والكل كلا ولا يتصور ذلك

في الصورة المجردة عن المادة وهذا عما دلى الاول الا انه يد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمنع كونه على شكله كشد ويرا فلذلك وطامه والمقصود بالدهن هو السكل وانما المقدار استطراد وجوابه ان التجربة تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع القس على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والتقابل هو ان يكون شكل الجزء واحدا بالخصوص والاحفاء في ان التجربة تمنع ذلك (قال الرابع ٦) قدست امتناع كل من الهوى والصورة دون الاخرى فاحتج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهوى يحتاج في بقائها الى صورة لانهما وتتن محفوفة بصور متراردة كالسقف يتبع بدعائم طوال واحدة وتقام اخرى نعم فديلم ضرورة واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهوى انجسبة التي هي محلها للمعلم من ان شكلها انما يكتزن بالمادة وما يتبعها من العوارض وابست الصورة علته لا يخلو لكونها حالة فيها اختلافا اليها واكوتها مقارنة للماهو احرص الهوى اعنى التساهى والشكل المادى للمادة ولا كوتها بقاءة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهوى بعينها ولا يمتنع في اشئ من ان يكون عتشتا ذعيبه ولبست الهوى علته للصورة لما تقرر عندهم من ان المقابل لا يكون طائلا ومن ان الهوى لا تقرب بالعمل بالابا للصورة فتكون محتاجة اليها في اوجود متأخرة عنها ولا يمتنع ان تصور غير ساهية فلا تكون علته اشئ منها لعدم الاولوية وان اضم ما يبع بالاولوية امكن للهوى القول والحق ان بيان كيفية تعلق الهوى بالصورة وامتناع علة احدهما الاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهوى من حيث هي صورة ما وأحرها من حيث هي صورة متشخصة على وجه يدفع عنه ما سفع عليه من الاستكالات عسر جدا ولما اثارون قد مدار فيه التجهود والمعاداة ولو علمنا فيه خبر الاوردناه (قال الخامس ٧) من تعارض القول بالهوى والصورة اثبات صير موعبه هي مادي اختلاف الانواع بالاداء وبيانه انه لا يخفى في ان الاجسام آثارا مختلفة كقول الانعكاس والذباب بسهولة كما في الماء او عسر كما في الارض وامتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والممكنة والاضاع وابس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا للهوى القاداة وهو ظاهر ولا باصر متاخر لتساوى نسبتته الى جميع الاجسام ولا ان الكلام في آثار الاجسام بلهم الخلف فحين ان تكون باور متشخصة مقاربة ويجب ان تكون صورها لا اعراضا لا باسفل الكلام الى اسباب تلك الاعراض وبسلسل ولا تنوع الاجسام وتخصصها موقوف على اتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعرض بان التريد المذكور يجري في اختصاص كل جسم ماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة ممتلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فنبارم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تسند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يسند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها مسندة الى مادي موجودة في الاجسام تعيدها عمدز والها بالفسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالمار يعود ردا فلو لا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عمد ملاقات النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المسائية فانها اذا رالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وتابها ان كفيات الغناء من كسر صرافتها عند الامتزاج ولا كسر سوى الصورة لما سجي في تحت الرياح وانت خير بان هذا اسمائهم اوبت اكل عرض كذلك ايجب ان يعود بعد الزوال وينكسر عند امتزاجه بالافحوز ان تكون الاعراض التي كذلك مسندة الى امور محفوظة هي اعراض بسند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال الامام في موضع

ان اللام صبي لا يسكن
 اهلها في لاهوت
 في لقائهم الى يوم
 في لاهوت الى يوم

ان اختلاف الاسم في اللغة
 ليس في اللغة العربية
 فمن مجموعها ومن
 وهو المصنوع من
 بالادوات الموصولة
 لا بالاسماء او ادوات
 الى اختلاف الالفاظ
 في الالفاظ وقد
 اذا الاسم او
 فبمعناها
 وبمعناها
 الماء والارض
 والارض
 فبمعناها
 والارض
 فبمعناها
 فبمعناها

آخران الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الابن والتكيف وغيرهما الى قو
 موجودة في الجسم واما انها صور لاعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض
 والحاصل انه لا يمنع تماثل المور على الاطلاق لا يمنع تماثل الاعراض التي يستند اليها
 ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا لاحق او يرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات
 وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق
 لآثار والترطيب للماء فلم يكن فيها الا الهبولي والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد
 فبهام من امورها مبادي تلك الآثار ولا خفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة
 بنوع نوع فتتوعدا وتختلفها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صور الاعراض الامتناع تقوم
 الجوهر بالعرض وحيثما يندفع ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختلف
 او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف
 الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهبولياتها وبهذا يظهر انه يكر
 في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصو
 الجسمية فلا بد من الاختلاف بمفهوم جوهرى نسميه الصورة النوعية ويرد على التبريرين بعد تسليم
 اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هبولياتها متفقة بالحقيقة وكذا صورها
 الجسمية انما لا نسلم لزوم كون ماباه الاختلاف جوهر احالا في الهبولي 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 مقوما له متقدما عليه او يكون جوهر اخر حال في مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج
 فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما
 النوعية عسير وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والناثر 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 حاله في
 ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهي الى النوع الاخير
 كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر صك كثيرة هي صهر العناصر والاختلاط والاعضاء
 واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة بالمفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء
 العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور
 مختلفة بالحقيقة هي ما أخذ الفصول لبس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة
 من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا مجرد
 التسمية ووقع في ديساجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم
 الامر اى المجردات وكأنه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن لقول تعلق
 النفس به شبهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر وجودها
 دفعى لا كالهبولي وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال
 من انه اراد بها النفس الساطقة بد ايل استشهاده بقوله تعالى وينزل الروح من امره
 ويكذب به تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها
 (قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فنهان
 الاجسام مماثلة اى متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يثني عليه كثير من قواعد
 الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
 المعينة لابد ان يكون مرجع مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم

٢ في احكام الاجسام فنهانها
 متاملة لا تختلف الا لغيره
 على كل ما يجوز على الاغتراف
 على ذلك استناد اختلاف النوازل
 الى الفساد المتماثل وهو في السموات
 وكثير من نوازل العادات وذلك
 لكونها من محض الجواهر الفردة
 المتماثلة لا متشابهة كما في التميز قبل
 الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد
 يتوهم ان المراتب المتماثلة للاتحاد في
 المفهوم المشترك بين الالواح المحلقة
 كالخيزان مثلا فيستدل بان كل جسم
 على اختلاف عوارضه
 غير مشترك على شموله واختلاف
 الخواص انما هو لاختلاف الالواح

ما يجوز على الآخر كالبرق على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المجزآت واحوال
القيامه ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها
متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام
بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلية فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز
وقول الاعراض وذلك من احص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الماهي والخصرى
بالمها من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام ياتسب بعضها ببعض على تقدير الاستواء
في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي اتواجا مختلفة. ندرجته تحتها فتعكس بان
الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف صماتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع
قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على ثمة فان المخلفات اذا جعت في حد واحد وقع فيها تقسيم
ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للاعداد الثلاثة والمشتغل عليها فيعلم الطبيعي والتعليمي ونشأ
هذا التوهم من اعداد ان يذهب ما قل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاعراض
كالانسان دون الفصول والموعات كالحبوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بحد
قال وقول النظام يتخالفها تخلف خواصها اما يوجب تخالف الانواع لاتعالم المفهوم من
الحد (قال ومهمل ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى ان
نعلم بالضرورة ان كذا واثباتا ويوتا ودوابهاى بعينها التى كانت من غير تبدل في الذوات
بل ان كان في العوارض والهيات لا يعنى ان الجسم يشاهد باقية ليرد لاعتراض بل يجوز
ان يكون ذلك بحد الاشكال كما في الاعراض وقد يفهم من المقام الدوام وامتناع القضاء وعليه
يحمل ما قال في التحريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام بين بان غاية امرها التفرق والانقسام
وهو لا يوجب الاعداد وانت حير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية افساد كيف وقد صرح
بجوازه في بحث المعاد واستدل على جوازه م تارة بالحروب فارال عدم السابق كعدم
اللاحق لعدم التمايز وقد حار الاول فكذا اثنى وتارة بالامكان فان معناه حوار كل من الوجود
والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتعارف منه يجوز
ان يكون السى في دته قابلا لعدم السابق واللاحق حيزا ويمنع احدهما او كلاهما لعلته والاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الباطنة على رأى ارسطو والامكان لا ينافي الابدية والارلية
كما في القدماء لرماية دون الدتمة على رأى الاملاسة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شىء هالك
الا وجهه وكل من عليها قال وعير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والقاء في المركبات
وان جاز ان يكون بالتحلل التركيب وريال الصور اكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة
او الهولى والصورة لا يتصور الا بالاعداد (قال وحين اقتضت ٣) يعنى ان ما ذكر في عدم بقاء
الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فاو ما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر
النظام قيام ادليل على صحة فائتها فالترزم انها لا تبنى زمانين واما تتجدد بتجدد الاشكال
كالاعراض قولاً بانهاء المروم لانتفاء الارم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالترزموا امتناع
فائتها قولاً لشوت اللازم لشوت المروم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان داليل
هذه الملازمة من دفع ما ذكره الزريقان مع امكان التفصى عن القصد بانه يجوز ان تنفى الاحسام
بعد بقاءها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التى يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مسرطا بها
كالأكوان وعبرها على ما ذهب اليه افاضى وامام الحرمين اذ بان لا يخلق فيها العرض الذى
هو البقاء كما قال الكسبي اوبان يخلق فيها عرصا هو البقاء اما متعددا كما قال ابو على انه تعالى
يخلق لكل جوهر دواء واما غير متعدد كما قال غيره ان فاء واحدا بكى لافناء كل الاجسام وزعم

٢ المناهضة بحكم الضرورة لا بمجرد
البتاء في الحس قابلة للقاء لكونها
حاشية على ما يأتى لقوله تعالى
كل شىء هالك الا وجهه وهلاك
البيضة لا يتصور الا بقاءه ولا يخفى ان
الحدث انما يقتضى امكان عدم
الذات وهو لا ينافي امتناع ما عير
وهو المتنازع فان استمر الجسم
هو الامكان حتى ثبت ما لا امتناع
كان ذكر الحدث مستلزما من
شبهة امتناع بقاء الاعراض
المناهضة بين البقاء والعدم
متلحا في الاحكام اعتبار النظام
الاقبل انما لا يمتنع عدم البقاء
والله اعلم بضروره البقاء والامتناع
الذاتية وقد عرفت الجواب مع امكان
التفرق بان الاعراض مشروطة
بالجواهر المشروطة بها فتدور
خلاف الجواهر فاذا لم يجوز ان
يقسم الله تعالى بالعرض متعاقبة
يتمتع اليها الجواهر بعينها بلا
واسطة او لعدم من هذه الاعراض
او العوض الذى هو القضاء واحدا
او متعدد على اختلاف المذاهب
ومسكت الاملاسة امتناع فائتها
باعتبار الفاسدة من البقاء مستندة
الى القدم ايجابا ومقتضى الى مادة
لا تقبل التغير لا سيما في اسل المواد
باعتبار البقاء

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض
غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهب ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور
النوعية والهياكل التركيبية وانما النزاع في فناءها بالكلية اعني الهوي والصور الجسمية
ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازلية المستلزمة لادبته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد
هليك شبههم باجتهادها (قال ونهنا ان الجسم لا يتخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجي
وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة الهامة بالجسم واما الافتقار الى الخير بمعنى
فراغ يسفله فضروري واما يدكر هو واثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث
يفتقر الى تنبيه اوزياده تحقيق وتفصيل او تعقب تهريج او يقع فيه خلاف من شذوذة ثم اسناد
خصوصيات الاشكال والاحياز الى اعداد المختار هو المذهب عندنا كما سيجي وذهب افلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسم والاسباب الخارجية
يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى الطبيعي وعلى هذا البرد الاعتراض بانه يجوز
ان يقتضي شكلا ما وحيرا اما ككل جزء من اجزاء الارض وتسنيد الخصوصية الى سبب خارج كإرادة
القادر المختار لانه لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عند فرض محل فيجوز
ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والخير لاننا نقول ما يقتضيه لازم الماهية بكون طبيعيا لا فسر باوهو
ظاهر وامر بربدا بالخير ههنا المكالم في السطح الماطن من الخاوي حتى يرد الاعتراض بار الجسم
قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا فراغ الذي يشعله الجسم لما قال ابن سينا ان كل
جسم له حيز طبيعي فان كان ذلك مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا لا جسم الا له حيز او مكان واما وضع
واما ترتب فاق قيل الاحتصاص بالخير ا طبيعي كانه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس
معللا بالجسمية ولو ادمها بل لابد من خصوصية فيقتل الكلام اليها ويتس قلنا قد سبق في
بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الخير الطبيعي لا يكون الا واحدا لان
مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسم اما ان يحصل فيهما وهو مح بالضرورة
اوفي احدهما فلا يكون الا حيزا طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا با قدره عدد زوال القاسم اما ان يتوجه
اليهما وهو مح اولي احدهما وفيه ميل الى الآخر فيصير المظ بالقطع مهروبا بالقطع اولا يتوجه
الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما والميل
اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة ماذا من الآخر لا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا
عن جميع الاسباب الخارجية نعم يرد عليه انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع
الترجح بالمرجح وكور كل ما ساس الاخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الخير
الطبيعي من فروغ القول بالهويول نظرا الى ان الفائلين بالجزء يجعلون الاجسام متمثلة تختلف الا
بالعوارض (قال ومهنا لا يمنع) اعلم ان ظاهر مذهب المنع والجور ليسا على طرق القبض لان
حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجزاء الاعراض اذنا كالمقابل له كذ في نهاية القول 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
اسماع الخلو عن الاعراض بعدم قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد في شيء من
الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية الفائلين بان الاجسام قديمة بدواتها محدثة بصفة نهها
واما في الازل كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي
والاشبه هو ايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان الفائلين

٨ لنهاية ومن حيز يحكم الضرورة
الا ان خصوصيات ذلك عندنا محس
خلق الله تعالى ونحت الصلابة
ان لكل جسم شكل طبيعيا وحيرا طبيعيا
طبيعيا لمرة انه لو قيل وطبعه
لكان على وفي حيز ما كان
او غيره وبالنزاع ان يكون محالا احتمالة
الحصول في الجسم كما يكون الا اذا حذا
لكونه مقتضى الواحد متن
٤ خلو الجسم عن العوض ومنه
وجوزه بعض الفلاسفة في الازل
وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقا
وبعضهم في الاكوان وبعضهم في
غير الاكوان اجمع المانول ايضا
لا يتخلو عن الحركة وليسكون وعن
الاجتماع والامتزاج واما تماثله
لانتم يزول انتخصي كما بالاعراض
ووجود غير الشخص محال والجواب
ان هذا لا يقتضي العلم المتأخر الا انما
اعتبر العرف بالبعض وهو باطل
واضح المنة بان اول الاسماء فال من
عن الاجتماع والافتراق والنحو
اللون فان مدم ادراك المحسوس
بلا مانع دليل الدم واما المانع
بلا يسان مقتضى الى النقطة متن

حليل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البغدادية
ونهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهم
الصريفة واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان ومنكثرا بالعدد فلا يخفى عن حركة
اوسكون واحتجاج وافتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجزئي لا الايجاب الكلي المدعى
نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان
وكذا احتجاجهم بان الشئ لا يوجد بدون الشخص ضرورة وتخصيص الاجسام انما هو بالاعراض
لكونها متماثلة لتماثلها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتخصص
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 الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض
تعميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لداته واما لاقابليته له
ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج
القائلون بجواز خلو الجسم من الضدين في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الدارى تعالى
مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو يناقى الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
المنع كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب الجزو وسلب الاختيار اثباتي انه لو لم يجز خلو الجسم عن
الاجتماع والافتراق لما جاز ان يتخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللام
قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسلم
خلوه عن اللون بل غاية عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع
سلامة الحاسة وسائر السرائط دليل على عدمه فان قبل من جملة السرائط انتفاء المانع وتحقيقه
بموجع فلسا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا حلال شائخة واصوات هائلة
ولاد ركها مانع وقد يجاب بان السقيف ضد اللون لا عدم (قال ونهايتها متناهية الاعداد ٣)
جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو التحقق بالاتزاع بخلاف الخلاء
ونقل القول بلاثته هي الاعداد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين
والمشهور من ادلة الماتمين ثلثة الاول برهان المسامطة وتقريره طاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموارد الى المسامطة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد
يشهد به الحس ومعنى موازنة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض انه قد اداهما لالى نهاية والمسامطة
بمخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل عبر لازم مالم يتقطع الخط بالفعل
وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فيهما منع لزوم اول نقطة
المسامطة مسندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاثته هي البعد لا يلزم اول
نقطة المسامطة لان الحركة والزواية تقسمان 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 وليس موجه الا ان تجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس
استثنائي استثنى فيه نقض التالي فانه اوضح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر
في بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال لجواز استلزامه
للقاضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامطة لما ذكرنا

٣ لوجه الاول انه لو وجد بعد غير
متناه لا يتحقق بالضرورة ان تحرك
الكرة فيتمسك قطوعها الى له الى
مسامطة ولزم ثبوت اول نقطة في الوهم
لا دلة المسامطة صريحة فيها
مع استحالة في الخط الغير المتناهي
لان كل نقطة تفرض فالمسامطة مع
ما وقع قبل المسامطة معها لا نها
لا محالة تدور براية حركة كل
منها بل الوهم العادي وقبل
الادلة ان لا الى نهاية المسامطة
بأنفسها من المسامطة بالكل
فعل هذا منسقط مع اللزوم مستندا
بما دللنا في ادعاء الاربع من ثبوت
المطلب مستندا بان الزوايا لم
من لانها هي البعد في البرهان المذكور
ومنع انتفاء اللازم مستندا بان
الفضاء الزاوي والبرهان لا الى
نهاية انما هو موجود في الوهم لا في
الواقع لا في الواقع في الخط المستقيمة
هو موجود في العالم والمسامطة معها انما
في البرهان في نقطة فوقه
فان العالم هكذا في غير
بعض فانه لا يوافق بالادعاء
من الوصيات الصريفة

نحو ما اعترض

بانه

وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان ثبت اول نقطة المساواة اولاً ثبتت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المساواة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فن ابن نلزم البداية بحسب المساواة اعني اول نقطة المساواة فلما من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطقية على المساواة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ونهنا ان المحال انما لزم على تقدير لانهما البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانهما البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتساوي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لانم استحالة اول نقطة المساواة في الخط الغير المتساوي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزوايا الى نهائية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكانية ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقولوب لانه لما كانت المساواة لكل نقطة بعد المساواة لما فرقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالمة ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة بميل قطرها الموازي للمحور الى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او لا يمتد فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمساواة طرف هذا الخطا شي 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 تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال ووجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كسافي مثلث ولا خفاء في انهما كلما يمتدان 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 ازدياد منه وهو ليس محتمل المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بل لازم فقرره باننا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونقسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذا قد امكن تساوي الزيادات فلفرضها كذلك واكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشترك على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه لزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار بما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتساوي او لا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل وزيادة فاللزوم فيه اطهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات اوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراف في بعض تصانيفه البرهان باننا نفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ انما نفرض من نقطتين يزداد البعد بينهما الى نسبة زيادة امتدادها بحيث لا يمتد الى غير النهاية عليه في بعد لزم امتداد الى غير النهاية يلزم امتداد الى غير النهاية على النسبة وجود مشترك على الزيادات الغير المتناهية على البعد الاصل بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية لزم امتدادهما الى غير النهاية

بأنه لا يمكن أن يكون متناهياً إلا بكون مساوياً لغير المتناهى وعلى قدره وهذا
 للبرهان واضح لا يمكن منعه إلا بكثرة لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قرر بعضهم
 بأننا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوى الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل
 بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين لزم أن يكون كل
 من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه أقليدس
 فليزوم من عدم تنهى الخطين عدم تنهى ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق
 يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسى وتقريره انما يخرج من مركز
 مستدير كالترس مثلثة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست
 ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
 ضلعين فيصير كل قسم مثلثاً متساوياً الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية
 امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون
 وز زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعتراض
 على هذه البيانات بانها انما تعيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لاجود
 سعة وبعد تمتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوى الخطين
 اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك
 مصادرة على المطلوب ولوسلم اعمالنا من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين
 والجواب انه لما لم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تنهى قاعدته على تقدير
 لاساوى ساقيه ظاهراً لا يمكن منعه واما السند فلما لا علينا لانه لما لم مساواة القاعدة للساقين
 وكانت مناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تنهى الساقين على تقدير لاتناهيهما فيكون اللاتناهي
 محالاً وحاصله ان لاتناهي القاعدة لبس موقوفاً على تنهى الساقين حتى نلزم المصادرة
 بل مستلزما فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متساويين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما
 لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الامتاهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تنهى
 الساقين لان المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هـ
 واما كون المحال ناشياً من لاتناهي الخطين فلامع الضرورى بإمكان ما عدا من الامور المدكورة
 (قال الثابت ٤) هذا برهان التسطيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناهى نفرض نقصان ذراع
 منه ثم يطبق بين البعد التمام والناقص فاما ان يقع براء كل ذراع من التمام ذراع من الناقص وهو
 محال لامتناع تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء ولا يقع ولا محالة يكون ذلك
 بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التمام لانه لا يزيد عليه الا ذراع وقد مر في ابطال التسلسل
 ما على هذا البرهان من الانقضاضات والاجوبة فلامعنى للاعادة (قال ومنى الاول ٢) اى برهان
 المساواة على نفي الجوهر الفرد ليصح تقسيم الحركة والزاوية الى غير النهاية ومعنى البرهان
 السلمى على ان يكون لاساوى البعد من جهات حتى نفرض انقراج ساقى المثلث لا الى نهاية
 بل في الترسى لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمى منبهة على طريق
 الزاوية ثلثين بل لاتناهي الابعاد في جميع الجهات وهى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة
 سمقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
 ذراع بازاء ذراع للتساوى ومثل اختصاص ذلك عماله وضيم وتزيب للحصول التفضى عن النقص
 بمراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وجوه الاستدلال على تنهى
 الابعاد بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف

ع اننا قد قسمنا من البعد المتناهي
 المتناهي ذراعاً الى ذراعين المتناهي ذراع
 ذراعاً فياذا كان اذراعاً لا يمكن ان يكون
 متناهياً وهذه التلوية هي الاصل في
 ما بين الساقين

٢- على نفي الجزء الثاني على ان يكون الاقسام
 من جهات المثلث على مبدأ واحد
 متن

٦ تنقض في التلوية متن

في السلي فقد سبقت واما في المسامنة فوجهان احدهما برهان التخصيص وتقديره انه لو ان
 لا تنهي الابعاد لا يمكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط
 آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها بالضرورة بصير الخط الخارج من مركزها
 بمد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو
 لا يتصور الانقطة هي طرف من احد الخطين وقد فرضا هما غير متناهيين هف ويرد عليه
 منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامنة الى الموازاة
 واورد ابواب ركات هذا المبع على برهان المسامنة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات
 ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو
 ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا تنهي المسامنة بل يزم
 في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامنة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك
 فالمسامنة بما فوقها بعد المسامنة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان فرض البعد الغير
 المتناهي انزاعا ثم تعتبر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الاحاد على ما مر في التسلسل
 او يقال ما ين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصري
 قبلته الكلي لانه لا يريد على ذلك الا الواحد او يقال الا ذراع مترتبة في الوضع فطبق بين
 قلمياتها وعداياتها فاعلم بتساويا طول اتضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لاقبلية
 لان المبدأ قبلية لابعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني
 بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فبقي قبلية بلا بعدية فيبطل التضاييف وايضا
 للاول قبلية لابعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وابعدية معا لزم قبلية لابعدية (فان احتج
 المخالف بوجهه ٧) فان قيل الاولان لا يبعدان سوى ان وراء العالم امره لتحقيق ما من غير
 دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه فلما يبعدان اطلاق رأى من زعم
 انه عدم محض ثم يبدلان على تمام المطلوب بمقدمة مقد مات معلومة مثل ان ما يلاقى طرف العالم
 لا يكون الاخلاء وهو بعد اوجسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الاخلاء تعين انه جسم
 ولا يكون متناهيا لالكل له طرف فيعود الكلام ويشتت ان ما وراءه ليس عدم محضا (قال خاتمة ٨)
 جعل بحج الجهة خاتمة بحث تنهي الاعداد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف
 الامتداد بالنسبة اليه طرف وبهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة
 ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد التحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم
 او المنحدر بمنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف تحرك الجسم
 من البياض الى السواد فان السواد مقصد التحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمنع ان يكون
 موجودا لاساع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها
 وصولا وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأني اليها وذلك لان كلا
 من التحرك والحركة منقسم فلان تقع حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في مأخذ
 الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلي التحرك اما ان لا يتجاوز التحرك
 بحركته اذا وصل اليه ويكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوز تلك الحركة
 اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا يقبل
 بل في جهة لاننا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة ويعود
 المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد التحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها
 لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم

٧ الاول ما يلي الجنوب غير ما يلي
 الشمال والجنوب في العالم اتل
 فلهذا فلا يكون عددا
 فلما مجود وهم والثاني
 انه لا يتوقف على كون العالم
 اما ان يكون مديا ليدل على
 ما لا يمكن لعدم الشرط
 في الماخذ الثالث ان الجسم
 في موضع فلا تنهي افراد
 كذا في الاما قبل توجد
 في هذا العبارة لا تقتضي
 سوى كثرة افراد المفروضة
 بل هو في ذاتها متناهي
 بما بموجب كذا في الاما
 ان معنى المكان افراد
 التي هي ليس امتناعا
 على ما هو المطلوب بل
 بها الى الحد لا يمكن ليدل
 آخر متن
 الامتداد بالنسبة الى نهاية
 كونه متناهي الاشياء ومنقسم
 مركب بالحصول فيه جهة
 فلو كان ذات وضع لا يقبل
 الانقسام لالوقت الحركة فيه
 فتكون متناهيها متن

ركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون
سطحا او سطحين الكلام في ان طرف كل امتداد ومتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل
جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهائية جميع الامتدادات ومتهى جميع
الاشارات حتى لا يكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انها ٣) اى الجهات
غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر ان احدها خاصى وهو انه يمكن
ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
وثانيهما عامى وهو اعتبار حال الانسان في حاله من الرأس والقدم فبحسبهما الى الفوق والتحت
ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف ومن الجنين اللذين عليهما يد اقوى في الغالب
وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
بحسب المقايسة والماسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلى الظهر والبطن والقدام
والخلف ما يلى الرأس والذنب ولبس شئ من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات
في الست (قال والطبيعى منها ٧) اى من الجهات جهة العلو وهى ما يلى رأس الانسان بالطمع
والسفل ما يلى قدميه بالطمع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدماه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدماه 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
ورجله من فوق والفوق والتحت بمجالهما فالشخصان القائمان على طرف الارض يكون
رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢)
يريد دفع ماسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايقان لا يهمل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايقات انما هو بين الفوق
وذى الفوق وكذا البواقى واما الجهتان فقد تنفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه
لا تحت لها الا بالارهم فان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط (قال ومهما ٤)
اى من احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلاثة الاول حدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثانى قد مها كذلك واليه
ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يهيم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام
الفلكية قد يهيم بموادها وصورها واعراضها من الضوء والسكل واصل الحركة والوضع بمعنى
انها من حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهى
مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصرية قد يهيم بموادها وصورها الجسمية وكذا
صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر اما لکن خصوصية النارية او الهوائية
او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قد يهيم لما سيجئ من قول الكون والفساد والثالث قد مها
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التى ادعوا
قد مها انها جسم اولست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جللتها او واحد
منها والبواقى بتلطيف او تكشيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهره غير العناصر
حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صفار صلبة لا تقبل الانقسام الابحسب الوهم واختلفوا
في انها كرات او مضاعفات وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هى نور وطلعة والعالم من امتزاجهما
وقبل نفس وهوى وتعلقت الاولى بالاخري فحدثت الكائنات وقيل وحدان فخيرت وصارت نقطا

غير محصورة الا بالاند ق
قيام الامتدادات بعينها على البعض
او يعتبر بالاولا من الراس والقدم
والظهر والبطن واليد اليمنى واليد اليسرى
والاضعف غالبا فتعبر الجهات في الست
تتبدل

٧ الدلو والسفل والبواقى وضعية
تتبدل بالمجاورة للمشرق اذا وجه
المغرب جهات المتكوس متن

٢ فان الارض لا تسفل لها الا بالارهم
لان جميع الجهات امتدادات تعال القدر
الى السماء متن

٤ ان الاجسام محدثة بدواتها صفاتها
بما هو على العينين خلافا للمتحيزين من
القدماء من غير ما حدثت دعوا ان
لذا الكائنات قد يهيم بالذوات
الا صاع الجزئية والذاتيات
بموادها صفاتها المجسمة لئلا والارهم

عند او المتقدمين من صفات
فانما حيث تنعوا ان حادثة
ما يهيم بالذات والارهم
ج ومهما بالارهم
او الفناء او الماء او الهواء والبراقى
متماثل ومثلها والسموات من خلال
برهع منه او جوهره غيرهما او اجسام
صفاتها صلبة كرية او متعديا الى
اولوية بحسب كل لذة لطلعة او انفس
وهوى او ذوات تحيرون فحدثت
انما والسموات النقطات خلقت
القطر والسطوح جسمها
متن

واجتمعت الفط فصار خطا واجتمعت الخطوط فصار سطحها واجتمعت السطوح فصار
 وبالجملة فلاقا ثلثين بدم العالم مذهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر انهم رموز واشارة
 على ما هو دأ المتقدمين من الحكماء واما قدمها الصفة تهادون ذواتها فغير معقول (قال لنا وجوه)
 المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
 عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام
 لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثه اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر
 من ان القدم يتنافى بعدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع
 بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
 لا يخلو عن السكون في الخير وكل كون في الخير اما حركة او سكون لانه ان كان مسوقا يكون في غير
 ذلك الميز فحركة والاسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة
 والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا
 من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زمانى حيث لم يجامع فيه السابق المسوق والمسبوق بالغير
 سبقا زمانيا مسوقا بعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسوق ان يوجد السابق ولا يوجد
 المسبوق والمسبوقية بعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في مرض الزوال قطعما
 لكونها تغيرا وتقصيا على التعاقب والزوال اعنى طريان عدم يتنافى القدم لارمايت قدمه
 امتنع عدمه فاجاز عدمه اتى قدمه واما السكون فلانه وجودى جاز الزوال ولا شئ من القديم
 كذلك لما مر وانما قيد بالوجودى لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم
 القديم وهو له اما واجب او مستند اليه يطبق الابطحاق انما قام في الموجود اما كون السكون
 وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جازا زوالا فلان كل جسم قال للحركة اما لا فاقدم نزع
 الجسم في ذلك واما بانها فلان الاجسام متناهية فيحوز على كل شئ مما يجوز على الآخر
 فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المتساوية جاز على الكل واما ان لا جاز لاجسام
 اما باسائط واما مركبات فالسائط يجوز على كل من اجزائها المتساوية المحصول في حيز الآخر
 وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من باسائطها المتساوية ان يكون تماسها الذى وقع بجزء
 من هذا يقع بسائر اجزائه المتساوية وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في ان امتناع خلو الجسم
 عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللام باطل
 قطعما لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبان لا نسلم ان يكون في حيز ان لم يكن مسوقا
 باكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسوقا بالكون في حيز آخر وهذا في الازل محال
 لان الازلية تنافى المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسوق بكون آخر لا قطع
 بان الكون الذى لا كون قبله حادث قطعما وفيه المطلوب وعلى هذا فالامع ساقط لان معنى
 الكلام ان الكون اذ لم يكن مسوقا بالكون في ذلك الميز بل في حيز آخر كال حركة وماد ذكر
 من ان هذا يتنافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لاحالة قلمها ليكون الكون
 فيه كون لا يكون قبله بل معناه ان يكون السى بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة
 المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة لا تية الى النهاية
 فار قبل ما ذكرتم من دلائل امتناع الازلية انه يقوم في كل جزئ من جزئيات الحركة ولا يدفع
 مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسوقة بحركة اخرى لالى بداية والا فمتحرك ازلا ولما
 بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شئ من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية
 وحينئذ برد المنع على الكبرى ايضا اى لانسل ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم

من الحوادث لانها لا تخلو من
 مرضا قطعما على حادثها لما تقدم
 متناع لقائنا على الاطلاق
 لا تخلو عن الحركة والكون
 كونها في الحيز لا محالة فان لا
 كون في ذلك الحيز فكون
 وكل شئ حادث
 بالمتغير لا تتماثل في المتغير
 والحادث وتكون في موضع
 الزوال قطعما وهو يتنافى القدم واما
 السكون فلانه وجودى لكونه من
 الزوال يكون كل جسم
 بالانقاف وبديل ايضا
 في كل ما يجوز على الآخر
 اما بالاطيعة لكل شئ
 من اجزاء المتساوية ما يقع
 لا يجوز في الحيز واما مركبات فيصح
 لكل جزء من باسائطها ان يماس الآخر
 وما ذاك الا بالحركة ولودقن اجالا
 بالجسم حال الحدوث وانه لا
 بالانقاف ان الكون ان لم يكن مسوقا
 بالكون في ذلك الحيز كان حركة
 ونمى لزمان مسوقا بكون في حيز
 آخر ولا نقول ان الكون لان اربعة
 مسبوقية والجواب ان الكلام في الكون
 المسبوق بكون آخر ليس الاحالة
 بقولها لان الكون تاء على معنى
 الازلية لا استمرارا في الازمنة المقدرة
 المتساوية الخوا متساوية فان قيل
 امتناع الازلية المتراكمة الجزئية
 لا يمتنع استمرار اربعة امتناع الازلية باصتها
 الكون ان يكون كل حركة
 مسوقة بكون آخر الى ما يقع ويكون
 متحركا ان لا بداية لى
 لان ٢١ وفيه متناع من جزئيات
 هذا الامع التماس الى
 من الحوادث فهو حادث
 انما هو على تقدير تمامي
 فهو حادث لان ذلك انما

هو على تقدير ما في الحوادث فالهجرة
الواقعة في هذا الباب متين امتناع
تدريج حادثة لا نهاية الى الحبيب
او لا بان حقيقة الحركة هي التعرض
عالم الى حال المسوقية الذاتية للذات
من لوازم ما هيتهاد تايات ان الكلي
لا يمين الا من التعرض فقد
الحركة مع هذه من الحزملة
محققا تايات ان الحوادث
لا الى بداية سواد كانت
او غيرها باطل بالتطبيق
نوع الى من جهة من الان
من رايها تايات ان اذا
سلسلة من هذه الحوادث المسوق
لعدم انشائها على غير مسوق قد
يكون ما يتصل عليه كل حادث من
السابقة والمسوقة المتتالية
متين

وجود الحوادث ان حادثة كل
معدت انزل وان قول الزيات
والانسان استلزم التام وان
عدم تهاجي الزيات الماضية
امتناع التمسك تايات ان كل
الحركة الزوات لا يجب ان تكون
التي دون الحزملة فكون
وان الحركة لا كانت مسوقة
امتناع ان نتجوا لا تحقق
التي لا في الحوادث
التي في الحوادث
صحة ان الحوادث
ملا وبتايات ان
ان قضيته والكل

ست تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
في ما هو أريهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة لبرهان على امتناع ان تكون
ماهية الحركة اربية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسوقية ضرورة والمسوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها كونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم متناف
للزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شئ
من حركاتها اربا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث العبر المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق
التطبيق وهو ان عرض حلة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل
مهما لا الى نهاية ثم يطبق بهما بحسب فرض العقل اجمالا بان تقابل الاول من هذه بالاول
من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيساري الكل والجزء او لا فنقطع الطوفانية ويلمز انتهائه
الاثنية لانها لا تريد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو اننا نفرض سلسلة من الحوادث
المعين الذي هو مسوق بحادث ولبس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة
تضاف السابقة والمسوقية وتكاد المتضامين في الوجود لزم ان تشمل السلسلة على سابق
غير مسوق وهو المنتهى وتقرر آخر اننا نفرض سلسلة من المسوقية واخرى من السابقة
ثم طمق بهما فنقع مسوقة الاخير بازاء سابقة ما فوقه ويلمز الانتهاء الى ماله السابقة
دون المسوقية تحقيقا للتضاد (قال وقديد كـ ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية
ونهاية وحوه اخرى مهما انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان
كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بجمع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فرد وبعض
من المجموع بخلاف الكل ونهنا ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة وانقصان للقطع بان دورات
الغلك من الآن الى ما لا يتناهي اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر
من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد السهور والسين وكل ما قبل الزيادة والنقصان وهو
متناه لان معنى نقصان الشئ من الشئ ان يكون بحيث لا يبقى منه شئ في مقابلة ما بقي من الزائد
وبذلك الناقص ويلمز منه تناهي الزائد حيث لم يرد عليه الا بقدر متناه ورد به تسليم المقدمة
الاولى بجمع اثباتية وانما يصح اولم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة
والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدي الجملتين شئ لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب
الانقضاء كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع
انقضاؤها لان ما لا يماهي لا يقضى ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
موقوف على انقضاء ما قبله ورد بانم عن غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب
العبر المتناهي ومنها ان الحركة اثر فاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسوق بالعدم
اما الكبري فلما تقدم واما الصغرى فلان كل حزم بقصر من الحركة فهو على الزوال والانقضاء
ضرورة كونها غير متفرقة الاحراء ولا شئ من الزائل باثر للموجب لامتناع انقضاء المعلول مع بقاء
علته الموحدة واذا كان كل حزم من الحركة اثر لفاعل المختار كانت الحركة اربا لان الموجد
لكل حزم من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث اسناد الحاد
الى الموحب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث وبداية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية
يكون حدوث اللاحق منها مسروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تعرض لتجاوز
من ان تكون مسوقة بحركة اخرى فلا تكون اربية ضرورة سبق العدم عليها ولا تكون مسوقة
باخرى بل ينحصر حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون الحركة بداية وهو المطلوب

ورد بانختار الاول ولا يفيد الاحداث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان
الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكل
منها مسبوقا بعدم ارى لاذ ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدميات في الازل اذ لو تأخر
شيء منها عن الازل لما كان ازليا واد احدثت العدميات في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لزم مقارنة السابق والمسبق بل اجتماع القيضين وهو محال وان لم يحصل فهو
المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شديدة باظر ف يجتمع فيها
عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لم اجتماع القيضين بل معنى ازلية
العدمات انها ليست مسوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنهما في شيء من الاوقات وما يقال
انها لو لم تكن متقارنت في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما ينداهي
عدده فالعدمات لا تقارن في حين ما لعدم تتهيها للتعاقبها (قال ولو لا القصد ٣) يريد ان القوم
حاولوا بهذا الدليل التصريح بنى ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك كبحر كانهما
بمعنى ان كل حركة مسوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم احس ام صغار ازلية
لا تغل الانقسام بالفعل وهي في الارب ساكنة تعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجتمعا
وبعضهم من انها تتحرك تصادم فسكن فتكون الافلاك والعناصر الاوله تقرير احصا لا يقتصر
الى بيان ان السكون وجردى وان الجسم لا يخضع للحركة والسكون فان الحركة اجراء مسوقا بعضها
بالبعض وهوانه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكون من غير
بداية وكلاهما محال اما الزوم فلان حصول الكون للجسم ضرورى فان العقل اذا تصور
وتصور التحيز جرم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذلك والا كان كل كون مسبوقا بكون
آخر لا الى بداية وهو الامر الذي واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل
الحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستدرة فيكون
كل كون جازا زوال ولا شيء من جازا زوال بقديم لان ما ثبت قدمه امكن عدمه ويعكس الى
ان ما جار عدمه انتهى قدمه وانما الثاني لما سبق من طريق التصديق تصانيف السابقة
والمسوقة وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اى متصف بها بحكم المساهدة
ولا شيء من القديم كذلك لما سيجي في الالهييات فان قيل ان اخذت الصعري كلية فالمتع طاهر
ودعوى الضرورة باطلا وان اخذت جريئة لم يفد المط اعنى حدوث كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالمركبات العنصرية بما لا نزاع فيه فلا تؤخذ كلية وتبين بان الافلاك والعناصر
كلها تتصف بالحركات والاضائع الحادثة والعناصر خاصة بالاصواء والاحوال الآخرو يلزم
من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لانخفاض في ان الجسم
بل كل ممكن محتاج الى مؤثره لا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجي انه فاعل بالاختيار وقد سبق
ان كل ماهو اختار فهو حادث مسوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الاحال عدمه
وبهذا ثبت حدوث ماسوى الصانع من الجواهر والاعراض وبشكل بصفاته لقديمة
ولا يتم الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا اربع الا انه لا يوقف
على ابيات كون الصانع مختارا لكن ينتهى على المعلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء
حال وجوده تحصيل الحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه بين فيه
عدم حلول الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما
حادث لكونه ثار المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاجزاء على السواء ويرد عليه انه
يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة والصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجية

٣ المبنى ما ذهب اليه البعض من قدم
الافلاك وسويدية المركبات المعنى
من قدم اجسام مغا لا تنقسم فتلزم
تسوية ازلانهم عرض الحركة لما
بالله من معنى ما قيل ان بوقت الكون
للجسم ضرورى فقد منه يستلزم قدم
الافلاك او تعاقب الاكون من غير بداية
وكلاهما محال لما سبق

٢ وهو ظاهر يكون مادقا لما سيجي
من تعاقب القاديم بالحوادث
من
٣ انما انما انما انما
وانما انما سيجي من اثبات قات
الواجب يكون حادثا لما سبق

٩ الرابع ان الجسم يمكن التزليه و التزليه هي في موجود و الايجاد حالة البقاء. فحصل (٢٤٤) الحاصل و حالة التدمر او الحدوث مستلزم للمطوق قد عرفت

ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو عاقل متولد
الى التمام سرور ان نسبة الوجود الى
الكمال المتولد على السواء مع ضعفه
يرجع الى ان ما لا يخلو على الخواص
فهو عاقل ولكن اما ان لا يخلو
من غير مخصوص السادس ان الجسم
لو كان قد بدأ فانه ما قبل
او عاقل فليكن حد وقطع الجسم
ونصفه فلهذا هو المثل عليه هو الاول
الا انه لا ينفصل سوى حد الاجسام
وما يقع بها من امر اخر فلا بد
في اتمات حدود العالم من نفي
المحدود او اذات هو قاصد من

٣
لقد علم العالم لوجه الاول انه جميع
ما لا يدركه في وجوده العالم ان كان
ما حصل في الانزل لنظم وجوده لا متناهي
التمتع عن عالم الدالة والانتم الكلام
الى ذلك اذ في الوجود الى وجه الجواب
النقطة في الماديات البرية ليس الفرق
بانه ليس الى حوائج تلك الماديات
لا الى فصاحة ذلك على ان الكلام في
في العلم الى ان لم يكن في كون
عده في مسرعة في حوائج اوارادات
والجملية (مد) سواء متناهية لا مجرد
وقامق ان هدية لنظم المادة لكل
ماديات شتى في النوع دانه لا يجوز
ان يكون في الوجود الى وجه الجواب

المادة التي لا تتغير في وقت شاء من
في مادة الماء الى موتهم ويكون تعلق
(٢) المادة ايضا بمقدار المادة ووجوب
الى هذا التعلق لا يثبت في اختيار
الله ان يخلق في مادة

٤- ان الكتاب الملائكيات العلم وحكمة تأنيه
الواعظ في التلذذ والارتماء في التسلية
تأليفه يكون وجوده اذ لا ارم ترك الجود
ملا غير ذلك تأنيه في الجواب انه مع كون
في الجواب على عدم انفرقة بين
ازالة الامكان في مكان الازالة
وقد بحث في كتابه

(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مشتركا بينهما وبين الواجب وحيث
 اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم وينسل اوحادنا فيلزم حدوث القديم بل
 الجسم لامتناع تحفقه بدون العلم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسل وايضا قدم
 القدم عينه وايضا مارض بان الجسم لو كان حادثا محدوثا ما حاب فينسل او قديم فيكون
 الجسم الموصوف به الى بالتم (قال تسمك اثنا ثلوث ٣) بقدم العالم بوجوده اول
 ان جميع ما لا بد منه تأثير الصانع في العالم وايضا اياه اما ان يكون حاصل في الاول والاول في
 بطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتفريره من وجهين احدهما هو الملاحظ في الازل جميع ما لا بد
 منه بوجود العالم لم وجوده في الازل بالمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف
 المعلول عن تمام علته لما سر واما حقبة القدم ولانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصل في الازل بل كان
 بعضه حاضرا فانقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصل في الازل والاول وينسل
 والجواب انه لا ينقض اجالا وتفصيلا اما اجالا فانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم
 من الحوادث حادثا لجر يله فيه لا يقال الحادث البوي يتوقف على استعدادات في المادة مسندة الى
 الحركات والاضاع العلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى
 بدايته على سبيل التجدد والانقضاء دون اترت في الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات ليلزم
 انسل الملح فان امره انما قام على استحالة لتسلسل في المبادئ المترتبة دون المعدات المتصرمة
 لا نأقول ببعض البراهين كالتطبيق والتضائف بتناول ما يعضها الوجود مترتبة سواء كانت
 محتمة او متصرمة كما سبق آتفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني في يجوز ان يكون حادثا
 مسندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كصورات او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم
 في الحادث البوي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق
 من ان كل حادث مسوق بمادة ودة لا ينفصل قد سبق الكلام على ذلك هناك واما تفصيلا فهو
 نأول سلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصل في الازل كان العالم اربابا وانما يلزم
 لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من سنها الترتيب والتخصيص متى شاء الفاعل من غير
 افتقار الى مرجح ومحصر من خارج فواكم يلزم تخلف العلل عن تمام علته وهو باطل لامتناع
 الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم اطلاق التحف في امله لمشتكاه على الارادة والاختيار فانه ليس
 ترجحا بلا مرجح بل ترجح المخارحة المفدورين من غير مرجح خارج استحالته وموعدة كافي اكل
 الجامع احد الرعيفين وسلوك انهار احد اطريرين فالقول لا راع في ان نفس الارادة لا يكتفي في
 وجود المراد بل لا بد من تعلقاتها فان قديما كان العالم قديما 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 لتعلق الارادة وتلزم فيه التخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لما كان امكان
 العالم اربابا وكذا صحة تأثير اصنافه فيه وايجادها لعلهم ان يكون وجوده ايضا اربابا لكن المقدم
 حق اذ لو كان في ازل متمتعا بمصير كما في الازال لزم انقلاب الملح فكذا التالي وجه اللزوم
 انه اذا كان الامكان مع محبة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الا في الاقبال ازال كان ذلك
 تركا للمود مدة لا تنهاهي وذلك لا يلبق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود
 انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل طرفا للوجود وهو مسموع وانما ثبت
 ببرهان استحالة الانقلاب هو انه وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل طرفا للامكان الا ترى
 ان الحادث شرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث
 الوجوب والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق ان الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من ترك

٧ ا الحسم مر كب بن مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد و ٨

الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورتهما (قال الرابع ٣)
لما كان الزمان اعنى مقدار الحركة القائمة بالجسم قد يما كان الجسم قديما اما للزوم فظاهر واما حقيقة
اللزوم ولانه لو كان الزمان حادثا ي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالهلية او الشرف
او الزينة وهو ظاهر ولا باطاع لان الزمان ممكن والممكن يقتضى لاستحقاقية لوجود والعدم
نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع التأخر وعدم السبق لا يجامع
وجوده فحين ارى كون الزمان وهو ايضا محال لاسلوا وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه التأخر والجواب بعد تسليمه جوه الزمان وكونه عبارة عن
مقدار الحركة انما لا يسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بل انما في المذكورة لان سبق الزمان
بعضها على البعض خارج عن ذلك وليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال ان تقدمه والتأخر
داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك
حان عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان انما حوذا
مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غاية لزوم التقدم والتأخر فيما بينهما
لكونها عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له
سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالقصد منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة
مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوحده المتقدم في زمان لا يوجد
فيه التأخر ولا يضرنا تسمة زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه (قال هذا والتحقيق ٢)
يريد ان الزمان عندنا امر وهمي بقدره المجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس
امر موجود امن جله العالم يتصف بالعدم والحروب فان ابدت الفلاسفة وجود الزمان
بمعنى مقدار الحركة لم يمنع سبق عدمه عليه باعتبار هذا الامر الرهسى كما في سائر الحوادث وبهذا
يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجوده لا يارى اما ان يكون متقدما على وجود
العالم بقدر غير مثناه او لا فعلى الاول يلزم منه قسم الزمان لان معنى لانه لا ياتى القدر وجود
قديما وتعديات منصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم
لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الناري اقدم العالم لان عدم تقدمه على العالم
بقدر غير مثناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا
او يحصل العالم معه في الازل ويكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر مثناه وذلك بان لا يوجد
قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال (قال الفصل ٣ في فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤)
مثل البحث عن خصوص احوال البسيط الفلكية او المصيرية او المركبات المزاجية او غير
المزاجية احوال ما هو من اقسام هذه الاربع (قال جزؤه المفارقة) احتراز عن
الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهوى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد
لا في البسيط ولا في المركب (قال والمأخوذ في كل ٢) قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم
المركب تفسيرين احدهما وجودى والاخر عدمى فالاخر يشير الى ان ما جعل مأخذ التفسيرين
اهى التألف من الاجسام المختلفة اطباء وتساوى الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر
من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فلا بسيط مالا يتألف من المختلفات
حقيقة مالا يتألف منها حسا ما يساوى جزؤه الكل حقيقة ما يساوى حسا والمركب ما يتألف
حقيقة مالا يتألف حسا مالا يساوى حقيقة مالا يساوى حسا فالماخوذ من المأخذ الاول للمركب
وجودى والبسيط عدمى ومن المأخذ الثاني بالانعكاس قبل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة

مقدمة هي لازمة للمادة لما
فكيف قديما والجواب منع المقدمة

١١ الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم
عليه لا يمتنع لان الزمان فيلزم وجوده
حين عدمه وقد استلزم قدم الحركة
والجسم للمورد الجواب انه لو سلم وجوده
الزمان بمعنى مقدار الحركة فلم لا يجوز
ان يكون تقدم العدم عليه لتقدم
بعض اجزائه على البعض والقد
بين التقدم والتأخر اذ لان في مفهوم
اجزاء الزمان دون عدم الحادث
وجوده ممنوع ولو سلم فالمتقدم مع
انحصار اقسام السبق

١٢ ان مسبوقة العالم بالعدم انما هو
بحسب امتداد وهي قدرته لا امر
تسميه للزمان فان ثبت وجوده بان
هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا
الاعتبار وهذا يظهر الجواب عما قيل
ان لم يتقدم وجوده على العالم على وجود
العالم بقدر غير مثناه لزم حدوث
العالم اذ قدم العالم وان تقدم
الزمان لان معنى لا ياتى القدر وجوده
قديما وتعديات منصرمة لا بداية
لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم

١٣ والكلام مرتب على اربعة اقسام
لان الجسم انما يتألف من اجسام
مختلفة الطبائع تركيب والابسيط
والبسيط اما عقلي او عرضي
والمركب اما متبرع او لا وقد قسم
البسيط بانه الذي يكون حركته
المقدارية لا على الاسم والحد
والمركب بخلافه

١٤ من تفسيرى على قد يفسر حسما وقد
يعبر حقيقة فبالا يتألف من الميولات
مركب والمأخذ البسيط ملحقا والفلك
بالفسر الاول فانه والذهب
بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط
حسا

من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا
 بى تفسير فسر وبى اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها ولساواة جزئه الكل فيها كان بسيطا
 كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا
 على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثانى بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام
 المختلفة حقيقة لاحسا ولساواة جزئه الكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا
 اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثانى بالعكس (قال وليعلم ٩)
 يريد ان اكثر المباحث التى تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكائية عن الفلسفة غير مسلمة
 عند المتكلمين لا بد منها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لاختياره وان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد او ان ثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهوى
 والصورة (قال القسم الاول في المسائط اعلمك ٧) جعل اول المباحث في بيات ذلك محيط بجميع
 ما سواه من الاحسام يسمى بمحدد الجهات وتقرر البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات
 ذات اوصاف وانها حدود وبهايات للامتدادات وان العلوم والسفل منها جهتان متبعتان
 لا تدان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون حسما واحدا كى يحيط
 بكل يتعين العلوم باقر حد من محيطه والسفل باحد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلو حوب
 كونه داصع واما لو حدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر
 او لا فالحاط كان هو المحدد اذ لا به الا تهاء دون المحاط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة
 من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لاسا بقا عليها يصلح محدداتها وابضا كل منهما
 انما يحدد جهة القرب منه دون المحدد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين
 معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية لقرب من كل منهما غاية الهمد
 من الآخر فيحدداهما الجهتين فلذا كان المحدد هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه
 بسيط يتبع رواله عن مقتضى طبيعه اعنى الاستدارة اذ لو كان مركبا او ب طارال هو استدارته
 لزم جوار الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
 فتكون الجهة قلبه او معه فلا تكون محددة به وحده اللزم اما في السيط لائل عن الاستدارة
 فظاهر واما في ارك فلا تألفه لانتصوير الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولا من اوارمه
 جواز الانحلال لان كل واحد من مسائطه يلاقى باحد طرفيه شأعبرما يلاقى بالطرف الآخر
 مع تساويهما في الحقيقة فيكونان يلاقى ذلك اشئ بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة
 الى جهة وفي هذا نظرا له انما يستدعى عدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المرات وهذا
 يطهران الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس تام (قال لما قبل ٢) اشارة الى رد
 وجهين آخرين استدلالهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة
 القرب لان الهمد عنه غير محدد اورد بالمع فاب الشكل البيضاوى او العدسى بل المصالح ايضا يستقل
 على وسط هو غاية الهمد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في اقرب من جانب السنة
 غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم
 من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مالى لفرج الزوايا ورد بانه لو فرض
 مقعره مستديرا ومحده به يصعب ويحرك على قطره الاطول او هدسبا ويحرك على قطره
 الاقصر لم يلزم الخلاء فان قبل طسعة المحدد واحدة المسمى فيكون محده مستديرا كقعره فلما
 فيكون ذلك استدلالا برأيه لا يقتصر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضاوى سطح يحيط به
 قوسا متساوية ان كل منهما اصغر من نصف دائرة والحد منى ما هما اعظم وكل منهما اذا ادبر

٨ اى معظم مباحث الفضل مكتوبة

عن الفلسفة منى على اصول

فائدة او غير ثابتة

٩ - وفيه مباحث المبحث الاول في اثبات

المحددة بدنى ان من الجهات

حقيقى توجهه الى بعض الاجسام

بالطبع وهو العلوم والسفل فلا بد

تحدد به الجسم واحد لم يحيط

بالكل بتعدد محيطه القرب

ومركزة العدد اما الوحدة

فلا بد له لولا تدفع اما لانه

ابعد من البعض يتدين المحيط

التحديد ويدفعه كان كل في

جهة من الآخر فلا يكون الجهة

به قبله اذ به على ان المحدد

الكل منهما يكون هو القرب منه

لا العدد اما الحركة فلا تتألف

تألفه من الاستدارة

لا جهة انهما جانبا الى جهة

التي لا تكون الا جهة الى جهة

فيما في كون الجهة به

اعبر الى انما يحدد القرب ممنوع

وان حركة سببا على الجسم المستدير

يستلزم وقوع الخلاء فافترض على

قطره طول او عدسيا يتحرك

الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحالة

فلان غير الاطوال يعدد موصى

القرب من الموصى

٩ - وفيه مباحث المبحث الاول في اثبات

على

ملو مقعر المحدد مستديرا محدده متساوية ك

على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد
به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددًا للجهتين هـ (قال م معنى تحديده ٣) جواب سؤال
نقيره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا سلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاطاحة
وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقدم بالمحدد وتقرير
الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وطاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع
وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض اياكون الارض دخل في التحديد
فيه عدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين
مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متساوية فبهذا الاعتبار كان المحدد
للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى
الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بانكل 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 للغير بل اطباقهم
على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الغوص مع انها لا تطلب الامتداد
فلك القمر بما يدل على انه محدد جهتها فليس المحيط اذا كان محيطا للغير لا يمكن منتهى الاشارة
ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددًا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات
وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذى المكان فطلب الدار بالطبع مقرر فلك
القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لاجهتها فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لاجهته
بان يصل الى الجسم المشتغل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في المساء الطالب للارض
الارزى ان النار لو فرضت قاطبة لفلك القمر كانت متحركة الى فرق لاس فرق ولهذا اتفقوا على ان
فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الغوص بمعنى
انها تطلب المكان الذى يلي جهة الغوص بعد الاتفاق على ان المحدد فوق السطح اختلافوا في انه هل
يقسم بحسب الاحراء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدد
فوق وما يلي مركزه تحت كالمقرر فحوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالارات هو محدد به اذ اليه الاتهام
فتكون الاشارة من مقرره الى محدد به من تحت ومنعه بعضهم رعا انما 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 تنبيه ٢) لاخفاء في ان اثبات المحدد معنى على امتناع الخلاء والالجازان تنتهى
اليه الامتدادات وتعين به اوصاف الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واسناد بعض حركاتها
الى الطبيعة والالماكان من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط وتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضى صوب
المركز وتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن
وان الاجسام متمثلة يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة
الفاعل المحرك لا رغبها للطبيعة لم ينم ما ذكره في ان المحدد بالتفسير المذكور ولم يمنع الحركة
المستقيمة على السموات كما تمتنع على انما صر لتحقق الجهات بدونها ولم ينشأ ما فرعوا
على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالزام ولا الكون
وافساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والالوان والطعوم والروائح والالين والخشونة
والملاسه والاختفة والثلث الى غير ذلك مما اورده 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 تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع
الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالصدود دليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها

من الملامح اعد الدين العلو نقطة
الفلك والسفل من الارض كمن
منها انما مركز المحيط ومتحدده
والمركز لا يتعين مركزه ولا
عكسها انما لم يكن للارض دخل
في التحديد وانما تعين المحيط بما قبل
لان المحل قد تمتد الانتشار منه فلا
يكون من المنتهى على هذا كون
المحدد حقيقة هو محدد المحيط
ويكون مقرره تحت كمانى سائر الافلاك
بحسب الاحراء المفروضة وبعضهم
على ان السطح المحيط حتى يكون كله
فوق لذاته متن

وما كان محددًا للخلاء ممكنا ولا حيا
ممكنًا والبركات مستندة الى قدرة
الفاعل ما لم يرد ولم يمنع الحركة
المستقيمة على السموات ولم تنبش
على ذلك من انما لا تقبل
الخرق والالوان والفساد
ولا السموات المستقيمة من ان
للعنص القديمة انما في غاية
الصلابة والالاسه والما في
في تمامها اذ اديعها اى حجب
الرياضة متن

٧ ربحوا ان المحدد تاسع الافلاك
بمعنى قيام الليل على وجود السبعة
جنود بعضهم ردها الى التاوية بل
السبعة متى

لا يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غابة ما يكون
من الصلابة واللبس والملاسة وهي في دوراتها يماس بعضها بعضها فيسمع منها المنطقون بالحكمة
والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تغف
عندها القوى البدنية وتخبث النفوس البشرية (قال المبحث الثاني ٧) قد انجز الكلام ههنا
الى ذكر جل من علم الهبة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث
كلياتها وكيفياتها واورضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتفحص به في الشرعيات
كتمديد المشرق والمغرب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين
على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خيرة ببالغ حكمة لصانع وهاهنا قدرته وبعضه
بما يجب التنبيه لفساده فيحكي كذلك وهذا العلم فبما يذبحهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا كما رفع في المواقف فينبغي من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الخاكي
بالحكي وتخذ ذلك مغبرا على المنصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر
وسائر الكواكب تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وحدوها بانظر الدقيق متحركة
حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري
والمرج والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عندهم مكررة في الافلاك كالحية ان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكلية على حركاتها تسعة امدان الحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامساع الحركتين
المختلفتين في زمان واحد من حسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لحوازان يكون كل من
الثوابت على فلك وان تكون الافلاك لغير المكوكة كثيرة محط بعضها بالبعض الاكبر لم يذهبوا الى ذلك
لعدم الدليل ولا بهم لم يجدوا في السمويات فصلا لا حاجة اليه ووجوز بعضهم كون الافلاك عمانية تستند
الحركة الاولى الى مجموعها الى فلك خاص وذلك بان تتصل بهانفس واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدد فلك
زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج متحركة بالحركة اليومية دون لطيفة لتتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع (فل وانه لا كوكب عليه واحد يتحرك ٨) انما جعل ذلك من قبيل
زعمهم لان الداهين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحية ان في المياه لا يقولون بذلك
بال يسمى معدل النهار ٢) انما يدل الليل والنهار في جمع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد
بالنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبها البقعتان اثبتان عند حركة
الكرة والدوائر الصغار الموازية للنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي
يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمس والآخر الجنوبي (قال ويتم دوره في قريب من اليوم بليلة ٢)
انما قال في قريب لانها تقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويحرك الكل ٣) يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك اثمانية التي تحتها بحكم المساعدة لكونها
بمرتلة جزء منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافني الحركة
الوسعية يحرك المحاط بتحريك المحيط ابس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارح
المركز المثل على ما سيجي ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال ونحته فلك الثوابت ٢)
سمى بذلك لكونه مكان الكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميها ثوابت اما
لبط حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما اثبات ما بينها من الابعاد على

٣ قطبيت يسميان قطبي العالم
٣ لانها كالحية ان في المياه

٤ يقولون ان الذي الى المشرق على
طاقة وطريقين في وقت واحد
قطبية وتتم دوره ستة وتلك التي
منها اولى قلت وتسمى الف سنة
وسمى الف سنة اولى خمسة
وعشرين الف سنة وما في سنة
على امدان الارض ثم تحت فلك زحل
ثم المشرق ثم المشرق ثم المشرق
ثم على حتم الف سنة اولى
فما بين السنة والسنة

ونيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة اثنا عشر على منطقة
 وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاروي والمحوى انا كانت على مناطق واقطاب
 باعتبارها الانحس باحتلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان
 اتحدت الجهة واحصاة من فضل السرعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة
 اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات القياس ان اثوابت لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم
 بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل
 مائة سنة درجة فتمم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست
 وستين سنة درجة فتمم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة وبعضهم
 وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتمم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائى سنة
 ويوافق رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات اولاسباب لا يطلع عليها
 الاخلاق السموات (قال واستدل بالامس الكسف ٣) يعنى انهم وحد والقمر يكسف سائر السيارات
 ومن ثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت النكل وهكذا الحكم في البواقى الا الشمس
 فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بشئ من الكواكب لاختراقها عدد مقارنتها فالحكم
 بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسننا لما فيه من حسن الترتيب وجودة المظلم حيث يكون البير
 الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمس القلادة وقد ناك هذا الاستحسان بما سياتى اخر
 وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كسامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت انثثة العلوية اعنى
 زحل والمشتري والمريخ ما حوذا من اختلاف المظهر وهو بعد ما بين طرفي الخططين المارين بمركز
 الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الماظر فان
 وجوده يدل على القرب منا وهذا على المعدود وجد للشمس دون العاوية والثوابت فعلم انها تحتها
 ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه اعما يعرف باله لهم تسمى ذات الشبطين تنصب في سطح
 نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهر
 ولما كانوا معترفين له لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون اثوابت على افلاك شتى
 متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستعنى منه فلا جهة للاعتراض
 به لم لا يجوز ان يكون كل من اثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات وفيما بينها
 (قال وافلاكها الكلية بمثلثات ٦) يعنى ان الفلك الكلى لكل من السبعة السيارة يسمى بمثل ذلك
 الكوكب بمعنى كونه بمثلثات الفلك البروج اى موافق له بالمركز والمنطقة والقطين (قال وفي جوف بمثل
 القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التى يشتملها الافلاك الكلية وقد ارشد
 الى ذلك ما ذكره بالصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات في الافلاك الجزئية بمثل القمر
 ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وسماه فهاونيه مائل القمر وهو فلك في جوف بمثل القمر
 مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكونه منطقة مائلة عن منطقة البروج مائلة لا يتغير فالجوزهر بماس
 بمحده مقعر بمثل عطارد ومقعره محدد المائل المماس بمقعره محدد كره لار ومساها الافلاك الخارجية
 المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في نحن فلك موافق
 المركز بماس محدد بمقعره موافق على نقطة واحدة هي اعد نقطة عليه من مركز الارض
 ويسمى الاوج بمقعره موافق على نقطة مقابلة الاولى هي اقرب نقطة عليه مندو يسمى
 الحضيض فالصبر وربى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين
 على مركز العالم على الوسط بقدر ما بين مركزي موافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك
 العاظم الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المقابلتين لغايتي الفاظ وهذان الجسمان يسميان بالمتدبين

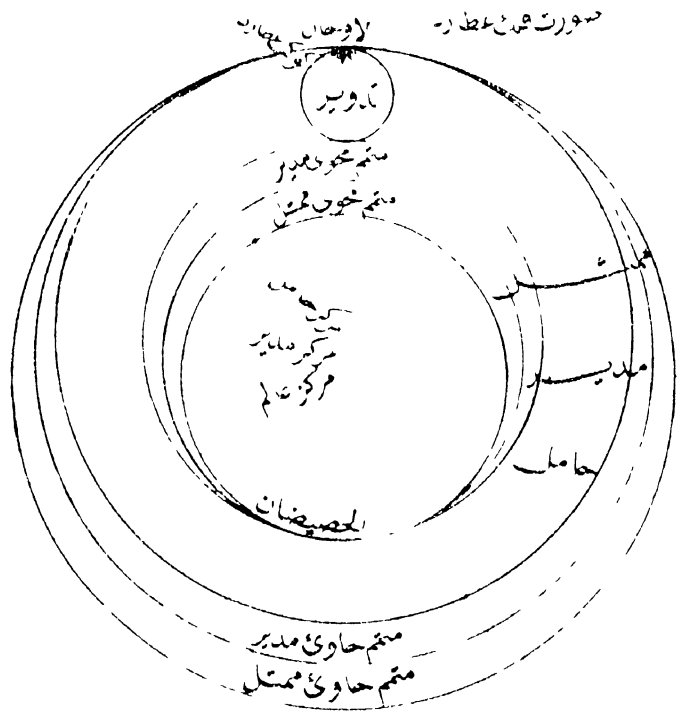
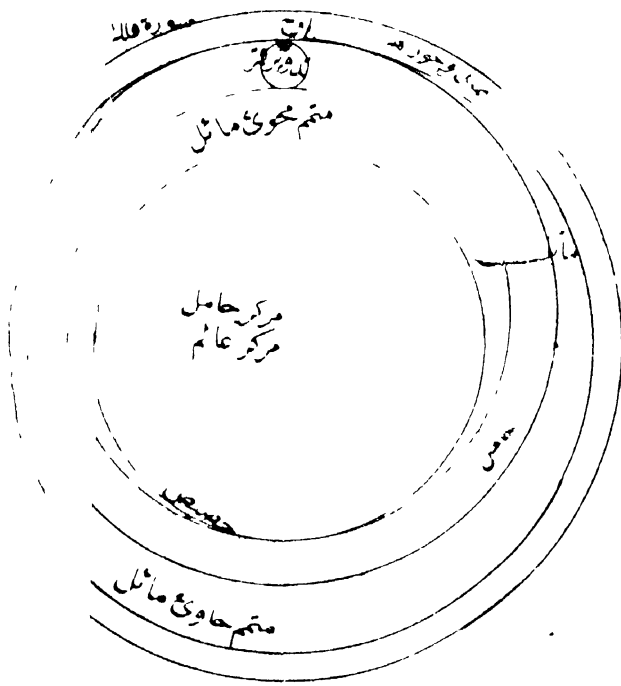
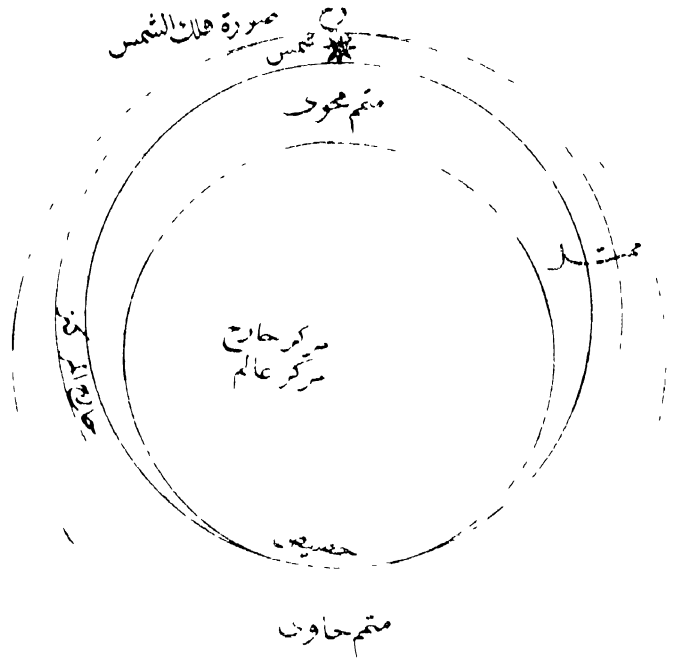
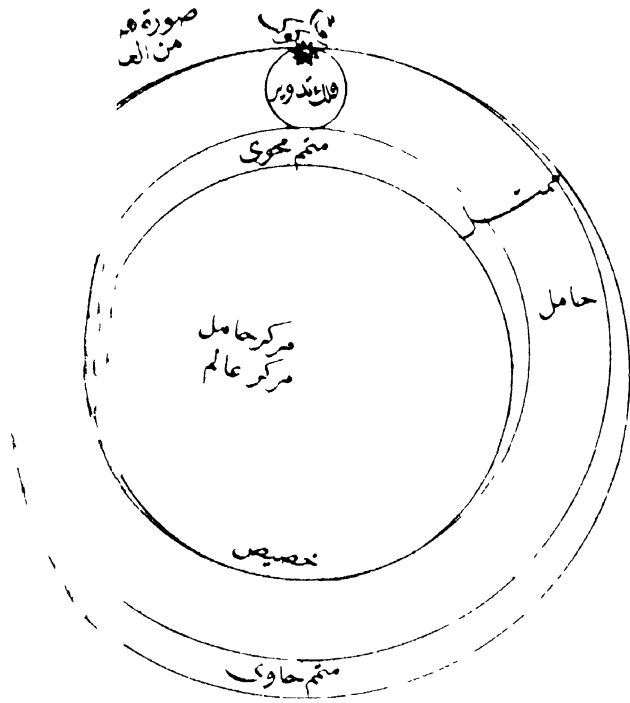
٣ في البواقى والكلوا السبعة تسمى
 ١٢ اية والمشتري والقمر تسمى النجوين
 والمرافق المتقصر
 ٦ الاول منطلقها على منطقة البروج من

٨ فلك احومركونه مركز الارض
 يسمى المائل في هذا المائل وكل
 هو المائل الغير القمري فلك تسمى
 للمائل خارج مركزه من مركزها
 يسمى في عطارد مداره في باقى المقوس
 حائل المماس محدد بمقعره المائل
 المائل بمقعره تسمى الاوج مقعره
 مقعره تسمى المقعره
 اعنى من جوف مستديرين على مركز
 العالم يسمى بالمقعرين تسمى
 كما تسمى عاظم اعد ما بين
 المركز الى رتبة يتصل عند
 نقطتي التماس على المائل بمعنى
 از رتبة الحاروي تسمى عند الاوج
 والمقعر عند الحضيض والمحوى بالمس
 وفي نحن المد بمقعره آخر خارج المركز يسمى
 المائل يسمى من المد بمقعره
 عن المقعرين تسمى المائل مداره
 وحده فلك واروم منتهات وادال
 في المقعره اسم المائل ثم في كل من
 كل مائل تسمى فلك المقعر
 طرفي قطرها يسمى مقعر المائل
 والاخر مقعره والكواكب مقعره في
 يد من سطحه مقعره تسمى في
 الجوارح المائل في المائل من

ويكون ذلك التدرج من القطب الى الرقعة فيهما على التبادل ~~في~~ ان غاية رقعة الحاموي منهما
 يكون عند الاوج وغاية ظلظه عند الحضيض وغاية رقعة المحوي عند الحضيض وظلظه عند الاوج
 وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التدوير والتدوير
 كرة في ثخن الخارج المركز تماس سطحها محدد الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقره بنقطة ملة لها
 تسمى الحضيض والكوكب مركزها بحيث تماس سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب
 تغير بل اعتبرهما من قهوله ثم في ثخن المائل اشارة الى ان المواقف المركز المشتمل على الخارج
 المركز هو في القمر المائل وفي البواقي مثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه
 التدوير لجملة مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارة مركز الحامل وهو الخارج
 المركز الذي يتفصل عن المدير اتصال المدير عن المثل ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز
 واوجان وحضيضان واربع متمات والمائل في التحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير
 اذا تقرر هذا فعول الشمس يمثل في ثخنه خارج مركز في ثخن الشمس والقمر يمثل في
 جوفه مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه القمر ولعطارد ويمثل في ثخنه
 خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربع
 الباقية يمثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل لهما منقطعين على نقطتين توهموا
 دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربع وتقطع معدل النهار
 ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب
 هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين
 متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى كمد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها
 ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقطتين وبالاقطاب الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست
 قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المثلثة اثني عشر قسما سموها كل قسم منها
 برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموها كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموها كل قسم
 دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسما من نقطتي تقاطع
 المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني مائل القطب الشمالي
 اعتدالا ربيعا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفا وسما نقطة
 تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربع في جانب الشمال انقلابا صيفا 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 والسنبلة والخريف لمدة حركتها
 منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها
 منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوث وهذه الاسامي مأخوذة من
 صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بهذا الاقسام وحين انتمت عن محاذاتها بحركة الفلك
 الثامن اثروا بقية الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات (قال وكل من السيرة يقطع هذه البروج
 على التوالي ٧) اعني من الجمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق
 وعكسه خلاف التوالي اعني من الجمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة
 المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك
 وتفاصيل الحركات وبالفصل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة
 وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربع وخمسين يوما وسدس يوم

ست دوائر قاطعة على قطبي
 البروج قاطعة لمنطقها على ايجاد
 سواء مارة اجمالا تقاطع المعدل
 ومنطقة البروج ثم توهموا قاطعة
 للعالم فانقسم الفلك الاعظم
 المثلثة اثني عشر قسما سموها
 برجا وجعلوا كل برج ثلثين
 قسما سموها كل قسم درجة وكل
 درجة ستين قسما سموها كل قسم
 دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة
 ستين ثانية وكل ثانية ستين
 ثالثة بالغا ما بلغ وسما من
 التقاطع النقطة التي تجاوزها الشمس
 الى شمال معدل النهار اعني مائل
 القطب الشمالي اعتدالا ربيعا
 والنقطة التي تجاوزها الشمس الى
 جنوب المعدل اعتدالا خريفا
 وسما نقطة تقاطع منطقة
 البروج والدائرة المارة بالاقطاب
 الاربع في جانب الشمال انقلابا
 صيفا 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 الجنوبي اعني
 زمان قطعها للميزان والعقرب
 والقوس والشتاء لمدة حركتها
 منه الى الاعتدال الربيعي اعني
 زمان قطعها للجدي والدلو والحوث
 وهذه الاسامي مأخوذة من صور
 توهمت من كواكب وقعت عند
 القسمة بهذا الاقسام وحين
 انتمت عن محاذاتها بحركة
 الفلك الثامن اثروا بقية
 الاسماء تيسيرا للامر في
 ضبط الحركات (قال وكل من
 السيرة يقطع هذه البروج على
 التوالي ٧) اعني من الجمل الى
 الثور الى الجوزاء وهكذا وهي
 حركة من المغرب الى المشرق
 وعكسه خلاف التوالي اعني من
 الجمل الى الحوت الى الدلو
 وهكذا ونعني بالحركة اجمالا
 الحركة المركبة التي بها
 يعتبر انتقال الكوكب من برج
 الى برج من غير ان ينظر الى
 جزئيات الافلاك وتفاصيل
 الحركات وبالفصل خلاف ذلك
 فالشمس تقطع البروج الاثني
 عشر في ثلثمائة وخمسة
 وستين يوما وربع يوم وهي
 السنة الشمسية والقمر في
 ثلثمائة واربع وخمسين
 يوما وسدس يوم

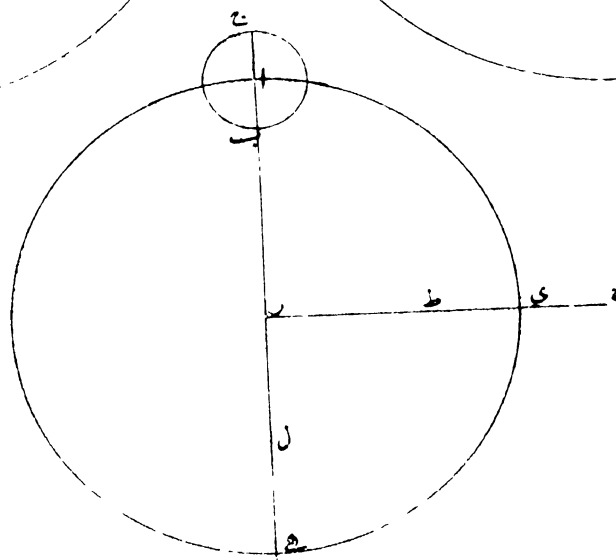
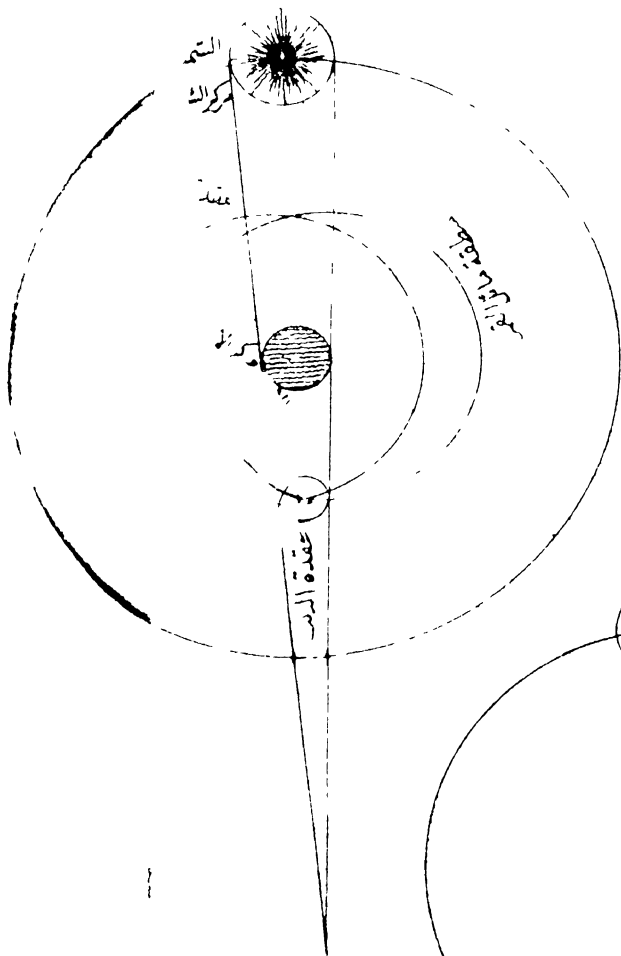
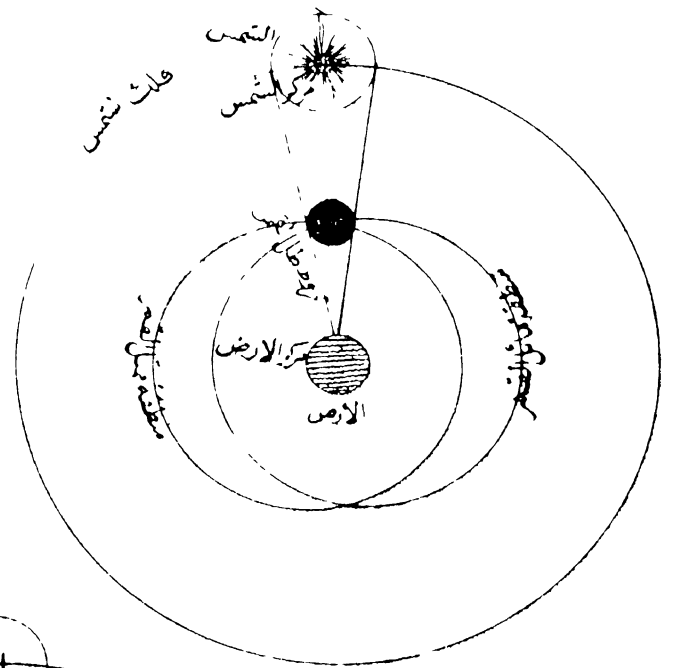
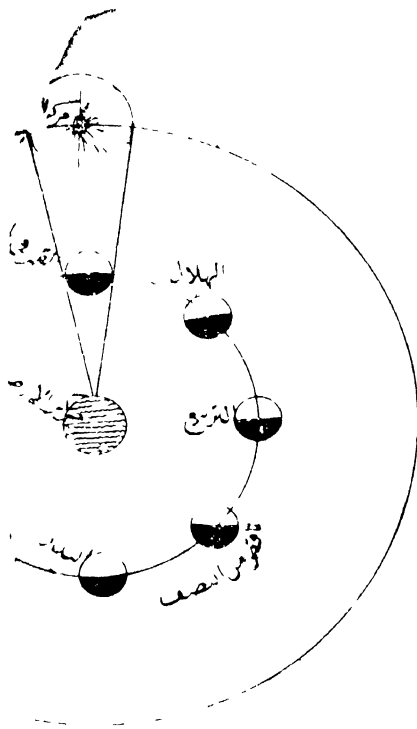
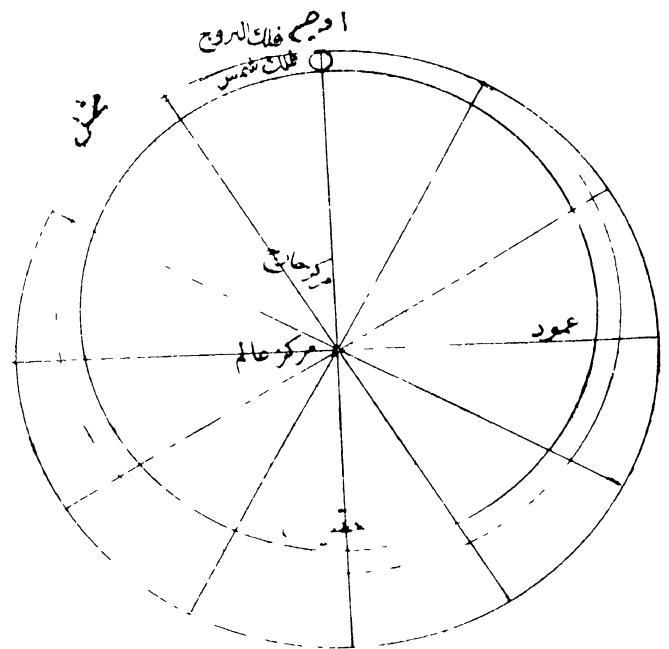


وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثنتي عشرة سنة
 سنتين الاشهر او نصفها وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب
 التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
 الجزئية الى التوالى او خلافة فن الحركة الى خلاف التوالى حركة ملبور عطارد حول مركزه على
 غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث
 بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم
 بلبنة تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على
 خلاف التوالى وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو فلم لا بد
 من التنبيه وهو انه جعل حال مركز التدوير ووج الحامل في الميزان والمحل المقابلة وانما هي
 المقارنة وجعل المدير انما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز
 التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر
 بالعكس ومنها حركة يمثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث
 دقائق واثنتي عشرة ثانية وبها تحرك جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب
 اليها 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 ويتحرك بها
 الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر
 والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالى فبها حركات الافلاك المائلة سوى ممثل القمر
 وتظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
 الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات المثلثات بد وانها احترازاً عن كونها عطلا
 والتمسوا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريك الحاوي للمحوى ليس بلازم ومنها حركات الافلاك
 الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
 وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس
 دقائق وللزنج احدى وثلاثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف والقمر اربع
 وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
 وغير اقطابها ويظهر في مراكز تدوير الكواكب السنة ولذلك تسمى حركة مركز الكواكب
 ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة النخيرة على غير منطقة حاملها والنصف
 الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوية اعني زحل
 والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلاثون
 دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءاً واربع دقائق
 ولا يحتمل ان يكون النصف الاسفل من تدوير النخيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالى
 (قال ويقع للقمر ٣) يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن
 منطقة البروج الانحسب المائل ولما كان حركة تدوير النخيرة على غير مناطق حواملها
 المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن
 منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقبة 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 التوالى
 يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع

دائرة عرضه فلك البروج فليعلم ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والمائل
بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز الخمسة المتخيرة لما عرفت من انها
ابست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك المائلة وسماوا من الجوزهرين
القطعة التي يجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالأس والتي يقابلها بالذنب تشبيهاً للشكل
الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتين وجعل الاخذ في الشمال راساً لانه اشرف
من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما
اثبتوا فلكاً للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السبارة واختلافاً لها
فيكموا بان للشمس ممثلاً وخارج مركز وتدويرا والقمر مائلاً وممثلاً وخارج مركز وتدويرا وكل
من العلوية والزهرة ممثلاً وخارج مركز وتدويرا واعطارد ممثلاً ومديراً وخارج مركز وتدويرا
ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات
البسيطة ومعنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض
لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء وانحراف عن سننها فحين ادركوا شيئاً من ذلك اثبتوا له
سبباً لا يخل بهذا الانظام كاثبات الخسارح المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلاً اذا كان الكوكب متحركاً حركة متساوية على محيط
فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم
مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريرة 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 بقطع ماميه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر
والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فتري الحركة في النصف
الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطه كما اذا تحرك متحرك في ساعة
من سخين وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي اربعين والحضيض اكثر من مدة فصلي
الربع والسواء مع ان كلام المديتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب
في التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حاملة اعني النصف الاعلى في التحيرة والنصف
الاسفل في القمر نري حركته سريرة لقطع فلك البروج بالحركتين جميعاً واذا كان في النصف
الذي يخالف حركته حركة حاملة اعني اسفل التحير واعلى القمر فان كانت حركته اقل من
حركة حاملة يرى بطيئاً لانه لا يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير
وان انتهت حركته الى التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في التحيرة دون القمر لما
عرفت من مقدار حركتها التدوير والحوامل ترى الكوكب وقفاً لان الحامل يحركه الى التوالي
جزأ ويرده التدوير الى خلاف التوالي جزأ فيرى من فلك البروج في موضعه مكانه لا يتحرك
وان زاد على حركته التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرد
جزئين مثلاً (قال وامثال هذه البيانات ٨) قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات
البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد ويدرك بالصد من الاختلافات
اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للمروم بناء على وجود لازمه وابس بمستقيم الا اذا علم المساواة
ولبست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

٦- والمثل الجوزهرين والتي تجاوزها الكوكب
الى الشمال بالبروج والافلاك بالذنب فلك
الدائرة وتكون في البروج
التي كانت مساوية في الانظام
في النصف مع شدة الكوكب
الاختلاف في السيرة والمسطرة
لغير التدوير والافلاك في بعد
الاستقامة والافلاك ان من الخارج
المركز الذي يملك السيرة
كذلك انما يتوهم حول مركز القوس
التي يكون في النصف الاوجي من
المثل الذي في النصف الحضيضي
الحضيضي وانما لا يقطع كل نصف
الاوجي وفيه من الخارج فيكون
زمان قطع النصف الاوجي اكثر
من زمان القطع الحضيضي كما
مدته الرجوع والاصغر التمام من
الخراف والاشياء وانما لا يكون
من التدوير في النصف الذي يوافق
سواء حركة الدليل يرى سريرة
واذا كان له في النصف الاخر
فان كانت حركته اقل من حركته
الدليل يرى بطيئاً وان انتهت
المساواة في النصف
واقفاً وان كان في

ولبست معلومة اذ لا ضرورة
المروم كما هو ظاهر في هذه



٩ - من الاختلافات المتعددة لوزن القمر

على حسب اختلاف أوضاعه من الشمس
في لفتته مطلقا يستغنى بالشمس
في هذه الاقسام يكون
وجوهه المظلمة النارية هي المحاق واذا
انحرف البياض من جهة المضي قد
ما برء فهو الهلال ثم تراءى الى ان
يبلغ الامتداد فيصير وجهه المضي
كله البياض وهو البدر ثم يتغير فيكون
النور من النقصان الى المحاق

٧ - اجتماع على عقبة المراس
والدرب او على بياض يكون
عمره اقل من مجموع نصف قطر
القمر وجرم المظلم هو
او ايزد على وجه الشمس هو
الكسوف متن

١٣ - مدية او لقمرها بحيث يكون
عرضه اقل من مجموع نصف قطر
وقطر جرمه وطلال الاضاح
بالاخرى عن لونا الشمس ويرى
ظلالا اربعة على اطلاله الاصل
وذكرى الخسوف متن

٩ - اختلافات آراء قسطنطين
ادراك تحريك الارض والسموات
والشمس والارض والارض والارض
مراد الله من تحريك الارض الى
الارض ان يكون في اية حولة
او في العادة وحادثة الاقطار
بالرطوبة والحرارة والارض
الى الحركة المحال ودار جرمه في القمر
ان الحركة محال في مركز الارض
لمن المركز في الحركة في
الحركة حول الارض على نصف
بالجسم مركز العالم ومركز المدبر في
نقط

١٠ - في البراق والشمس والارض
عن الشمس شمال في لفتته في
في الجرم ان يكون مركز الارض
كذلك في الجرم وجرم الارض
شمالا والارض في لفتته متن

آخر والجواب انها قد ماتت حدسية حيث يحكم العقل الجازم بالنظام السماوي بثبوتها
عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط ترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر
الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالحركة ونحو القمر
وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير والخراج المركز وان حركات اوجات
المسارات بانفسها او بانها في الثامن (قال كما نحدد ٩) اوردها من الحدسيات المشهورة
فيما يذهبهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكل الارض القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقل
من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه اصفالته فيكون ابدا المضي من جرمه الكرى اكثر
من النصف قليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والمظلم دائرة قريبة
من العظيمة تسمى دائرة النور وبفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما يصل
دائرة تسمى دائرة الزوينة والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف
المظلم منه حينئذ مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر
حينئذ هي القطعة المضئية والقمر حينئذ يسمى بدرا ونقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربعين
فعلى روبا 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 الاهليجي ان كان هو القسم الذي
يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس
قريب من اثنتي عشرة درجة اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان القمر ٧)
اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الامتدانة والاشارة بالنسبة الى الابصار
حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينهما وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر
على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لا محالة على احدى
العقدتين الرأس او الدنبا ونقر بهما 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 البعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لاني ذاتها بل بالنسبة
الى الابصار جازان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سترت لسراج بيدك بحيث
يراه القوم وانت لا تراه وان يكون لك القوم جزئيا لا آخرين او جزئيا للكل لكن على النفاذ
واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فياين جرم القمر مخروط وسط
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 بقر بها بحيث يكون عرضه اقل
من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض تنحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان
فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي والجزئي واما اذا كان
عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين فيماس مخروط الظل فلا يخسف
(قال هذا ولكنهم وجدوا ٩) يعني انهم وان ائبوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم
وجدوا في القمر والخمسة التغيرات اختلافات اخر توارث اشكالات على ما ائبوا لها
من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واسكال عرض
السفليين فيهم من تحجب ومن تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى
صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة
كنقطة (ا) التي هي مركز كرة (ب) على محيط دائرة كدائرة (ا) وكانت تلك الحركة بسيطة

ثبت عند مر كز ذلك المحيط وهو (ر) في ازمئة منساوية زوايا منساوية كزوايا
 (ازء زه) وينبع ذلك تساوى قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي (ا ء هـ) ويلزم ايضا
 ان تكون ابعاد مر كز الكرة المقروضة عن نقطة (ر) ايضا منساوية في جميع الاوضاع كخطوط
 (ز ازء زه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ء هـ) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من
 الكرة المقروضة ابدأ بمحاذاة النقطة (ز) حتى اذا صار مر كز الكرة من (ا) الى (هـ) كان القطر مثل
 (ح ط) واذا صار الى (هـ) كان مثل (ل ثل) فمر كز التدوير اذا كان منحرفا على محيط حامله الخارج المركز
 كما قدره لزم ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مر كز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك
 بل وجدت في القمر تشابه حركة مر كز التدوير اعني احداث الزوايا المنساوية في الازمنة المنساوية حول
 مر كز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع
 في المواقف سهوا بعد هاعس مر كز العالم كبعدها بين مر كز العالم ومر كز الخارج المر كز اعني نقطة متوسط
 مر كز العالم كبعدها بين مر كز الخارج فأتجه الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين مر كز العالم ومر كز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مر كز العالم
 ومر كز الحامل فأتجه على كل اشكال وأما محاذاة القطر في التحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها
 لما كانت للنقطة التي بحسبها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر
 ووجه اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والمائل تقضي ان تكون احد نصفيه
 شماليا من المثل والاخر جنوبيا ولما كان مر كز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم
 وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب
 بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مر كز تدوير الزهرة من الرأس
 الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا
 فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال
 من محرك ولم يذكره (قال المبحث الرابع ٦) هذه دوائر توهيها بملاحظة السفليات ينفع بها
 في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وعير ذلك من الخواص فيها دائرة
 الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخبى منه فان اعتبرت بالنسبة الى مر كز الارض
 فافق حقيقي والدائرة عظيمة اولى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما
 متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قائمة الشخص
 يمر كز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفى بقدر ما يقتضيه
 نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في ذلك الشمس ومادونها اذا بس للارض بالقياس
 الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات
 الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق
 على معدل النهار وكان الدور حويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كانا
 غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احدهما نقطة المشرق
 ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغرب
 وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المائل ولا حصر للافاق
 المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم ولقطبي
 العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراف التعريف
 اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمي الرأس والقدم اعني حيث ينطبق
 دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباهما نقطتنا المشرق والمغرب وهي تنصف

أولها من موضع من الارض دائرة
 على الافق قائمة بين الظاهر منه
 والخبى منها دائرة الافق وخطها
 سمت الرأس والقدم فان كان
 العالم افق الافق على المشرق
 او على المغرب او على الزوايا
 قوائم والافق الاستواء او
 غير قوائم ويسمى الافق المائل
 دائرة الرأس والقدم وقطباها
 سمت الرأس والقدم
 لقطبها المشرق والمغرب

واذا انتقلت بالليل الى النصف الخفضي كانت الحركة السالبة اسرع فتعبد لها الحركة الاولى
ابطأ فتفاوت الحركة في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت 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 وشتآن وبين كل صيف وشتاء خريف و بين كل شتاء وصيف ربيع
فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون
قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق
مشرق ولا مغرب متميز بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولانصف النهار
ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارت غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون ابدى الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الطاهر والنصف
الاخر يكون ابدى الخفاء فالشمس مادامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا ومادامت
في النصف الخفي يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء
حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حائليا
لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الطاهر ولهذا سميت
بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة واما في القطب اعني الذي
يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في
جانب القطب الطاهر وابدى الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقطعها الافق فان كانت في شمال
المعدل كانت القسمي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسمي
الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الجن الى الميزان كان النهار
اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسمي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي
لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان
النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقطعها
الافق في جنوب المعدل كانت القسمي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي
فبعد كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي
فبعد كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت
بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي تليه وازدياد فضل قسبها
لظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي بعده فيزداد فضل قسبها
الخفية على الظاهرة ويكون تراشد النهار وتناقص الليل الى رأس المقلب الذي يلي القطب الظاهر
وتناقص النهار وتزايد الليل الى رأس المقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا ليل نفيده
وبالعكس كنه اول السرطان ليل اول الجدي وبالعكس (قال خاتمة ٢) يريد ان اكثر ما ذكرنا
من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبدع صنعها وانتظام امرها يمكن شهد به الامارات
ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد اسرعية والعقائد الدينية الانهم بنوا
ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لاختياره وذلك في غاية الفساد وجعله فسادا هو تأثير
الحركات والاصواع فيما يطهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الاخلاص لهم لما ذهبوا
الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم
اننا شاهد السماء ازرق والقمر عند الحسوف اسود وزحل كد او المستري ابيض والمرخ احمر وانهم

لا يفتقدون في السمت

ما فيها من العجائب على

الباقية والجملة الساهرة

الظهور الا ان ابتداء ذلك في

الانوار المتأخر في انوار

ما يتأخر من المراتب والاشباح

التي لا تصلح لشيء من

ثم انهم وان ذهبوا في

اختلاف الانوار الى ان الزيادة

في الجو سواد القمر ومع انوار

رمل وياض المستري ومرة المشرق

احتمل في الاوضح الا انهم

داني اختاروا الا انهم

ذلك الى حلقه ما ذكرنا الى الاماكن

الادب في الظاهرة

ولا ياتي ذلك على الوجه

لا متواءمة الى الابد فلزمهم

الاجمع الى القول في العجب

الذي مع اعتقادهم من

على هذا النظام الا انهم

ارادوا بالذات لتفاوت

الحركة من لغز في

يجمعون زحل باردا بابسا والمريخ حارا بابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما يرد
 في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخلة في الجولا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة
 جرمه وما يشاهد في التحيرة لبس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب
 او الدرج الكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاتار سببا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها
 من الحركات والاضواء ولما ذهبوا الى ان العلك بسبب لبس فيه اختلاف اجزاء اصلا او رد عليهم
 تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب
 او انه ويرفيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب
 القابلة لابتناء اختلاف الاتار لجواز ان يكون عا ئدا الى الاسباب القابلة وفيه نظر لان الفاعل
 ان كان موجبا كما هو مذ هبهم فنسبته الى السلك على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف وان كان
 مختارا كما هو الحق ففقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز
 ان يكون اختلاف الحركات والاضواء المشاهدة مستندا الى مشية لقادر المختار فلا يثبت ما أثبتوا
 من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الكواكب المخصوصة
 على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية بصفة بارادات جزئية
 من النفوس الفلكية على ما سبأ في مع انما طمعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع
 بمنقضى الارادة ولا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة (قال القسم الثاني في البسائط العنصرية ٩)
 الممول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهوا والماء والارض لان الشواهد الحسية
 والتجربة والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية
 بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة ولم يوجد في البسائط 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 بسطة عنصرى فالجامع بين الحرارة
 واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
 واليبوسة هو الارض ومعنى ما ذكرنا في بيان العنصر 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 لابد في تركيب الممتزجات من لطيف او ك
 فاللطيف اما بحسب يجرى ما يلقبه وهو النار او لا وهو الهواء ولكثيف اما سائل وهو الماء او
 الارض او يقال لادفيم من قبول الاشكال وجمع وتفريق الاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بس
 او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتمويل على الاستقراء والابن
 في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جل من الاعتراضات عا به ثم قال والحر
 ان من حاول بيان العنصر بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الساس لما بحثوا
 بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهاها
 اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متخلة اليها ولا جرم زعموا
 ان الاسطوانات هي هذه الاربعة (قال ولم يقو الاشياء ٧) يعنى ان لا تفسد في كمية العناصر
 اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والواقي بالاستحصالة قبل النار وقيل الهواء وقيل الماء
 وقيل الارض وقيل البحر ومنهم من جعله شين قبل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء
 والارض ومنهم من جعله ثلاثة قبل النار والهوا والارض ونما الماء هوا متكاثف وقيل الهواء
 والماء والارض ونما النار هوا شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء
 الصحيح فتدفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشياء الا في امور ثلاثة

عاجب الاندراجات المتخلة حار يابس
 هو الماء حار رطب هو الهواء حار يابس
 هو الماء بارد يابس هو الارض ونبول
 طريق الحصر على هذه الكيفيات الاربعة
 ولما جعلنا مثل الميزة والتمويل على
 الاطلاق او الادة ومثل الاجتماع
 والاضواء بسبب ملة او عسرا او تحوي
 على الاستقراء متن

٢٧ لا في دجيرة النار
 في يوم مشهود في حواشيه

الهوا والارض لا يفسدان بالانوار
 ضعيف لا يفسد اصحاب افروا النار
 وكانت حارة رطبة كدفت هو الهواء
 باردا رطبا كدما
 الاشتراك في الوازع بين المتخلة
 بالشفة والصف متن

والتي بوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجمع اشاعشر جاصله من صرب كل من الاربعه
 في الثلثة السابقة ويشهد بوقوع السيل الحس والتجرب: ولم يقع الاشياء الا في انقلاب الهواء ماء
 فقد قبل اذ ركوب انقطرات على الاناء لمبرد بالبحر يجر ان يكون للريش او لانبجاس الانخرة اليه
 على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء اطيفة مائة لكنها اصغرها وجذب
 حرارة الهواء اياها لم تكن من خرق الهواء والبرول على الاناء فلما رلت سخونتها لمجورة الاناء
 المبرد بالجمه - كفت وثقلت وزنت وحققت على الاناء ورد الاول له لو كان للريش كان الماء الحار اولي
 بذلك لكونه الطيف والمائل لمد الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يوهيم في الاناء لم لو بالجمد. ون
 المكوب عليه وانما في انه لا يصور بقاء هذا قدر من الاجزاء المية في الهواء الحار الصيني
 بل لابد من ان يتجزأ ويصعد ولو سلم في ان ينفذ او يفيض بايزول فلا تعود قطرات الاناء بمذاقها
 ولو ادعى انها زلت من مسافة بعد لم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول
 غما يكون على حطه مستقيم وكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت النار
 شديدة الاحاطة لساجواها الى جوهرها قوة كيفية الحرارة النارية وشدها كانت لها طاقة
 واحدة وهي صحيحة الاستدارة بمحورها ومقرها الذي عليها على مقتضى طبيعتها اعمد من يجعل
 امار حارة عن هواء مسخر بحركة العلك فلا تحاطة تقي في الموضع القريب من القطب ابطء
 الحركة وتعلط في بلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقر السار صحيح لاستدارة ثم لا ينبغي ان حركة
 المحيط لا توجب حركة المحيط عند اتحاد المر كركن قد تحركت بحسبته لاسباب خارجة وقد استدلوا
 بما ساءه من حركات السهم وذرات الانداس على نهج حركة العلك ان كرة لثارت تحرك بحركة العلك
 وانما لم يتحرك الهواء بتعال السار لانه لوطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها بفصل بسهولة
 ولا يلزم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من العلك كالكل الطبعي له
 وهو ملازم له ملاصق به طبعاً وينبع في الحركة ورد بان العلك ينشأ به الاجزاء وكذا النار
 الملازمة له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من العلك كما له مع
 سائر الاجزاء فلا يكون العاص منها طالما للبعض منه بالطبع واما الهواء فحده صحيح الاستدارة
 على الرأي الاصح للاصحية مقرر النار لا ينفعه لما يرى من امر البقاء والجدال والرهاد وله اربع
 طبقات احديها الداخلية المجاورة للار يخالطها اجزاء من النار ويتصا بها اجزاء
 من الدخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان
 ولم يرفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء السارية وقصده من الياس من حب
 انه يابس يكون اخف حرة واشد نفوذاً وتحتها الطبقة الزهر يرية الساردة جدا لمخالط
 الانخرة لصاعدة اليها واقطاع اثباتها كاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
 الطبقة المجاورة للارض المشبعة بالشمس والافوار من مطر الشعاع واما الماء فطبقة
 واحدة هي المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها ليعود انوار الاشعة ويخاططة الاجزاء
 الارضية واما احتلت بالعدوكة والمهجة والصهية والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء
 الارضية فله وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها القهيرة التي انكسفت بعضها
 عن الماء وتجمعت ببحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية للمبرجة
 من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تساعا وجعلها
 صاحب المواقف سماعا لانه احفظ الماء اهدم به - انه على الكرية والاحاطة عن الطبقات
 وجعل الهواء ثالثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزهر يرية وفسرها بالهواء
 الصرف وتحتها البخارية لمخلوطة من الهوائية والمائية ولا يرى كيف خفي عليه ان مات تحت الاعلى
 مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زهر يوان الزهر يرا يكون هواء صرفا (قال وهي ؟)

٧ النار ملقحة واحدة واحدة
 القوة على الاية الصحيحة الاستدارة
 ليطحها الاستدارة يجعلها حواء شين
 كدورة الاول حواء ما ابغيت للمائية
 سرجات التنهيد ودهات الافيات
 على نهج حركة العلك ذلك لثالث حال
 الهواء مع النار لسهولة الفصل بينهما
 وادام ابقاء اجزائه على اوضاعها
 وقد يتج ما كل جزء منها حواء س
 الاناء من النار لانه لا ينفذ
 باد ولا مع سائر اجزاء هواء
 اجزاء الهواء من فوق والهواء من تحت
 النار حارة من غير ان يكون له اربع
 الطبقات الارضية وتحتها الصرفة
 ثم الزهر يرية المشبعة بالبرودة
 بمخالطة النار التي تحتها الصرفة
 الارضية والمائية طبقة واحدة ولا يرى
 تحتها طبقة الماء واما الارض
 ثم الطينية ثم الصرفة

٢ مع الماء بمنزلة ليرة واحدة وليست
 الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها
 من التقطع ليس الا ان ذلك بالقاصر
 ولم تدرك الكرية لما في طبيعتها
 من اليدوية والمائل ان ذلك لا يقدح
 في كرتها من ان يكون متجانسا
 الحسر ذلك لا يقدح في كرتها
 والضعف من

أي الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرههم كسر العالم ولبست الأرض على حقيقة الاستدارة لمساقيها من الجبال والوهاد وما يقال أن ذلك لا يقدح في كرتها مضافا أنه ليس لتضاريس الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة إليها لأن نسبة أعظم جبل على الأرض وهو ما ارتعاه فرسخان وثلاث على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كنسبة صاع عرض شمعة إلى كرة قطرها ذراع بالتقريب وأما الكرة بحسب الحقيقة فيقدح فيها أقل من ذلك لأنها لا تنقل الشدة والضعف لأن منها ما هو أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية بحسب الحقيقة لا بمجرد التقريب (قال والذي تقتضيه قواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض) لأن الأرض تقبل مطلقا للماء ثقيل مضاف بمعنى أن حيزه الطبيعي أن يكون فوق الأرض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قبل هو تجاذب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أقرب الشمس منها وبعد ذلك من ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية وأوجهها في الشمالية وكونها في القرب أشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشد أقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف والاختلاف في أن من شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلي هذا تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الآخر وتكون العمارة دائما حيث أوج الشمس مثلا يجمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الأرض فتبلغ الحرارة إلى حد الشكيلة والاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حد التكاثر والتفجيج وقبل السبب كثرة الوهاد والأغوار في ناحية الشمال باتفاق من الأبواب الخارجة فتخدر المياه إليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكسوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العنصرية الأربعة فان أرادوا بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستقرا للإنسان وسر الحيوانات ومادة للحياتج إليه من المعادن والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موحيا بأفان لكهم يفسرون العنصرية بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئ من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة في كربة الشكل ٩) فقد اتفق المحققون على أن العناصر كلها كربة الشكل وأن الأرض في الوسط بمعنى أن وضعها من السماء مركز الكرة عند محيطها وأنها لا تتحرك لأن المركز ولا إليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بأدلة مذكورة في كتب الهيئته تقييد الابنة وبحسب النظر الطبيعي بما يفيد أنه على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل أن جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي بسيط هو الكرة لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وأن الأرض تقبل مطلقا فتكون تحت شكل وهو ما يلي مركز محد الجها ت وإذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا إليه وأن في الأرض مبدأ بل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ بل مستدير لتضاد المبدأين فلا تتحرك على المركز كما ذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند إلى حركة الأرض على مركزها حركة وضعية من المغرب إلى المشرق والكل ضعيف لأنها لا يفيد كونها كذلك في الوجود لأن مقتضى الطبع قد يزيل بالقاسر فيجوز أن لا تبني على الكربة ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك وأما الأدلة العلمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الأشكال مثل استدلالهم على كربة الماء بأنه لو لم يكن كربة لاستترا بتبقيده لاسفل الجبل السامع على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للساكن في البحر وليس كذلك لأنه يظهر له رأس الجبل أولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توفد نيران على مواضع مختلفة من أعلى الجبل إلى أسفله ومثل استدلالهم على كون الأرض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر لوجهه عن السماء وفي البعض أكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كربة الأرض

٣ لم يقدروا إلا أن يفتروا
لعل عليه سوى الدنيا
فإن الله لهم حافظ
لفيروزها علم بالتمام في وجهه
الأكمل

٩ - ساطعة أو في كون الأرض
في الوسط أو في المطلق وفي
سكونها أو في حيزها من استدارة
المسكون المستدير لوجود المستقيم
وذلك لا يتوقف على كربة الماء ووجه
الاستدلال هو ما يلي إلى الجبل
حرف صاوي أو في الوسط الأرض
بالعلم بحسب أدلة كربة الأرض
كلها من البقاع والارتفاع
القطب والارتفاع
بسبب البقاع والارتفاع
الارتفاع والارتفاع
الارتفاع والارتفاع

الارتفاع والارتفاع

هد عند وصول دخان سراج فطفي الى سراج يستعمل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب
انقضى وهو الشهاب وقد يكون الدخان المظلم لا يستدل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على
صورة ذوابة وذنوب اوحية او حيوار له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها
وربما تظهر فيه علامات هائلة حمراء وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذالم ينقطع اتصال
الدخان من الارض ونزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه تنبسط من السماء الى الارض وهو
الحريق (قال وقد تنكأ في الدخنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الدخنة الكثيرة
المتصاعدة قد تنكأ بالبَرْد وينكسر حرها بالطبقة المزهرية فتشغل وترجع طبقاتها
فتتوحد الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحررتها
التابعة بحرارة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها
تصادم الفلك اى تغارنه بحسب يصل اليها اثر حركته والافلاكي تصور ان يقطع الدخان مع ما فيه
من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احاطتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة
وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتروا بالجملة فالتموج
من الهواء هو الريح باى سبب يقع واما الزوينة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة والهابطة
فسبب الصاعدة تلاقى الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان يفصل ريح من سحابة
فبمسد الغزول فبعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدفعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع
جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فبستدير وتنضبط الاجزاء الارضية بينها فتعبط
ملتبنة والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القارعة الا سحار والخطفة للسفن من
البحار وما توازن من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار غاية ما ذكره لوست بيان الاسباب المدية (قال وقد يحول ٩)
شيرا الى سبب الهالة وقوس قرح ما الهالة فسهما الحاطة اجزاء رشيبة صفيلة كأنها امر ياترصة
بعين رقيق لطيف لا يستمر وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك العيون نفس القمر لان السى
نما يرى على الاستقامة معه لا يشبهه يرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شجعة لا عكس ضوء
منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك
فبذلك كوضع المصى منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى
لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملوفا فيؤدى كل
لون تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى وارة مضممة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئى
هائلة وانما لا يرى السحاب الذى يقع بل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى
القوى كاجزاء الهباء المنفرقة في الصحراء واكثر ما نجد الهباء عند عدم الريح
فبذلك تجزئها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة ويبطلانها
فمن السحاب على المطر اكثر الاجزاء المسائية وقد تنضاعف الهالة بان توحده سحابتان بالصفة
المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التعتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس ونسبها باطفاوة صادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحمل السحب الرقيقة واما قوس قرح فبسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائة
سفاقة صافية وكان وراءها جسم كسيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور
الذى وراءه شئ ملون اينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهها تلك
الاجزاء المائبة انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصغيلة الى الشمس فادى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشمس دون سكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لوجوه

٢ - المتصاعد بالبرد فتتزلزل بطبقات
وموجولة تلك اياما عند وصول
الى كوة النار فتتوحد الهواء وهو الريح
وقد ينفق ريحان من جهتين متقابلتين
فتحدث الدخان والهباء ما ياترصة
من اختلاف الاجزاء اشتد
الالهال بحيث يقع الاشراج
وتتطفئ السفن من الهباء
رجوع الريح الى ربيعها
على استقامة كما انما يقع في كل
جهة اثنى اولا عليه ولم يشترط
من رسل الريح بهجات البرق
ش

المية من القمر والبصر غيب وطب
رفيق ابريق منقذ الاجزاء اشتد
اجزاء او ضاحكة فيكون ضوء
البصر من اجزاء ذلك اليوم الى
جسم القمر فيرى كمن حرك القمر في
دائرة دورا تامة او ناقصة وتسمى
الهالة وقد يدعى شيئا المشمش
وتسمى الطفاوة او القوس
مثل تلك الهالة في خلاف جهة
الشمس من فلكها الكامن
شعاع البصر من اجزاء تلك
الاجزاء من اجزاء
و اما قوس قرح فبسببه

يمركز دائرة لكان القمر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كان اقوس اصغر ولهذا لم يثبت اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقليل لان لما حبة العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حرة باصرة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حرة في سواد وهو الارجواني ويتولد بهما كراتي مركب من اشراق الحرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يدرج من بصوع الحرة الى الارجوانية من غير ان يوصل الى الالوان بعضها ص. بعض على ان تولد الكراتي انما هو من الاصغر والاسود فابسطه مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابي سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان (قال وقد شاهدت ٢) ذكروا ان القمر قد يحدث على اندرة فوسا خالية لا يكون لها الوان لكن قد شاهدت تركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر فوسا على لوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكتشف وكان ذلك في ليلة رشية الجور بقعة السحاب والقمر على قرب من الافق (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الاحجار والجلال والسبب الاكثر لتجبر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيباسه وقد يعتقد الماء السيل حجرا اما لقوة معدنية بحجرة ولا رضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينة كثير الزجاء ما فعة واما على مره الايام يتكون حجر العظيم فاذا ارتفع بان فجعل الزلزلة العظيمة طنة من الارض تلامن اتلال ثم تجبر او بان يكون الطين المتجبر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتجبر اجزائه الرخوة بالمياه والرياح وتعود تلك الحرة بالندرج عورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بعبر ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخرت وقد يرى بعض الجبال مضودة سافا فاسافا كانهما سافات الجدار فبسه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تجبر التخنن وقد سال على كل ساف من خلاف حوهره ما صار حائل بينه وبين الآخر وقد بوجه في كثير من الاحجار عدد كمرها اجزاء الحيوانات المائية فبسه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر معمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكر وتجبر بعد الانكشاف فلدلك كثر الجبال ويكون الخفر ما يدها باسباب تفضيد كالا والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والايون فان تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك فحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة واذ تولد تحت الارض بخارا ودخان اورح او ما يتناسب ذلك وكان وجه الارض متكاعا عديم المسا اوضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد يفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكاة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لسدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف اقله تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالض الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكثافة من الشعاع دفعة وحصول البرد الحاق للرياح في تجاوب الارض بالعصيف بفتة ولا سك ان البرد الذي يمرض بفتة يفعل ما لا يفعله العارض بالندرج (قال وزجنا قلب البخار ٢) اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة واقلبت مياهها انشئت منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى

٢- من فقلت للقمر في ليلة ليلة الجوا ٧
انه كال اصغر كنيف الدخان قريبا من
تمام دائرة متن

٣- قد اصاب من الحر العظيم لمبا لتير الرخاء
فيقعد حمارا وتحمل الرياح والمياه اجزاء
الرخوة فتبقى الاربعة مائة على الجبال
وتدعى من تراكم عمارات تخرت
ومن غير ذلك ثم اصلا تسمى تسمى فيها
الانخرة والقلادة كما بانها من
الشعاع التي مديها الاشوت والافداء
تتلون المادون والسحب والصون
متن

٧- قاتل نفس فيها تجال او فجان او نحو
ذلك ووجه الارض متكافت تتحرك
وتسمى الارض وربما تدعى ففتة
الزلزلة وقد يكون محملا فحرة
داصوات هائلة متن

٩- ما ففتة في الارض عيونها هارية ان
كان لها مدد والاحجار المدة وربما تدعى
الوان يكتف عنه اقل التراب فيظهر
آبارا وفتات ماريه لتلوع والامطار
اشترط في ذلك متن

درة اللغوية (٤٧) وحقول

الافنية (٤٨) المضادة للافتتاح

الماء بعد الحرارة بماء بارد بل قاتل

بل حرارة الجيب بمثلها في جانب

الافنية (٤٩) حاد وقطع

الماء الى حديث لا صورة لغوية

انك من صورة العودة لما في امتزاج

الماء بالبارد وان التسخين ان ذلك

ليس بالفعل والافعال بل فرد الـ

الكيمياء وحدود المتوسطة لسبب

مقابل التسخين في المزاج وان جبل

الكيمياء من الصورة المادية التي احدثت

الحرارة في الماء فلهذا ان ليس بل من كون

الفعل على صور السائل المتحركة

والجيب بالعلم انه صورة المادية

تتوحد الحرارة العارضة فان صورة

كل من شأنه تفعل في مادة

تتوحد في غيرهما بتوسط اللغوية

كانت او عرضية فعلية -

او حالية مادة تفعل في ذلك ولهذا

لا زعم ما يلزم القائلين بتفاعل

السمات النسيان من الفعل الفعلية

فعل الافعالية فان قيل نحن نسلم

تلك ان المسكون من التفاعل هو حرارة

الماء وعودة الماء متلا فلهذا لم يمتد

الخاصة دم وتحدث المتوسطة واما

الذي يتاخر ويتغير من كيفية الى كيفية

فهي المادة لا غير وكما لا يتبع فعل

الصورة اللغوية الافعالية لقطع بان

كصورة الماء مثلاً انما تكسر بصورة

المادة المادية لا مودنة والمواضيع

الكيفية تتكلم في كل حركتها

بقواه المنكسرة سورة كل من كنهانها الاربع لا ذكر المتوسطة والمناسبة انما يحس بعد
 ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفية تفاعلها في رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح
 المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلبا الاحتراز عن قواع المراح كالأوان والطعوم
 والارواح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين بما يلبسها بمعنى ان
 يستمر بالقياس الى الجزاء البارد ويستمر بالقياس الى الجزاء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر
 التشابه على ما سيجي من معناه فللمحققين دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الماوسه لكن في وحسن التحديد
 وضربا في سينافي القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المراح كيفية تحدث من تفاعل كيفيات
 متضادة موجودة في عناصر متصرفة الاجزاء ليس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت
 بقواها بعضها في بعض حدثت من جملتها كيفية مناسبة في جبعها هي المراح فسلط طريق
 التعريف منحرفا الى طريق التفريع وحيد فالتشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة
 العناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هي المراح اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة
 كيفية مناسبة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الطرف متعلقا فله يحدث كان الواقع في معرض
 الجزاء اجنبيا لا يمتد اليه والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفريع بعد تمام
 التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما عبطا عن نظر الصفة وفي التفريع الى
 العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات والصور الوعوية على ما هو اقرب الى التحقيق العنسي
 فان قيل فيدخل في التعريف قواع المراح قلنا وكذا اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف
 لان اخراجها بقيد المنبذية تفسيرها بما فسر به المتوسطة تعسف على ما سيجي ان شاء
 الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المراح تصعرا راء العناصر
 لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسه كما في تسخين الشمس الارض وجذب المغناطيس
 للحد يد لكن لا خفاء في نه في الامتزاج انما هو بطريق المماسه وهي تكثر بتكثر السطح
 الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل لتصعرا وكذا كان تصعرا الاجزاء اكثر كان الامتزاج ام ومهم
 من جعل المماسه شرط في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فاطل للقطع بان نار
 الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او سايط فالتبع لا يفعل الا بعد
 انفعال القريب القابل للانفعال وحيد فالمتوثر في البعيد هو المتوسط عما استفاد من الار للقطع
 بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للدار اما هو بسخونة الهواء فلا يكون تأثيرا
 المماسه والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب في تأثير دون المماسه كما
 تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدود المراح من العا
 الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسور والانكسار وحدود الكيفية المتوسطة
 المناسبة ولهذا يرى المرك من الماء والتراب لا ترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تفاعل في الاجزاء
 وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزاء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل
 من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر بعضهم على انه يجوز حدث المراح من اجتماع بعض العناصر
 فانها اذا تصعرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعل لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة
 الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمفعول هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ ثبت
 عنده للصور اوعية واما البلاسة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة حملوا الفاعل هو الصورة
 بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل
 مادة العنصر الاخر الى كنهيتها فكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان تؤول تلك الكيفية من
 مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه
 لا يجوز ان يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين أي كسر

سهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء 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 قوي على كسر الآخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان
منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تنكسر سورة الهواء البارد برودة
الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الا لزام لان تفعل على
الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما
انها غالبة 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 مرتبطتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فنلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا
ولزوم كون المعلوم مقارنا للعلل وشرطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما
تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي
التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض
مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدات لقبضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق الازوم عند الفلاسفة لتام الفاعل
والقابل ويطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وحيطل حديث الغالب والمغلوب
وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لانفسها وانكسر نفس الكيفية
المضادة لسورتها للقطع بان سورة الماء السديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية
بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المنكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبة والمغلوبة في شيء لانا نقول
فتح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو اننا نجد حدود
الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب انكسار
مرة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية
سرا البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة
تتوسط المادة بواسطة اجتماع المائتين لزال كيفيتهما وحدود كيفية متوسطة من
القباض قلنا فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها
لان كيفية وحدود اخرى اسد منها اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع
عل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة
الحار قلنا فقد ظهر انه ليس يلزم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء
ب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان
الانكسار 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 مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبودة الماء او عرضية بحرارة فعلية كالحرارة والبرودة وانفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر
تتفعل بالذات عن صورته وتكيفية الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية 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 الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية
الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة
الماء وكذا البواقي فلنا علم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير
من حال الى حال فهو المادة لا تغير وكلا لا يمنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمنع
فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يوسه
النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه
الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمتزاج تماثل
الحاصل في الجزء الاخرى تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحل حتى ان الجزء الناري كالجزء
المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء المتزاج وكان التشابه في الحس اشده امتزاج الكيفيات المتوسطة الباقية على حالها
بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وجدانية بها يستعينا
المتزاج 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 المشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا
في الشفاء وما ذكر في شرح الفاتون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستقر بالقياس الى
البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام
بدخول توابع المزاج في تعريفه فخالفة لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ
والمذكور في كلام القوم (قال فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها 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 تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول
بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة منسابة في كل جزء بحسب الحقيقة مبنى
على جواز استحالة كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من المتزاج في
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضى
على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر من
تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاط
تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من
الطبيعي واصول الطب فبقى مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون و
فيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في البجاة ان زوال
وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا
تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان
في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتستبدل التي تناسب الصورة
تكون ولا يعنى بالاستحالة الان تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة
بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفس لزم حدوث كيفية متوسطة منسابة في
جميع اجزاء المتزاج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات
الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد
بمجرد اختلاط الاجزاء المتصرفة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل
من الاجزاء البسيطة على صرافة كفيتهما (قال ثم التعريف يتناول المراج الثاني ٢) اعني الحاصل
من امتزاج الاجزاء المتصرفة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت

تأخر في كماله الذي ذهب عن الزئبق
وحيث ان جودا العمل فيه مقصور
صحيح على ما يظهر بالقرع -
والا لا الامور المعارة على
المركبات استعدادا للذوق المزاجية

مداها حاداً من انكسار الكيفيات بصور البسيط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر
 قرع والاندق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلاً تميرت الى جسم مائي قاطر وارضى متكلس
 ولما اذا جعلنا حدوده بواسطة الصور النوعية للركبات بان تعد الكيفية المراجعة الاجزاء الممتزجة
 لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها
 وكيفية انها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزينية
 والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها او
 كيفية انها (قال فالمرزاج نوع آخر) قد علم مما سبق ان المرزاج كيفية ملوثة مغيرة بالنوع لساني
 العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة
 العنصرية وهى باقية على صورها النوعية وانما استحال من كيفية انها الصرفة الى كيفية
 المتوسطة وهذا رأى جمهور المسائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة
 بعد المرزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلاً مع الصورة البارية متصفة بالصورة
 الذهبية وح جاز تكون الموايد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في
 الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياه مشروطاً بالامتزاج ثم ههنا مذهب آخر
 فاسد الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفية انها وانما نحس بالكيفية المتوسطة
 لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفية انها
 عند تماسها معلوم قطعاً الثاني ان امتراج العناصر وتفاعلها قدامى بها الى ان تتخام صورها
 ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس حينئذ بصورة واحدة فيصير لها هبولى واحدة وصورة
 واحدة فم منهم من جعل تلك الصورة امرأ متوسطاً بين الصور المتضادة للبساط ومنهم من
 جعلها صورة اخرى للوحيات اى صورة توحده لبعض الانواع الموجودة في الاحيان ورد
 بوجهين احدهما ان تفسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الوال بالكيفية اما ان يكون
 معاً او على التعاقب وكلاهما فاسد لما سر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية
 الصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعنى الكيفيات وثانيهما
 او كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتجزؤ والنقاطر والقرمذ واللازم باطل بحكم القرع
 (فان غم المرزاج) بين حقيقة المرزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال
 افرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المرزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
 من الحرارة ولبرودة والطوبة واليبوسة وسببت قوى باعتبار كونها مبادئ الغيرات
 من نظير صناعة الطب والقوة امم الماهو ببدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر
 كان على حد التساوى في مقادير القوى الاربع شدة وضعفاً فاعتدل حقيقى والا فغير
 ماوى في مقادير القوى لا يستلزم التساوى في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر
 الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقدم حيث قال
 عدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاومة فنعم الشارح ان تساوى مقادير
 الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان تساوى السوادين مثلاً في القدر عبارة
 عن تساوى محلهما والتقدم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفاً وذلك لانه حكم بامتناع
 وجود هذا المعتدل لتساوى هبولى عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل
 الفعل والانفعال وتساوى المبول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر صرحاً
 وتساوى كيفية انها قوة وضعفاً اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكم يغلب في المبلل لاحتالة
 واما الثاني فلان المبول تختلف باختلاف الكيفيات ايضاً فانها قد تعاون الصورة النوعية

٢ من الدنيا الملوثة ما صالحة في
 كل خير حتى الباطل وهى على
 صورها دون كيفية انها
 وقيل كيفية انها انما تتوسط
 بالمتوسطة لا الممتزج وقيل
 على ان صورها الى صورة متوسطة
 بينا وقيل بـ صورة اخرى
 من النعميات متن

٦ ان كان من قوى متساوية القادر
 فاعتدل وقد قيل امتناع بناء
 على ان لا تساوى الا حتماً
 (سواء على احدى القوي)
 متن

في احداث الميل وقد تما وفها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يمتنع وجوده تساوى ميوه من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لم ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه وهما نسعة على ما سيجي خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما ولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلاً فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثانيا فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلاً بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحاً في هذا الانحصار وهم اذ لم يكون جميع ذلك احداً الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي (قال وهو ممنوع ٩) يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال حاصلًا باسباب اخر غير عليه الكيفيات كان يكون حدوث الجزء انشأ تحت الارض مثلاً فجميع كل منها صاحبها عن الميل الى حيز نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فيحصر في ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعاً او بالرطوبة واليبوسة جميعاً لان الميل عن حاف الوسط الى الحرارة مثلاً معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يطل ما قبل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فتريد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب اليابس الحار البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعاً او الرطب واليابس جميعاً (قال وقد يقال المعتدل ٨) ما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقاً من التعادل بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقاً من العدل في القسمة ومعناه المزاج لدى قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له و يلقى بحسالة ويكون انسب بافعاله مثلاً شأن الاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فليبق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان القيمة المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الاقسام المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني 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 وما اقيسنا به الى الداخل اعني للنوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلاً لبدن الانسان مزاج هو البق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتعدد فيها بين طرفي افراط وتفریط يعبر عنها بسبعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحاً للصورة الانسانية فلفرض ان حرارته لا تزيد على عشرة بن ولا تنقص من عشرة بل تنزد بينهما فاذا زادت على عشرة بن لم يكن الممتزج انساناً بل فرساً واذا نقصت من عشرة لم يكن انساناً بل ارنباً ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفریط هي البقية من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقر بها الى الاعتدال الحقيقي و يوجد في شخص في غاية الاعتدال

٩ والافضل معتدل وذلك بخروج
عن التساوى بلغة متن

٨ كذا في المتن على الممتزج القسط
الذي ينبغي له من الميوه والصفات
نوعاً شتقاً او شجماً او غفلاً -

كل من خارج الدال يعني
ان الانسان مثلاً مزاجها البق
الارنبية بالنسبة الى سائر الانواع
من المزاجين لانها اقربها
الى المعتدل الحقيقي وكذا العرف
بالنسبة الى سائر اصناف الى افراد
ولها بالنسبة الى سائر الاشخاص

٨ حاله ولا قلب ذلك فرض
الفرع ينبغي على امزجة اضافية
ضعف على استقامية والتخفيف
على احوالية واعتبار الامور انما هو
من جهة ان الطب ينظر بالبدن
والاعضاء والاشخاص من جهة
كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتدال

الثلث واعني الى المتخفى
موجب كذا في المتن على من الميوه ما اقرب الى
المعتدل الحقيقي ولا يخفى في انه ليس

في ليس هناك امتزاج اخر
وحيث ان كذا في المتن
وهذا اضافية وكيفية لجميع الاعضاء
من تفریط او افراط
مجردة من غير امتزاج

ن صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يمتد وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد يجعله الاطباء دستوراً يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركى مزاج خاص هو البقي به من حيث انه ترى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص ههنا لم يكن تركباً بل صنف آخر وله واسطة هي البقي به من اى فرد فرض من افراد التركى هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو البقي به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجوداً حياً صحياً لا خفاء في ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصى او كهل ولها طرفاً افراط ونقيرط لاتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحه مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له في ذلك الوقت اصح لافعاله من المزاج الذى له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو البقي به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تجسأ وزها لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فقط ههنا عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع و عرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه و عرض مزاج الشخص على امزجته في حالته و ليس مزاج العضو داخلاً في العروض المتقدمة لانها مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت 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 يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسماً برأسه مقابلها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب يخطر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعاد لها في المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماع ويؤسفة او يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن لحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريباً من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة الحاصل من المجموع قريباً من الاعتدال الحقيقي ثم لاخفاء في انه ليس ههنا اعنى ارجح جلة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغيرها وتكاسها فانه مجرد وضع و اضافة لبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة بعضها من البعض مجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعبر بحسب الطب يخصص في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احدها يمينى او برديا ورطب او ايبس ولما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احدها ورطب او ايبس او برديا ورطب او ايبس واكثر الكاشى في شرح المختص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين يمكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعاً على القدر اللائق بالمتزاج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين مغلوبتين معاً في الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان الاعتبار بزيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لاعلى الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعاً والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات

٩ الفاعل يخصص في ثمانية على قياس
الحقيقى واعتراضه بان الخروج
بالمقادير يمكن ههنا بان يزداد
نوعاً ما من القدر اللائق فيخرج
الخروج بكيفية اربعين او ثلثين
او اربع بزيادة الزيادة والنقصان
جميع افراد القدرين و احسب
ان معنى توفر القسط اللائق ان
يكون بين القدرين قسمة تليق
المتزاج وكذا بين المتغلبين فانه
فلا تمت النسبة متعظية فالاعتدال
بحالة سوادت المتضادتين
ان تقسمت الا اذا كان اللائق عشرة اجزاء
من الحرارة خمسة من البرودة فصارت
الحرارة اثنى عشر او سبعة من البرودة ستة
او اربعة وان صارت البرودة عشرة والحرارة
اثنى عشر صارت اربعة من الحرارة عشرة
فانما يزداد من السعة التى فى الاشياء الحقيقية بالنسبة
الى الخارج لان ايبس مزاج طلب
زيد احر دايبس من اعتداله حواله
ومزاجه دماغه ابرد ورطب او بالعكس
اذليله ههنا كيفية متوسطة تبقى
معقوفة النسبة بين

في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني لرببعة وصيرون قسم الان الكيفيتين الخارجيتين اما الحرارة
مع البرودة اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اومع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نضر بها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانها من زيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة اومع البرودة
واليبوسة اي مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة بصيرار ربعة نضر بها
في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها من زيادة 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 الفاعلثان واما المفعلثان واما كل
من الفاعلثين مع كل من المفعلثين والمعرض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة
ثلاثة وستين فاستوفاهما العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر
على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني
ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الا يبق وكذا الرطوبة
واليبوسة فادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير
الكيفيات مثلا اذا كان الابقى بالمتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة
الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلثان فصارت الحرارة اثني عشرة والبرودة
سنة او انقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق بقاء النسبة وان صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فلبس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة
فقط اذا المزاج صار ابرد مما ينبغي للاحر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فلبس الاخر خروجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة
الفاضلة بان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فغير النسبة اما ان يكون زيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا ما ردد من الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي
العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد آخرهما على الاخر
وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فغير النسبة لا يمتنع
الامثل ما ذكر في الكيفيتين فليتبلى مل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال
الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايس من اعدل احواله ومن
دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كصفة متوسطة يحكم ببقائها مادامت النسبة
محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختلفوا في اعدل البقاع ٧) قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت
الانواع كان اعدل الامزجة اي اقدر بها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق
لنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابتعد عن التضاد
والكثر ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كاللهضم
وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كال حفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك
واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي لبهم ونهارهم
دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم بسرعة لما تقر في موضعه
من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال
ان فطر الاستواء الفناء بالاحكام
في الحر والبارد لغير كونهم دائما
في خمسة او اربعة احوال
لأنه في خط الاستواء الفناء بالاحكام
انهم مثل صيف البردة الدائمة
عن اضعف الميل الى القطب
في الشمس مع انه في غاية الحر
لأنه يكون ذلك لتزايد انحراف
على الميل الى قوس من القوس
فقط الاستواء فانها تتساوى
في الاعتدال البرد والحر يكون
انهم خط الاستواء لما الفاء بالحر
المتزج من حر المسامحة
وما الهواء على الشمس
التي تلمح من غير فناء الاعتدال
والجواب ان ذلك لا يمتنع
تغير ذلك في الاقطاب القريبة من الاعتدال
التي هي ما هو المتنازع وقال
المتزج هو الذي يولم المزاج في احواله
من زيادة الكمالات الملائمة للمزاج
الذي كان الى الاعتدال الحقيقي ما هو
والى الواحد الذي هو المبدأ الذي كان
ادامته متن
٨ - اكمل عليه اجدد وخط الاستواء
بالقوس ذلك وهذا احوال يمكن
استداده الى اسباب اربعة الا انه قد يسمى كذا او بغيره
كيفية لا معنى لغيره الا قال
ان التام الذي في ما على الاعتدال
فقط منها وسطه هو الاعتدال
فيكون ان الاعتدال الحقيقي
اقر به عن الفجائية والاحتراق
ابعد عن المزاج في المكان بغير اعدل
فهو انما هو من الاماكن الدورية
متن

ولاشك أنهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف الامر من تكون الفصول هنا ثمانية
فالشمس لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما مشفقون من حارة متوسطة
الى ما يشابهها فكانهم في الربع دائما واستدل بعضهم على فساده هذا الرأى بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين
جزأ ونصفا على ما هو غايبة الميل الكلى فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء
عن استمداد التسخن مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكابة
وتسخن للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لا قرب المسامتة 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 ابنة مدة وفنار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غايبة البعد عن سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلى كبلدة سراى لكونها على غايبة
الترب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعة على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ما قبل هذه الحسالة لهم من اسباب التسخونة ولاهل
البادة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فاطاك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه
حر الفصلين في البقعة وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محال فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب ترايد طول النهار على الليل الى الضعف
قريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثمانى ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والى يسار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا الماء لو
لا يؤثر ولعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لانتاثر امر جتهم ولا تتسخن من حر مسامتة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعد المسامتة اعنى كون الشمس في الانقلاب بين فيبقى الاعتدال بخلاف
المدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم اعدم الفهم به ولا تفقههم اليه من شدة
د وان كان على التدرج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا استناد حر البلدة
الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى اعتدال الحق في النظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ
م تغير يعتدبه ولا تلحقهم كذلك نكابة من حر او برد لا يفيد المطلوب اعنى قربهم من الاعتدال
في الذى تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة الماء لوفه كذلك
ب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
ستدلالا بالاثار كما هو مذكور في المتن فنى عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضى الذى
هو توفر القسط الاالىق من الكيفيات الحقيقية الذى هو تساوىها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
الفرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب وبلواحد المبدأ انسب كان بافضاه الكمال اجد ر
فقيم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المطلوب وثانيهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان تكون عائدة الى الاسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم بطلان ان لا يوجد
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة مخالفة عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلادها بلدة خالصة للأسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم
الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحترق الجنوبي فاول ان يستدل
على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا
توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامنة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين
فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامنة او القرب منها وانما صح
الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال ولبس كذلك (قال واما لما بحث ٨)
بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام
على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة
بالمواد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج 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 بعد مهسا في النبات
والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما ساعد
من ميل النخلة الاشئ الى الذكر وتعشقها به بحيث اولم تلقح منه لم تنم وعمل عروق الاشجار الى
جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموابع الى الفضاء ثم ليس هذايه يد عن القواعد
الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدرج فانتفاص استحقاق
الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قل الانتفاء الى حد الضعف والحفاء وكذا الشائية
ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن انبثات ما وصل الى افق
الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكر مواعظكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩)
اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في ثلثة حيث يوجد شيئا ليس فيها مبدأ الحس
والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومولداته كالاعظم
والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات
والمعدن كالثمار وما يتخذ منها سواكازنجار والسجرف ونحو ذلك (قال النجف الاول ٧) اقسام المعدن
خمس ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب
لفرط اليوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واللباس بحيث
لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق
الاندفاع في العمق بانسباط بعض الجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال
والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه وباسبه والمشههور من انواع الذائب المنطرق سبعة
الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصيني قبل هو جوهر شبيه
بالنحاس يتخذ منه مرابا لها خواص وذكر الحارصيني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ
منه المرابا ويسمى بالحديد الصيني والا تفجوش فوهر مركب من بعض الفلرات ولبس
بالحارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهرا واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة
وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف
طالد الى اختلاف صماتها وخواصها ونأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها
سببا لخاصات تدوب الى مثل الزئبق والزئبق يتعقد برابضة الكبريت الى مثل الرصاص الزئبق يتعلق
بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك
واعتراض ابي البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الاخر
وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون هدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لهدم

٨ اقسام الممتزج وتسمى المواد
وهي نباتات والنبات والحيوان
لا يتحقق فيها مبدأ التغذية
فاما مع مبدأ الحس والحركة
وهي المواد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان
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 بعد مهسا في النبات
والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما ساعد
من ميل النخلة الاشئ الى الذكر وتعشقها به بحيث اولم تلقح منه لم تنم وعمل عروق الاشجار الى
جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموابع الى الفضاء ثم ليس هذايه يد عن القواعد
الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدرج فانتفاص استحقاق
الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قل الانتفاء الى حد الضعف والحفاء وكذا الشائية
ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن انبثات ما وصل الى افق
الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكر مواعظكم النخلة (قال والمراد بالحيوان ٩)
اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في ثلثة حيث يوجد شيئا ليس فيها مبدأ الحس
والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومولداته كالاعظم
والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات
والمعدن كالثمار وما يتخذ منها سواكازنجار والسجرف ونحو ذلك (قال النجف الاول ٧) اقسام المعدن
خمس ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب
لفرط اليوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واللباس بحيث
لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق
الاندفاع في العمق بانسباط بعض الجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال
والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه وباسبه والمشههور من انواع الذائب المنطرق سبعة
الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصيني قبل هو جوهر شبيه
بالنحاس يتخذ منه مرابا لها خواص وذكر الحارصيني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ
منه المرابا ويسمى بالحديد الصيني والا تفجوش فوهر مركب من بعض الفلرات ولبس
بالحارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهرا واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة
وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف
طالد الى اختلاف صماتها وخواصها ونأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها
سببا لخاصات تدوب الى مثل الزئبق والزئبق يتعقد برابضة الكبريت الى مثل الرصاص الزئبق يتعلق
بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك
واعتراض ابي البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الاخر
وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون هدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لهدم

الاحساس بواسطة تصغير الاجزاء واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزئبق والكبريت صافين
وكل انطباع احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صساغة لطيفة غير محترقة تكون الذهب وان كانا تقيين وفي الكبريت
قوة صباغة لكن وصل اليه قل كال المصنع رد مجدها قد يكون الحارصين وان كان الزئبق نقيا
والكبريت رديا فان كان مع ال داء فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير سد يد المحاطة
بالزئبق بل متداخلا به سافا فاسا فتولد الرصاص وان كان الزئبق والكبريت رديين
فان قوى التركب وفي الزئبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف
التركيب تكون الاسبر واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بمقد الزئبق بالكبريت اضعافا
محسوسا يحصل لهم بذلك علة الظن بان الاحوال الطبيعية تغارب الاحوال الصناعية
واما القطع فلان فيه 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 العصور الدتية التي بها تصير هذه الاحساد انواعا امور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصنع النحاس يصنع لفضه والفضة تصنع اذهب وان يراد عن
الرصاص اكثر مما يسه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي العصور بل
عروض ولوازم واجيب بان لام اختلاف الاجسام بالفصول واصور النوعية بل هي متماثلة
لا تختلف الا بالعرض التي يمكن رواها بالتدبير ولو سلم ان اريد لمجهرية الصور النوعية والفصول
الدتية ادما لمجهرية من كل وجه فهو كيف وقد علم انها مبادئ هذه الخواص والاعراض
وان اراد انها مجهولة بحقائقها وتصادفها فلام ان اليجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن
اعلم بجميع المواد على وجه حصل النقص فيضمان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل
كالحلقة من السعير والعقاب من النار روح ونحو ذلك وكفي بصنعة التزيين وما فيه من الخواص
والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم التلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد
واهذا حمل الكيمياء كالمقاء ثلاث في اسم بلاسمي (قال والثالث ٨) اي الدائب المستعمل هو الجسم
الذي فيه رطوبة ذهبية مع بيوضة غير مستحكمة المزاج ولذلك تقوى النار على تعريق رطبه
بابسه وهو الاشتعال وذلك كالنكرب المتولد من مائة تحمرت بالارضية والهوائية تخمر اشديدا
ارة حتى صارت تلك المائتة ذهبية وانفقدت بآبرد وكالزئبق هو كذلك الا ان الذهبية
اول (قال والثالث ٣) اي الدائب الذي لا يطرر ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه وبابسه
يت رطوبته المعقدة بالحر واليس كالزجاجات وتولدها من لمحية وكبريتية وحرارة وفيها
من الاحساد الدائنة كالاملاح وتولدها من ماء خايطه دخان حار لطيف كثير النارية
تد باليس مع علة الارضية الدخانية وادايخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ وانصفية
قال والرابع ٦) اي الذي لا يدوب ولا ينطرق رطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة
والاجزاء اليابسة بحيث تقوى النار على تعريقهما كالزئبق وتولده من مائة خايطه اجزاء ارضية
كبريتية باعة في اللطافة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يدوب ولا ينطرق ابيوضة ما اشتد الامتزاج
بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستوية بحيث لا تقدر النار على تعريقهما مع احالة البرد
للمائة الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية ذهبية ولذا لا ينطرق ولذا ان عقده باليس لا يدوب الا باللمية
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المداب وذلك كالباقوت والاعل والذبرجد ونحو ذلك
من الاحجار (قال ومرجع المديان الى الانجزة والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث
تفجر الارض فخرج بيونا اوزلاز بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتخرج بالقوى المودعة

٧ سبل الذهب والفضة مماثلة

الكثرون ونحوهم ان تصغيرها
النوعية على قدر قوتها غير مشروط
بالعلم بمجهرية ولطائفها بل يكون
العلم بجميع المواد على وجه لا يتوقف
تيفان العصور بامكانها لا يتوقف

٨ كالزئبق والزرنيخ مما فيه امتزاج
ضعيف بين ميوته قد ذهنية انقربت
بالبرق

٩ كالزجاج والاملاح ما ضعف امتزاجه
وكثرت رطوبته المتعددة بالحواسيس
ولذا لا يدوب تمام وفي الزواجات مع
المليحة والاكبرية فله بعض الاثبات
الذاتية

١٠ كالزئبق وهو ان امتزاجه شديد بين
مائه كثيرة ارضية لطيفة كبريتية

١١ كالباقوت والاعل والذبرجد ونحو
ذلك مما فيه امتزاج شديد بين
اجزائه يابسة وقيل ما لا يتصلها البرد
الارضية بحيث لا يبقى رطوبة

١٢ كالحديد
مرو الملح

في الاجسام التي هنالك على ضروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقول قوى اخرى وصور
تكون بها انواعا 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 و لا خفاء في ان بعضها مما يتولد
بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوسادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة
والاعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه بصير التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادى النظر
وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال ونفقوا ٦) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول
في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزئبق والكبريت
المتكون منهما الذهب لا تبقى على صورها لكونها ناعمة للمزاج المتقدم عند تصفر الاجزاء جدا
فالتركيب المفضي الى حصول المزاج التاسع لتصفير الاجزاء لا تركيب الشخص من الاعضاء
لا يكون عند التحقيق الامس البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق
والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها
بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سبأني (قال خاتمة ٤) هذا بحث شريف يتفرع
عليه احكام كثيرة في باب العلقات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب
وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المديان لان امره فيها اطهر واحياها له
اكثر وقد سقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور
والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقتلها مع تخلل الخلاء وبحسب تعاقبها في الخفة والثقل
تفاوت فبانت ذلك من الحجم والميز والطفو على الماء والسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن
كقائمة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وخير الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب
المركز وان تساويا وزنا وحجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرس فيه كالخشب والحديد
وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدي كهي الميزان مائة مثقال من الحجر
وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاحساد التي جوهرها اقل
من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء
بل يميل العمود الى جانب الجدر الاثقل وكلما كان من حوهر اثقل كان الميل اكثر ويقتصر الاستواء
الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الامانة مثقال مثلا وذلك لان الان
اقدر على خرق القوام الاعلطي واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب
لكونه ارق قواما وقد حاول ابوريجان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في
وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطبررد مرس كما على عمقه شبه ميزان
كما يكون حال الاباريق وملاء ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزان
كفة الميزان الذي يريده معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار
بعد ما بلغ في تنقية الفلزات من العس وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيجون في حوارزم في فصل
الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
فحصل 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 المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء مائة
مثقال من الذهب خمسة مثقال 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 يرس

٦ على مثال سيرة المواد المركبة كالزئبق
والكبريت عند تكمين الذهب لكونها
تابعة للمزاج المتقدم عند تصفر الاجزاء
جبل على ما يكون حجم الذهب
وبين حجم الزئبق والكبريت
والجسم كما هو علم المرءات الباقية
على صورة اجزائها من
الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف
الجزء وبسبب ذلك تتفاوت في الحجم
والثقل وفي الطفو على الماء والرسوب
وتختلف وزن على الماء والهواء
وتبين بغير ذلك بتعين الماء الذي
يحل فيه من الماء حين يلقى فيه قدر معين
معين من كل منها مثلا ماء مائة مثقال
من الذهب خمسة مثقال وربع ومن
من الفضة تسعة مثقال وثلثان وثلث ماء
الذهب الى الماء الفضة نسبة حجمه الى
حجم الماء فلهذا الى ثقله واذا اسقط
ماء كل من وزنه في الهواء لقي وزنه
في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه
فهو راسب او اكثر فطفاف وان تساويا
ذبل فيه جثث مما هو اعلا من سطح الماء
تبين

بان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء
 ووضع ابور يمان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب
 والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
 في حجم مائة مثقال من الباقوت الاسمانجو في ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال
 في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

- ٢١ البحث الثاني لما اشتمل النبات على زيادة
اعتدال شارك الحيوان
٣ ولأحقصر لمراتب الهضم
٧ ومنها المتولدة
١٠ البحث الثالث اختص الحيوان لزيادة اعتداله
١١ وأما الحواس اظاهرة فثلاث هي البصر
١٥ والمشهور من آراء فلاسفة الانطباع
١٧ وأما الحواس الباطنة ففيها الحس المشترك
١٩ (خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق لمجردات
وفيهما فصلان الفصل الاول في النفوس
وفيه مباحث البحث الاول انها تنقسم
الى قلبية وانسانية
٢٦ البحث الثاني النفوس ثمانية لوحدة جدها
٣٠ لبحث الثالث اتفق الفلاسفة على ثلثة
النفوس للبدن
٣٢ البحث الرابع مدرك الجزئيات هي النفوس
٣٣ البحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثيرها
في الاستكمال يسمى عقلا نظريا
٣٤ البحث السادس قد يشاهد من النفوس
الانسانية عاشر افعال وادراكات
٣٤ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث لبحث
الاول في اثباته وفيه وجوه الاول اول
المخلوقات بلزم ان يوجد وحده
البحث الثاني في احوالها
البحث الثالث في الملائكة والجن والسياطين
المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول
مصل الاول في الدات وفيه مباحث
البحث الاول في اثباته وفيه طريقان
البحث الثاني لما كان الظاهر في نظر الكل
هو عالم الاجسام
٤٤ البحث الثالث ذات الواجب بخالف الممكنات
٤٥ البحث الرابع لما كان الواجب ما يمنع عدمه
٤٥ الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث
البحث الاول في التوحيد
٤٧ (خاتمة) لم يخل باتوحيد القول بقدوم
الصفات
- ٤٨ البحث الثاني في انه تعالى ليس بجسم لا جوهر
ولا عرض
٥٠ البحث الثالث في انه لا يتحد بغيره
٥١ قال القول بالحلل او الانحلال محكي
عني النصاري
٥٢ البحث الرابع في انتفاع اتصافه بالحادث
٥٣ لفصل الثالث في الصفات الوجودية
وفيه مباحث البحث الاول صفاته زائدة
على الذات
٥٦ قال تمسك المخالفون بوجوه لاول ان الكل
مسند اليه
٥٩ البحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل
واترك وصحة جماعته
٦٢ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
٦٤ قال البحث لثالث في انه عالم اما عندنا
فلا نه صانع للعالم
٦٦ (خاتمة) علمه لا يتناهي ومحيط بما لا يتناهي
٦٩ البحث الرابع في انه تعالى يريد انفقوا
على ذلك
٧٢ البحث الخامس في انه حي سميع بصير
شهدت الكتب الاكهية
٧٣ البحث السادس في انه تعالى متكلم تواتر
القول بذلك عن الانبياء
٧٨ (خاتمة) انذهب ان كلامه الازل واحد
٧٩ البحث السابع في صفات اختلف فيها
٨٠ قال ومنها تكون اثباته بعض الفقهاء
تمسك بانه خالق اجماعا
٨٢ الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان البحث
الاول في رويته وذهب اهل الحق
٨٦ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره
٩١ البحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى
٩٢ الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث
البحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى
وانما العبد انكسب
٩٧ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها ما ورد
في معرض التمدح
١٠٠ واما المعترضة فمنهم من ادعى الضرورة

١٠٣ واما السمعات فكلمة جدا
 ١٠٤ (خاتمة) امتناع الترجيح بلامر ح
 ١٠٥ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
 ١٠٥ ثم لاختلاف في ذم القسدية
 ١٠٧ المبحث الثاني في عموم ارادته
 ١٠٩ المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن والقيح
 بمعنى استحقاق المرح والذم
 ١١٢ قال وتمسكوا بوجوه الاول ان حسن
 الاحسان وقبح العدوان لا ينسك فيه عاقل
 ١١٣ المبحث الرابع لافقح من الله تعالى
 ١١٧ الفصل السادس في تعاريف الافعال وفيه
 مباحث المبحث الاول الهدى قديرا به الامتنان
 ١١٨ المبحث الثاني اللطف والتوفيق
 ١١٨ المبحث الثالث الاجل الوقت
 ١١٩ المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله تعالى
 الى الحيوان فانتفع به
 ١٢٠ المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به
 الشيء
 ١٢٠ المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه
 يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
 ١٢٤ الفصل السابع في اسماءه تعالى وفيه
 مباحث المبحث الاول الاصم هو اللفظ الموضوع
 والسمي هو المعنى الموضوع له
 ١٢٦ المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية
 خلافا للمعتزلة
 ١٢٧ المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون
 نفس الذات
 ١٢٨ المقصد السادس في السمعات وفيه
 فصول الفصل الاول في النوة وفيه مباحث
 المبحث الاول النبي انسان بعينه الله تعالى
 ١٣٠ المبحث الثاني المعجزة امر خارج للمادة
 مقررون بالتحدى
 ١٣٣ المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسار
 يحتاج في نبشه الى اجتماع مع بنى نوعه
 ١٣٥ المبحث الرابع محمد رسول الله
 ١٣٨ واما النوع الثاني فن الماضي قصص
 الانبياء وعيهم

١٣٨ واما النوع الثالث فكانور الذي
 ينقل في آياته
 ١٤١ المبحث الخامس قد دلت النصوص
 ونعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة
 ١٤٢ المبحث السادس ادس الانبياء موصومون
 عما به في مقتضى المعجزة
 ١٤٦ المبحث السابع الملائكة عباد الله تعالى
 ١٤٨ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة والفاشي
 والحلي في مناجيهم
 ١٤٩ المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى
 ١٥٢ المبحث التاسع السحر اظهر امر خارق
 للعادة بمشقة اعمل مخصوص
 ١٥٣ الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث
 المبحث الاول يجوز اعادة المعدم خلافا للمعتزلة
 ١٥٥ المبحث الثاني اختلف السلف في الممان
 ١٥٨ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة
 فنا الجسم
 ١٥٩ المبحث الرابع اختلفوا في ان الجسم
 ايجاد بعد الفناء
 ١٦١ المبحث الخامس الجنة والثاني لحيات
 الان
 ١٦٢ المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق
 ١٦٣ المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة
 من المحاسبة واهوالها
 ١٦٤ المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء
 الى ان ما ورد في السرعة من تفاصيل
 احوال الجنة والنار
 ١٦٥ المبحث التاسع الثواب فضل والعقوب
 عدل
 ١٦٧ المبحث العاشر لاختلاف في خلود
 من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر
 عند الاعتقاد في النار
 ١٧ المبحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط
 الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة ولو بعد النار
 ١٧٢ المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على
 الافوعن الصغار مطلقا
 ١٧٥ المبحث الثالث عشر يجوز عندنا السماع
 لاهل الكبار

١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة

١٧٨ وهي واجبة عندنا معها

١٨٠ البحث الخامس عشر قد اطلق

الكتاب والسنة والاجماع على وجوب

الامر بالخير ونهي

عن المنكر

١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاحكام

وفيها مباحث البحث الاول الايمان في

اللغة اتصفت بـ

لثلاثة مقامات الاول انه فعل القلب

لثاني ان الايمان في الشئ مع

التي غير معنى التصديق

لثالث ان الاعمال غير داخله

في حقيقة الايمان

١٨٢ (خاتمة) صاحب الكفاية عندنا مؤمن

١٨٣ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على

ان الاسلام والايمان واحد

١٨٤ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة

ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور

١٨٥ البحث الرابع المذهب صحة الاستنساخ

في الايمان

١٨٦ البحث الخامس الجمهور على صحة

المقلد

١٨٧ البحث السادس الكفر عدم الايمان

بثمان شانه

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالف الحق

من اهل القبلة

١٩٨ البحث اثميا عن حكم المؤمن والكافر

والفاسق

١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رئاسة طائفة

٢٠٠ وفيها مباحث البحث الاول في نصب الامام

٢٠١ البحث الثاني التكليف والحريية والذكورة

٢٠٢ البحث الثالث في طريق ثبوتها

٢٠٣ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله

تعالى عليه وسلم لم ينص على امام

٢٠٤ البحث الخامس الامام بعد رسول الله

ابوبكر رضي الله تعالى عنه

٢٠٥ احتجبت الشيعة بوجوه

٢٠٦ وامر عمر رضي الله تعالى عنه

٢٠٧ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امر عمر وفوض

الامر اليه

٢٠٨ البحث السادس الافضالية بترتيب الخلافة

٢٠٩ تمسكت السيدة بقوله تعالى

٢١٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء

سيدة نساء العالمين

٢١١ البحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب

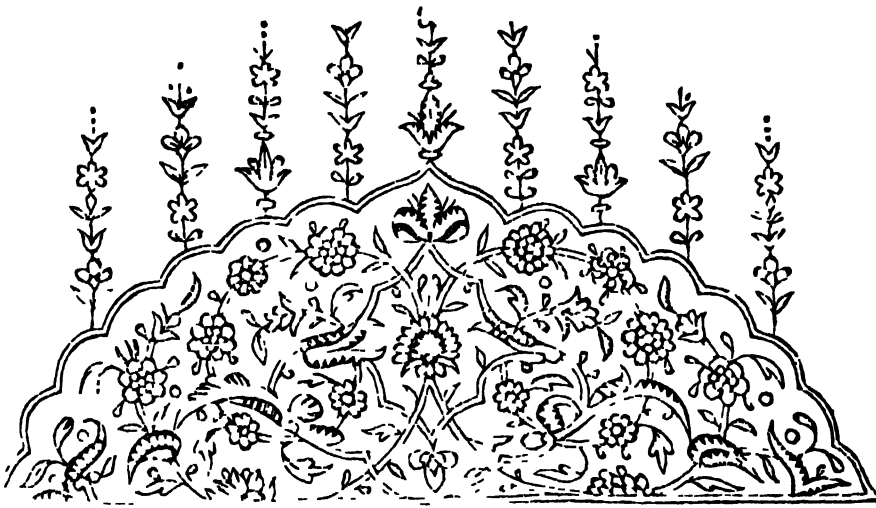
تعظيم الصحابة

٢١٢ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور

امام من ولد فاطمة رضي الله عنها

[illegible]

[illegible]



الحمد لله الذي من شرح المقاصد له مداد من رجه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قل المبحر الثاني بعد الفراغ من المبادئ شرع في لسان تركه الى الاكل فالأكل والاعتدال
فالاعدل ولاحتصاص ايات ريادة اعتدال لا يوجد في المعدني وتقارب ما يوجد في الحيوان
صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع يقوم مقام الرحم والذكر
كقعد الاعضاء والزرع وفي لزور مواضع ممتدة بها ولد اعضا وله عروق دها
سعدى وطالبه بسط واخراجا كانه عذرة لسعر والطمر كالبوق والزهر وله فصول تدرك الصمغ
والاسار وله قري شعرة انت من كائنا به وحوادها ولتكميل المقدار كالماءة والحصل
المثل اذ قال للوع كالمواد (ع) وفيه الماذن (ع) المحقوق على انها قوة معايرة للحاذنة
الماسكة والياض والنداء فعد وان كان ظاهر كلام البعض يشعرباها نفس الهاضمة
عص نادها من امة من مجموع الاربع حاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تصرف في ابرد على
من حين المصح الى ان يحصل له كمال استعداده لصيرورة حرأ من المعتدى بهد معنى احاة العداء
يليق ببحور المعتدى والعادية هي التي تصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله
بالفعل وهذا من احلة العداء الى مسالة المعتدى في تفسير الهاضمة اريد باعذاء ما هو بالقوة
باللحم والخزوما من امة تعريف كيف كغير الطعام الى الكيلوس وفي الجوهر تغير الكيلوس
الى الدم والدم الى اللحم وفي دهر العادية اريد بالعذاء ما هو بالاعمال اعني حين ما يصير حراً
من العصور والاحسن اعني في الجوهر ومعنى المشكاة المذبة في الجهر واللون والقوام والصرق
ثمهاها فاما احدها ايان وجود هذه القوى وثانيها بيان دهرها اما الاول فيدل على وجود
الجد في المعدة حركة العداء من الفم اليها حركة صاعدة كما في الهام والاسباب المعلق برجاءها
فسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المصير اعني العداء وليس القاسر امرام خارج
للقضع بانه لا رادة من الحيوان لوقوعه بحيث لا ارادة بل مع ارادة المسع كاذ كان في العداء
شعرة او عظم مثلاً فيقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد ارجاعه من الفم وايضا قد نرى
المعدة هذسة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بذا في الحيوان للواسع الفم

٢- لما اشتغل الابدان في زيادة اعتدال
فشارك الحيوان في ما يجري اجس
والاعضاء وفي قوى بها تحتفظ
الاشكال وتتم لما لا تتصل بالعلوية
ويحصل الاشكال التي بها يقتضها
النوع ويمس قوى طبيعية متى

٣- وهي التي في الابدان الى مشا
وتجذها اربع قوى هي الماذية للنداء و
الماء كمة المحذوب وشما يصمم والعا
التي عتيل النداء الى ما يليق ببحور المعتدى
والذاتة لما لا صابة اليه لان هذه اليا
والكفت ليست المادية لدم الارادة للنداء
ولا مبلية لا توهم اعني فلاق العليم على
قسرية وليس الا فاصار امة الحراف
او قد يفتح مدونها ولا امرام خارج
وهو ظاهر فتبين ان كون قوى فيا متن

القصور الرقبة كما تمسح فتمين كونهما بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ابست ارادية اما من الغذاء فلهذا شعوه واما من المعتدى فلو قوعها بلا ارادته فنى على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المهر ك والتابعة لارادة القاسر نفع القسمين باحصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الغضول بعد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس الجماع بان يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي ابقى الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء واسودا ثم تجذب كل واحدة منها بغير عن صاحبها وينصب الى عضو مخصوص ويجرى الدم في طريق العروق الى جمع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب وبدل على وجود المساسكه ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلا يبقى في المعدة الى انه مضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة اما نجد المعدة عند المني ودفع ما فيها لتحرك الى فوق بحيث يحس بترعرعها وبحركة الاحشاء تبعها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين وما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها يتخوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملام لما حصل الاعتداء على ما ينبغي ويدل على لهاخذت تعبر لهذا في المعدة وطهور طعم المجموعة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة لاجلاط واما الثاني وهو بيان ما ير هذه اقوى مبنى على ما تقرره من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ومهد ترى بعض الاعضاء ضحية في بعض هذه الافعال وقويا في الاخرى ولا بد ان لا يدل على تعدد القوى بالذات لحوار يكون لاحد لاف عاذا الى اختلاف الآلات واستعدادات (قال وتوحد الرابع) يعنى البذرة والسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو ولانه يتفرق في القضاء الى الاعتداء المقتضى الى افعال المسيرة الى القوى الاربع وقد تضاعف في بعض الاعضاء اعنى التي هي آلات العداء كالبعدة قال فيها جاذبة للعداء من انعم وما سكة له فيها ومعيمة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد افعلة لاضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الى ان يصير غذاء لحوهر المعدة كسائر الاعضاء وما سكة له ريثما يغير الى مساكلة جوهر المعدة وهما صفة تفعل ذلك ودافعة لما تحاذ ذلك من غير الملام وكذا الكبد والعروق (قال ولا حصر لمراتب الهضم) يعنى ان لعداء من ابتداء المصغ الى حين تصير حراش العضو يعرض له في كل آتة واستحالة من عر ان يكون ذلك محصورا في عده داخلة فيهم نظروا الى اعضاء اله والعضو المعتدى والى ظهور التغيرات في العاية فقلوا هضم العداء اما ان لا يلزمه جامع وذلك هو الذي به تعبير الى ان يصير كايوسا وهو هضم المعدة واسدائه من اعم اوله صورة فاما ان يلزم من كمال ذلك لصح حصول الصورة العسوية وهو الهضم الرابع ويكون حصول اول بلزته حصول الصورة العسوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في الراح وذلك هو الذي به يصير رطوبة نائية وهو ان يكون في العروق ولا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير حلاطيا ويكون هذا في الكبد ويستعمل على كونه اسداء الهضم الممدى في اعم بان الحظفة المصوغة تفعل في اصباح الدما بل ما لا تفعل المدفوعة المداولة نال او الطوخة فيه وبان ماسق من اطعمام بين الاسنان يغير وتنق رابخته وتصير له كمية مثل كيفية لحم العم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة نل كانهما سطح واحد مسهدة المنسرج ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضم واحد لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حط الماهو المعدة والعاية في الهضم اعنى التعبير الى جوهر العضو عن درجة الاصدار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان اسداءه في الماسا رقا

في كل عضو من رتبة اعف في المجمع من

الاختلاف بين اعضاءها الى الهضم والتميز التغيرات اهلها المعدة وابتداءها من الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الامعاء فان الغذاء يستعمل في المعدة جوهر استجها باء الكسك التخين يسج الى اسفل فيدخل كتيه من طريق الامعاء ويستجذب اطيعه الى الكبد من طريق ما سارا قات

اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الاعضاء
وليس لها اتحاد بالكبد فلا يظهريها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير بمقداره
وحالة متغيرة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من
هذه الهضوم فضل تدفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها ازالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما اكثرته
واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءاً من المغذي قالهضم الاول له فضل كثير لانه
يعمل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وعبر الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المغفر باعتدال مزاجه الى تنوع الاغذية وتكثيرها
بالتركيب وعينه لا يجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كافي باقي الهضوم وكافي غيبتها
النبات فلذا احتساح الى منفذ يسع كثرة العضلات وهو المخرج والهضم الثاني يكون
قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جداً فيخرج اكثرها بالبول
والباقى من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما
ان يكون خروجا طبيعيا او لا والثاني اما ان يكون باقيا على خلطية من غير تصرف للهضم الثالث
كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالزحاف وغيره واما ان يكون قد استعمل استجابة غير تامة
كالصديد والقح او تامة ما الى حالة تصلح للتغذية كالنمل الضيق الخارج في البول في حالة الصحة
بما كان لقوة الهاضمة او لا كالمدة الخارجة من الاورام المتعجزة والاول وهو ما يكون حروجه طبيعيا
اما ان يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الطفر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
الولادة التي او يكون غير توليد جسم آخر وحيد فذلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي الجافط
لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالحيين حال تكرره كالطمث او حال خروجه كالرطوبة
الكثيرة حالة الولادة او كذلك كالبين وقد لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودي المكسر بلعاً بته لحدة البول او دخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
الديدان ونحوه واما لدفع ضرر شئ كالامات المعين على الكلام بترطيه اللسان والناسي
ما لا يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم آخر مفصل كإداة
او غير مفصل كإداة الحصى واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا كالتحليل
محسوسا كحيانا كوسخ البدن كالكأ من فضل عدائه فانه لا يحس الا ان يجمع اودائما وخروجه
لون من معد محسوس كالنحاط او غير محسوس كالعرق (قال فتصير الاخلات الارومة ٣) يعني
العلم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقرار فان الجوان سواء كان صحيحا او مريضا
معدا لطا شئ كالرعة وهو الصفراء او شئ كالرسوب وهو السوداء او شئ كياض
يض وهو النغم وما هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
ان كان قاصرا فالعلم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلات تكون
من الاغذية المركبة من الاسطوانات الارومة فبحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط
وايضا الغذاء شديد بالمغذي وان في البدن عضوا باردا يابس كالعظم وباردا رطبا كالدماغ
وحار رطبا كالكبد وحار يابسا كالغلب فيجب ان تكون الاخلات كذلك اذ يندى كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الفاسد بالحقيقة هو الدم وما في الاخلات كالبلازما المصلح ولهذا كان
افضل الاخلات واعدها لها مزاجا قواما والذها طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب
سيال يستحيل اليه العسداء او لا واحترز بالربط اى سهل القبول لا تشكل عند عدم مانع
من خلخ من مثل العظم والعضر وفيه وبالسبب الى ما من شأنه ان ييسر اجراء منفعة بالطعام

٢- هم مذبح في الدروق و يتميز ما
يلقى بكل عضو و يمتدح عليهم من
فوهات الدروق الكيفية

حيث لا مانع من مثل اللحم والشحم ان قلنا بكثرتهما رطبتين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن وتصرف العاذية بقريته التعدينية بالي اذ يقال في العرف استحالة الماء الى الهواء
وقلما يقال استحالة الماء الحار الى الباردة بل بارد او به احتزن عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كيفية المراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن
فيغذوه واحتزن بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما
بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان اغذاء يستحيل
اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجيع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الرطب والسيال يكون مستدركا بل بخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصبي والسوداء الرمادية
انهما غير سبيلين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيال انما يمنع ايس بقادح ضعيف
حال ثم يشبهه (٢) اي يصير ما يليق بالعضو يرشح عليه شبهها في المراح والقوام واللون والاتصاف
اعني صيرورة جزء من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى مقبرا عنه متزحلا كما في الاستسقاء
اللعنعي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاف كما ان الرص والبهق اخلال بالنسبة في اللون
وما ادبول فاخلال تفصيل جوهر اعداء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاف ولا ادري كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكن القوام فهي رطوبة رذ ذية طائفة قد انصفت بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المراح لكن لقرب عهدهما بالانعة لم تصل بعد ولم يحصل
لهما قوام العضو واعترض ما بها حينئذ لا تكون على مراح العضو لما فيها من زيادة مائة
لا بد من تحللها ورد بانها يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا تحلل المسألة بل بمجرد
الانعقاد كاللحم تولد من مئتين الدم ويعقده الحر ولشحم من مائتين ودسميته ويعقده البرد
(قال والمشكلة المتيرة بين الغذاء والمعتدى ٤) فيه اسارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحاله الى الصورة العنصرية
وصارت جراثيمه شبهها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لا قطع بانه لا يقال للاجزاء
الكاملة من العضو انها عدا له وقد يطلق على ما هو بالقوة العبدية اعني الجسم الذي
من سانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز
واللحم وانقرية اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبغية
الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس معه بعضهم وثانيا
ان المراد بالمشكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المراض يكون بالصبر
موافقة مراح اعداء حين ما هو غذاء بالفعل لمراح المعتدى حتى ان عدا صاحب المراح
يدبحي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار عدا بالفعل استحاله عن البرد و
حارا مشاكلا للجوهر بدنه لان يكون حارا مثل مراحه والا صار عدا الهضم احرا ثم يدبحي واسمعه
وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المراح يدبحي ان يكون حارا يصير عند
الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يتدفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالسائل لزم
ان يكون عدا من هو حار المراح جدا بالمسحبات مثل العسل والقليل وبارد المراح بالمبردات
وبطلانه طاهر (قال ومنها ٦) اي ومن القوى الطبيعية السامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على تناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يغيد
الدم لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على تناسب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلل لانه لا يكون بما يدحل في الجسم بل

سواء كان قواما من اجزاء المتصافا
متن

في حفظ الصحة هي التي تكون حال
ما يصير جزءا من العضو اذ هو الغذاء
بالفعل وما قبله فبالقوة على الاختلاف
في القرب والبعد متن

الغذائية وهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء الجسم فتزيد في اقطار
بدنه طبعية وتقلل اقطارها الفاذية
الا انما في الاغذية التي توافر الدليل
بأنها لا تفرط القوة ومنها الجثة القوة
الرطوبة في آخر تحرير عن ذلك

بابساط جرمه واما الخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخله الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس
اعني القوة الطبيعية لما يبيده لخرج بقيد العذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للتنفس
والاكثرون على ان قيد مداخله العذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر
الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاغضاء المتولدة من الدم ومائته كاللحم والشحم
والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة
وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام
في القوى الطبيعية وفي ان تكون ان زيادة بمداخله العذاء والا فلا خفاء في انك اذا ضمنت ومرتجت
بالشمعة قدرا آخر من السمن حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا في المن قيد المداخله نظرا
الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق التسمية على القوة بالظن
الى الوضع الغوي من قبل سبل معمم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والناسج
انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو وليست في الجسم الاصل ولا الوارد لان كلا منهما
على حاله ماد كل منهما كما قال وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل واحد
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صعبا ثم عظم فاذا نبت ههنا جسم مام واجيب بجمع المدة
الارز على ما قال ابن سينا ان القوة للامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في ذلك
المسام الاجزاء العريضة ولا يلزمه لا كلام لان ذلك انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبالجملة كان
معنى العضو ضرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق الخصوص كان الذي هو ذلك الجسم الذي
ورد عليه العذاء وهو في اول الامر الجسم الاصل ثم الحاصل بالتعديفة ولتمة وهكذا الى ان يبلغ
كمال الدشو قوله وديقل سارة الى ما ذكره الامام من ان هل السامية يراد العذاء الى
العضو وتشبهه به ولصاحبه كانه ذبة الا ان العاذية تعمل هذه الاعمال بحيث يكون الوارد
مساويا للتحلل والسامية تعمل ازيد من التحلل ولا شك ان لقادر على الشيء قادر على مثله
والحره الرائد مشابه للاصل فاذا قويت العاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الرائد
وتكون هي السامية لانها في الاستدء تكون قوية على اراد بدل الاصل واذا زادت مع السامية القوة
على العمل وكثرة المسارة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى القصاص لضعف في القوة وقلة في المسادة وعظم في العضو واحتراض بان التعديفة
تعمل فعلان مختلفان فلا يستدسان الى مدا واحد حتى ان امر العذبة لمحا كان بايراد البديل
والاحصاف اسدوه الى قوى ثبت وهذا ما قال في السفاء ان شأن العاذية ان توثق
بمو من العذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من العذاء بمقداره الذي له على السواء واما
الامية فسلم جانب من البدن من العذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك
جهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بان ذلك ان العاذية اذا انفردت وقوى فعلها
ان ما يورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة طاهرة بالسمن ولا
تزيد في الطول زيادة يعتد بها والامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما ريد في العرض (قال ولهذا
لسادى الصنف ٩) اساره الى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة العوة الغاغية وفسروا الموت
بتعطل القوى عن الافعال لانفساء الحرارة العريضة التي هي آلتها فان كان ذلك لانتفاء
الرطوبة العريضة الى حد لا يفي ما يقوم بها من الحرارة العريضة بامر القوى وافعالها حوت
طبيعي والافعال طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة العريضة اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
فيكون انفساء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها
وتلك الاسباب مثل انفساق الهواء المحيط للرطوبة من الخنازح ومعاناة الحرارة العريضة

٩- وتلة الرطوبة الى العجز عن اراد

البدن على العمل

يقين

من الداخل ومعاصرة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحلات بإيراد البدل دائما لما سبق من تنامي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق العمر اغلبته في الكم وبطريق القمر لمضادة في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير مثله فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لاروام المؤثر اعنى المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة العريضة فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الامر الى اثناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار التحلل فلا حياء في انه لا يقاومد لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تجمرت ونضجت في اوعية لعماء ثم في اوعية المنى ثم في الرحم والبدل لم يجمر الا في الاولى فيكون ايراده بدلا منها كابراد الماء بدل الدهر في السراج (قال ومعه المولدة) وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهبات ماسسة وذلك بان فخر جرأ من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لنوع آخر من نوع المعنى اوجسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المراجعة فتمزجها فتمزجها بحسب عضو عضو ثم تعيد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للوع الذي انفصل عند الذر اوجسه كما في الفل والمحققون على ان هذه الافعال مسندة الى قوى ثلاث بينوا حانها على ما عرف في الانسان وكثير من الميوثات الاولى التي تجذب الدم الى الابدن وتنصرف فيه الى ان يصير مينا وهي لاتسارق الابدن وتخص باسم المحصلة والثابتة التي تنصرف في المنى تفصل كفياتها المراجعة وتمزجها فتمزجها بحسب عضو عضو فتمزجها مثلا لعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمعية الاولى تميز عن المعيرة التي هي من جملة الغذاء عن التي تدبر لغذاء الورود على البدن الى مشكلة اعضائها انما تكون بعد تنصرف المعيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والماء التي اعيد تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها وواضعا بعضها عددها وكيفياتها واسرارها متعلق 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 لقوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا او للمفصلة وحدها اولها والمفصلة معا والاول هو المعلوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في العادية والامسية والمولدة من غير تعرض للمصير ولذا قال السارح للاشارات ان المولدة المثل تنقسم الى وعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوبة محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المنصرفه لحفظ النوع ابعام الافدام وثانيا المنصرفه لاه وجه التصور ليكون احصى كل كلام الشفاء صريح فيما ذكرناه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم ادى هي فيه جرأ هو شبيه باقوة فتفعل فيه باستعداد اجسام اخرى تشبهه من الخلق والتربيع ما يصير شبيهها بالفعل وقال للمولدة فعلا ان احدهما ثابت الدر وتشكيله وتطبيعته والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يعمل بذلك منسخر تحت قدرة المنفرد بالحركة عرشا والثاني اعنى كون المولدة للمفصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان اللتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسمائنا هم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المنصرفه لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوع يولد المنى في الذكر والاشي ونوع يحصل القوى التي في المنى فيميز جهات فتمزجها بحسب عضو عضو (قال ونهها بعضهم) اشارة الى ما ذكره الامام

منه يحصل من الغذاء ما يعلم
من آخر من نوع المنتدى
التي تفصله الى اجزاء مختلفة و
وتنجزها الهيات التي لها سيرتها
والتي تحصل على ان المولدة
التي تحصل المادة وتفصلها
وتحصل الهيات قوة اخرى
تسمى مصورة متن

والله اعلم بما سمعته من هذه
الافعال التي هي البدن في الاستعداد
على قلة العوائق وعلمه وكبره
من قوة لا يسطر عليه النقص
حالة في مادة متشعبة الاجزاء
او الالتصاق متن

واختياره بعض الحكماء لما خربن وهو ان العقل قاطع باشتاع صدور هذه الافعال المختلفة والتراكيب
 الجسمية الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم
 منسوبة الاجراء ومنشابه الامتراح على اختلاف الرايين اذ عدا رسطوح حزن المي كالكل في الاسم والخدم
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه مفصلا عن الاشياء فقطوع اذ اقر اطرافها المني مختلفة بالحفايق مقارنة
 في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جرسه ويمن العظم جرسه ويمنه وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها
 غير مقارنة في الحس وهذا معنى تشابه الامتراح ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها
 فعلى الاول يلزم ان يكون السكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان
 فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة
 بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة
 سالبة لا يحفظ الرصع والترتيب فان قيل انما يتبع اختلاف آثار القوة العديدة السمو في المادة
 الواحدة لو لم تعد القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام
 الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات هو خافقها القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى
 والحاصل ان ما يدرك بعلم المشرع من الصور والكيفيات والاضاع في بدن الانسان
 يسمع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور
 واما من جهة القابل فلكونه منسوبا وقديح من الاول بانه استعداد وانما يتبع لو لم يكن ذلك
 بادن حالها بمعنى انه حاقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم ساطة القوة المصورة
 وتشابه اجزاء المني فلا حقا في انه من اجسام مختلفة الطابع وحديث لا يلزم ان يكون الحيوان
 ككرة او كراب اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال
 واما الاعتراض) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحملون المولدة والمصورة وغيرهما
 قوى للنفس وآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتتمام صور الاعضاء فاقول
 باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول لحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير
 عمل ايها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة
 مائة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض الملبين ان ذلك انما يرد لوجعلت المصورة من قوى
 الطاقة للولود واما لوجعلت من قوى نفس المايمة المعاصرة بالذات لنفسه الطاقة
 رأى لبعض اومن قوى النفس الطاقة للام ولاشكال الان كلامهم مضطرب في ذلك
 بسببه اضطرابهم في ان السماع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لهما ام لا وفي انه نفس
 ود ام غيرها فذكر الامام ان الجسام لاجزاء الطاقة نفس الوادين ثمانية ببق ذلك المزاج
 تدبر نفس الام الى ان يستعد له قول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
 لاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجبين نفس الوادين
 والحافظ لذلك الاحتمال اول القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الطاقة وتلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجبين
 وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها
 على نحو يصلح معه ان يكون بدنها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
 والاشه بمقتضى فواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
 الجذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفردها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
 لقول قوة من سائر اعداد المادة لصيرورتها انسا ما تصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون

بان قوى النفس آلات لها وخوارزم
 فينتج مدونها قبل النفس فلها
 في انما تاما يتوجه لوجعل النفس
 مادة لبدن البدن «المصورة من قوى»
 نفس المولدة فالخاوية والمادة ذلك
 على اضطرارهم في ذلك اضطرارهم
 في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها
 كما ذكر في الامام ان الجامع لاجزاء
 بدن الجبين نفس الابوين ثم سبقي
 المزاج في تدبر نفس الامام الى ان
 كحدثت نفس تكون في الحافظة له
 على ما هو شأنه في الانوار ونقل ابن
 سينا ان الجامع للنفس الابوين والحافظ
 فلا يحتاج الى الآلة الصورية لذلك
 البدن ثم جعلت الطاقة وهو في
 الشفاء بان الجامع للاسطقات
 مدون على هيوان والآلة على ما يصلح
 والحافظ لهما على ما ينبغي على النفس
 التي له والاشبه ما قيل ان المقرن
 او لا تنس الابوين بعواها الى ان
 فينضم الاخلاط ما يصلح مادة
 للمني وادها الصورة تحفظ شراها ثم
 يحال في الرسم الى ان يستعد لنفسه
 من مزاج حفظ المزاج للافعال النامية
 فتخلف البدن الى تلك المادة بعدد
 لقبيل نفس بعد انما مع ما ينبغي
 والافعال الحياتية وهكذا الى الطاقة

صورة حافظة لمزاج المني كما لصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استمداد ما
يكسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا
فتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس باطمة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها
الى استكمالها نفسا محرمة بجملة تحدث في خم من نار مشتملة محصورة ثم تشتد فان النفس تلك الحرارة
يستمد لان يتجمر وبالتجمر يستمد لان يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الجاذبة
في الفحم كمثل الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجرها كبدأ الافعال
الحيوانية واشتغالها ناراً كالطاقة وظاهر ان كل ما بدأ حر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من القصص الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن والمواد
وتبين من ذلك الجامع للاجزاء العديدة الواقعة في المين هونفس الانوي وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضادة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحفظ للمزاج هونفس المواد
(قال ثم ارجعهم تردد) يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبني على الحدس والتخمين دون القطع
واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان العائدية والنامية والمواد قوى متعددة بحسب الذات
ام بمجرد الاعتبار ويكون احتمال الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات
مثلا تفعل العائدية النمو في اذكال الوارد زائدا على المتحمل والتوابع فيما اذا صار صالحا لان يصير
منيا وحاصلا في الانبيس ويعرض لافعالها قوة اوضاع في بعض الاحوال لاسباب عائدة
الى المواد والآلات وزيادة الحرارة العربية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يصير
التوابع بعد التعذية والتبعية ويبقى التوليد دون التسمية ونقي التعذية دون التسمية والتوليد وما
عندهم من اثر الواحد لا يكون الا واحدا فاعلموا في الواحد يجسيم الجهات ومنها ان
النامية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحبرية في الحيوان ام هي صورة جوهرية
لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المقولات ايضا في
ومنها ان النامية هل هي معبرة بالذات للجملة والنامية والهاضمة والباقية ثم لا
عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الارادة واحدة
متغايرة بالاعبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فاعمالها جذب عند الادراك اسلك بعد
هضم عند الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان العائدية على تقدير تغايرتها
هل هي قوة واحدة فاعمالها التحصيل والتمسك والاصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات
الافعال الثلاثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى
لا قوة اخرى تستخدم معها لانه ليس هناك فعل آخر غير ارادة الدل والمشييه والاصاق ومنها
انه كيف تصدر هذه الافعال المنقطة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي
اعراض قائمة بالاعضاء لا بصورها لها قدرة ارادة او علم خصوصاً دائر في الصور العجيبة
والاسكال العربية والنقوش المؤنفة والالوان المختلفة الموحودة في انواع النبات والحيوان
فان العقل لا يكاد يذعن ان يصورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة فكيف وقد ورد الكتاب الالهى في عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله

في هذه القوى بالذات اذ لا يتبع
تأثيرها للافعال واختلافها
قوة والضعف وتغايرها المحدث
تأثيرها الى اختلاف القوايل والآلات
في مناهجها للنفس النباتية او الحيوانية
في معاينة النامية للخدم وفي ان
مبدأ تعيّل الغذاء وتبنيه والفاقة
فما عدل استعداد تحيّر واتى كيفية
صدر هذه الافعال المنقطة عن
للقوى الفعيلة سيما اذا نزلت
تأثيرها من انواع الحيوان والنبات
من عجائب الصور والاختلاف ونزاع
النقوش والحيوان والتجمل على ما هو
موجب الفطرة العلمية في اذن الخلق
القدير ولقد ير العزير العظيم متن

الملائكة سبحانه وأشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصانعا قديما والتماسة ايضا لما رجعوا
 الى الفطرة السليمة صرحوا بل هذه القوى انما تعمل ذلك باذن خالقها القدير وموجد هـا
 الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات
 الى الجهات المختلفة ومن الاصاغات ومن التشكلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك
 ليس لانفس الانسانية فان هذه الامور دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ونحو ذلك
 وجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فانها تدرك
 موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة ٨) لا خلاف في ان النيات ليس بحياة
 لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حقيقة قبوله هوى لان الحياة
 صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحية صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية
 واعتراض باننا انفسنا ذلك في النيات غاية الامر ان العلم بتحقيقه فيه ومنهم من ادعى
 تحقيقه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من باغ في اتصافه بالادراك حتى ثبت له
 ادراك الكلبيات وهو المعنى بالعقل زعمانه ان ما يسهل من ميل انات التخليل الى بعض الذكور
 دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار
 المجاور لا يتأني بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال البحث الثالث ٧) لا خفاء
 في استترك لقوى الطبيعة بين النيات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع
 باعية الحيوان تحلف النوع عادية لانت بل صرح ان سببا باعية كل عضو تخالف باعية غاذية
 عضو آخر ثم الحيوان ينحصر بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى بعساسة نسبة الى النفس الحيوانية
 اولى انفس الدائقة كودها في لسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
 اعتداله قد ينحصر عما ينفعه ويلازم وما يصبره ويتأفقه فاحتاج الى طلب للمنافع وهرب من الضار وذلك
 ما دراهما واقفا على الحركة الى السافع وعن الضار بخلاف النيات فانه ليس في ذلك
 الاعتدال او كماله من كوز في موضعه لا يمكنه التحرك من شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك
 من ضايعات رعا يكون صائرا ثم كلامهم متردد في ان القوى العسائية جنس للمدركة والحركة
 منزلة الحس وكذا في انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
 ذلك لان معرفة الاجناس والفصول يغير لدائيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقائق
 اعيان وكيف لا يعرف الامر جهة لا تارة ولا يعقل الا بحسب الاصاغات والاعتبارات
 مبدأ التي يرى آخر (قال وقد ثبت ٤) يعني ان الاطباء يشيرون جنسا آخر من القوى تسمى بها
 بية ويجهلونها مبدأ قوى العسائية حيث هم سرونها باقية التي اذا حصلت في الاعضاء
 الحس والحركة وافعال الحياة كعمل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
 هـ الاندسائط عند العضب والمرح والافاض عند الحوف والعم وسندون على ذلك
 من العضو انفلوح او اندابل قوة تعطف عليه الحياة وتمعه النفس والعماد وابست هي
 رة الحس والحركة اعمدها في المعلوح ولا قوة انعمذية لعمدها في الدابل فهي التي تسمىها
 افوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما ان لا يمتنع قوة الحس والحركة في الفلوح
 وقوة انعمذية في الدابل لجوار ان توحد القوة ولا يترتب عليها الفعل لعمده شرط او وجود مانع فان
 قبل لوانتي الشرط او وحدا للمنافع لا تترتب حفظ الحياة قلما يجوز ان يكون بعض الشروط والموانع
 اختصاصا ببعض الافعال دون البعض ما قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الانفعال واحد قلما
 فاي حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان العساسة مترفون بانفسهم القوتين في المفاوح والذابل
 وثانيهما ان الخطا يجوز ان يكون المراح الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام

٨ - النبات كما انه ليس حيوانا ليس يجرى
 لان الحياة صفة تقتضي الحس
 الحركة الارادية ومنهم من جعل
 النفس في الغذاء حياة منها
 حيا ومنهم من مانع جعل للنبات
 مع الحس عقل

٧ - اختص الحيوان لزيادة اعتداله
 لتقوى تسمى بعسائية حيوانية
 هي اما مدركة او محركة
 متن

٤ - قوة اخرى هي مبدأ الحافض
 باسم القوة الحيوانية توجه
 في العضو المفلح والذابل
 متن

فما يحفظ المراتح الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وعبره وبه ينظر لانها لا يعنون بانفس الجواهر الجبريل مدد الحركات والافاعيل المختلفة ويبدأ الادراك والتحرك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في لقوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة المدركة المدركة لادراكات فتنأى في بحب النفس وكل منوها اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمة وذلك طاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل واحد يجد من نفسه تلك الادراكات ويدهلها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فليست ببرهان كما بدأ في على التفصيل ثم لا جرم للمقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اد الممكن قد لا يوجد لا تنفاه شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة ولو كان في الامكان حس آخر لكل حاصل للانسان لانه عدل ما في هذا العالم صعب وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولاصة من جانب الواهب فلو لم يكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاسة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من الذن او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعمل اللذة والالم وتحياها وبه ان تكون جميع الوجدانات من الجوع والعطش والخوف والعصب وغيرها هذه المشاة فانما تجد عند تحقق هذه انما في حالة ادراكية معبرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والحيوان ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وتل لها وعد المدرك كمال وحبر لاس قبل المدركات اي طلبها حاسة مدركها وفيه نظر واما المحسوسات المتحركة مثل المقادير والاعداد والاصواع والحركات والسكنات والاشكال وقرب والبعد والمماسه وشعور ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض او بصرف من القياس والتأمل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها المماس) هي قوه تنأى في الاعصاب الى جميع الجوارح كثر اللحم والعشاء من شائها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والنعومة ونحو ذلك بان تعمل عملها العضو المماس عند التماس بحكم الاستقراء ولا بها لو ادركت البعيدا بل يحصل التمييز بين ما يحب دفعه وما لا يجب من العرض من خلق اللامسة اعني دفع الصاروج ليدفع الرفع واللامسة للحيوان في محل كاله ذبذبات قال ابن سينا والحواس التي بصيرته الحيوان حيوانا هو المماس فانه كما لا غائية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مراحمه من الملوسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فوجب ان تكون الطليعة الاولى على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تستبقي الحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونها بارشاد الحواس الاخرى على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والعداء ما يكيف بهذه الكيفيات الملية واما الطعوم فطبيبات فذلك كثيرا ما يدلل حس الذرق او غيره ويبقى الحيوان حيا بما بخلاف المماس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة لاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكد والطحال والكبد لا يتأذى بما يلاقها من الحامد اللذاع فان الكبد مهله للصفر والسوداء

كل منفس حسب ما يقتضيه
الادراك والبرهان وان لم يقع الحس
اشناخ الفنون لحيوان لا يحصل
شيء ببعض ما هو ممكن له الاستقراء
طويل لبعض مدرك اللذة -
لم يلحجج الواحد اميات
لما نجد عند تحقق من حالة
حالة متغيرة لتعقلها او تخيلها
وانما ادراكات لا مدركات
متن

وهي قوة مسامية في البدن تدرك بها
الحرارة والبرودة ونحوها عند التماس
وهي للحيوان في محل الضرورة
الخاوية للذات والذات كالمس
لحسنة العصب مسامية في جميع الاعضاء
موصى ما يقتضيه كالكبد والطحال
والكبد والرئة والغنم وكان المحسوس
يبقى عند بطلان مسام الحواس دونها
متن

٣ - لبعضهم للفلكيات ، لبعضهم للباطن
التي هي من

٧ - حسب تعدد التصادمات بين الملووسات
فان بين الحرارة والبرودة
من التصادم غير الذي بين الرطوبة
والجودة مثلا لان التصادمات

والطحال والكلى معينان لما فيد لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باسطكك بعضها
بعض ومرد للابخرة الحادة ومصبب ومصبب للوا دفتيأذى بذلك وكما عظام فانها اساس البدن
ودعامه الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد يجعل اعضائها اقوى فلو احسنت لتألمت بالاضط
والمراحة وبما يرد عليه من المصا كات (قال واذا بها ٣) اى القوة الامة بعضهم للفلكيات
زعمهم انها من توابع الحيوه واللا لك حيوه لكون حركا تها نفسانية فيكون لها
شعور واما بالضررة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع المذا في فيكون وجودها في
الفلك المتبع عليه الكون والفساد معطلا مردو بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان توجد لعرض آخر كتلدها بالملامسة والاضطكك والجواب منع كونها من لوازم
الحيوه على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للمصرات بناء على ان
الارض تنهرب من العلو الى السفلى على نهج واحد والبار بالعكس وذلك يدل على شعورهما
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال وما ل اى سب الى تعدد ٧) الجمهور على ان للامسة قوة
واحدة بها تدرك جمع الملووسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مساريها وذكرا بين سببا في القاتون ان اكثر المحصلين
على ان للمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لاوطا
اخيرا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها مبنيا معا في الجلد كله احداها حاكمة في التصادم الذي بين الحار
والبارد واثنانية في لتصادم لدى بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الحشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات
قال ايضا يشبه ان تكون قوى للمس كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
المضادة التي بين الثقل والخفيف تغير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد وان هذا افعال
اية للمس يجب ان يكون لكل حسنها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع
الات بالسوية طلت قوة واحدة كالوكل المس والدوق ومشرس في الدن كله انتشرا رهما
للسان اطل مد وهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما واسبب يجب ان يكون لكل واحدة
هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
في الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
بالحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم تجعل قوى كثيرة فالجواب
الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف للمس فان كل واحدة
ادان تحس لدا تها لاسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعم
طاهرا اجاب الامام بان الطعم وان كثرت فبها مضادة واحدة بخلاف
فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التصادم غير النوع الذي بين الرطوبة واليوسة
واوجوا ان يكون الحاشم على كل نوع من انواع التصادم قوة واحدة تسمى بالشعور والتميز
خسبر بادعوى تنوع التصادمات في الملووسات ان كانت من جهة تنوع المعروضات
تنوع الاضغاث العارضة فكل سواء وان كانت بلطير الى نفس التصادم العارض فلا يتم
بدون برهان وتفرقة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الخدعة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم
فلذلك تعدد قوى للمس دون باقي الحواس وهما يجب آخر وهما المدرك للمس هو التصادمات
كالحرارة والبرودة دون التصادمات من المصا في اقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد
انواع للتصادم وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتصادمة كالبصر للسواد والياض

وايجهلوا ذلك افهالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومهما الدوق ٩) هو تال للمس
 في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واحيائه وبوافقه في الاحياج الى
 للامسة ويفارق في انفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل
 لا بد من توسط الرطوبة اللامية المنبثقة من الاكلة المستمالة بالملمبة بشرط خلوها عن طعم والا
 لم تؤدي الطعم اصح: كافي بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها ياربها اجزاء ذى الطعم
 فخالطة ينشرف بها ثم يتفد في موص في اللسان حتى يخاط اللسان فيحس اوبان يستحيل نفس
 الرطوبة ان كيفية المطوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الال تكون الرطوبة واسطة
 تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بلامسة الحاس
 للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
 (قال وما في اللسان ٤) يعني ان المطعومات كالتفد ذوقا فتد بفيد بعضها لمسا اما مع تميزه
 في الحس كافي الخلو الحار واما بدونه وحده فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير المسمى شئ واحد
 يصبر كطعم محض مثل الحرارة فانها طعم مع تفرق في اسخنان وكالحلوة فاما طعم
 مع تفرق بلا اسخنان وكالحلوة فانها طعم مع تحفيف او تكثيف (قال ومهما
 الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكثف بكيفية ذى الراححة الى آلة
 الشم وقبل بنجر واغصال اجزاء من ذى الراححة فتخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقبل
 بفصل ذى الراححة في الشامة من غير استخالط ولا بنجر وانفصال اجزائه ورد الثاني بان القابل
 من المسك يشم على طول الازمة وكثرة الامكنة من غير نقصان في زنه وحجمه فلو كان الشم
 بالنجر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
 او يحرقو بغنى بالكيفية مع ان رائحته تترك في الهواء لاول ازمة متطاولة تمسك القرين الذي ان الشم
 لو لم يكن ما تنجر وتخلل الاجزاء اللطيفة وانفصلت عنها من ذى الراححة لما كانت الحرارة وما يهيجها
 من ذلك والتبخر في الروائح ولما كان البرد الشديد يخففها ولما ذلت النفاعة بكثرة التشم والارام
 باطل بحكم المساعدة والحرب منع الملازمة لجوار ان يكون ذلك من جهة من التبخر وتخلل
 الاجزاء بعين هي تكثف الهواء بكيفية ذى الراححة وكثرة المس والتشم على ذبول النفاعة
 وتخلل رطوبتها وتمسك الآخرون بالدار مع شدة احالتها بالمجارو لا تسخن لاسافة قريبة
 منها فكيف يحيل الجسم ذى الراححة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى
 ارسطو وانه وقع لمحنة بلاديون التي لا تخم فيها فاسافت الرحا اليها الروائح الجفيف من مسيرة
 والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سيما ان وصول الهواء الى كيف الى المسافات لم يثبت
 على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الغلاسة ٢) فكل من افلاطون
 وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح وردعابهم المشاؤبانه
 لاهواء هنالك يتكثف ولا يتخلل واجيب بان استرأط ذلك انما هو في العصور بات ومن كلمات بعض
 المتأخرين اناعد انص السافلوكيات في نوم او يقظة تشم منها رائحة اطيب من المسك والعبير بل
 لانسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا هي ارباب العنوم الروحانية على اراكل كوكب تخور مخصوصا
 ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشعونها ويتلذذون بها وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيضيئون
 على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومهما السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يعني
 عن شرح هذا الوضع والمراد بالهواء المتوسط هو المنحرف الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع
 اوللغ ومعنى توسطه بين القارح والتروع كونه بين الجزء الذي يعمل الصدم بعد الصدم وبين
 تجويف الصماخ وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة السعيا وهو ان السامعة قوة

وتنبتة في العصب
 على جرم اللسان تدرج
 الدم ليشرب الحماسة وتوسط
 الرطوبة لانا بية وخلوها من الشل
 والتكثيف بكيفية الطعم
 او تخالطها اجزاء من نفيضين
 ٤ من النفاعة واللامسة قد تميز
 اثره في الولادة والحارة وقد لا تميز
 كالحار
 ٩ وهو الذي تقدم الدماغ
 تدرج الروائح بان يصل اليها
 الهواء المتكثف بها لا اجزاء تنفصل
 عن ذى الراححة والاشتقاق وزنه
 وزنه وحجمه يسيرة منه ثم قد يبين
 بعين النفاعة الى الاجزاء النارية على
 على تكثف الهواء لسرعة وكثرة
 النفس على تحمل رلويات التشمات
 المشعومات ولذا اتاج الروائح
 بالحلوة تدعى النفاعة بالشم ولا
 ولا بل يوتر المشعومات في الشامة
 من غير استخالط في الهواء والالما ادرك
 الراححة من غير ليدبر وال المشتم
 الدم والامانة كيف... يفعل
 ذى الراححة في فراخه والذات مع فتحة
 تأثيرها لا تسقى الا ما يقرب منها
 فجرد استبعاد من

٣ - من يزعم ان للفلكيات مشاؤبانهما
 روائح واشترائط وصول الهواء
 الى المشعومات انما هو في عالم العناصر
 من

٤ - ويصعب بالطن الفجاج
 يدرك بها الاصوات من

٦- ان لقيم الصوت بكل حرف من اجزاء
الهواء المنفذ في المنافذ الصيقة
يكون السماع مشروطا بكون الاصول
او لا لدم الانفصال عن المائل
متن

من سماع الصوت العكسية ٧ يستقيم
على الاصول العكسية
متن

وهي قوة في ملحق الحسب المتفرقتين
الى الحسب يرى بها الالوان والاشياء
وعبرها بالطباع تتبع المرئي في حيز
من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي
هو الشيء المنطبع شجوه ولا يتبع
احتملا فصلا في المقدار او خروج
الشيء على هيئة مخروطية من
او تولف من خطوط مجتمعة في
على الواضع متفرقة في ما على القاعدة
وقيل على مستوى مع اضطراب لموقعه
على المرئي وقيل في وسط الهواء المكثف
لشعاع الضوء وقيل بمجرد المقابلة على
مشراطها من غير الطباع والاشعاع
والخارج من خلق الله تعالى
متن

مرتبسة في اعصاب المنفرقة في سطح الصماخ بدرك بصورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء
المنضغط بين قارع ومفروع متادم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيأدى تموج
الى لهواء المحصور لراكذ في يجوف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب
الصوت على الفرع مع تصريجه بأنه قد يكون بالقلم (قال ولا يتبع) اشارة الى دفع اشكالين
احدهما ان الهواء المتوج يسمع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتسكيلاتها عند
دخوله في المنافذ الصيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان لهواء الحامل للصوت ان
قام الصوت بمجموعه لم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى
صماخ واحد وان قال بكل حرف منه لم ان يسمعه كل سماع مرارا بعد ما يتأدى اليه من اجزاء
الهواء المتوج (قال ولا يتبع ٧) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن
التماس الاول للصوت ولو فرض لم يكن وصوله لينا لا ممانع القوف في جرم الهالك لكن نسب
الى اقدماته من الاطباء انهم يشعرون للملكيات اصوات عجيبة ونعمات غريبة بهير من
سماعها لعقل وتتحب منها لاس وحكي عن فيثاغورس انه ندرج بنفسه الى العالم العلوي
وسمع اصفا جهره عسم وذكاه قلبه نعمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
الى استعمال القوى الربية وزن عليها الاحل والعمات وكل علم الموسيقى (قال ومهما البصر ٨)
وقد تقرر في علم التشريح انه يست من الدماغ ارواح سمعية من اعصاب فالزوج الاول مدونه
من غور لطيف المقدمين من الدماغ عند حوار الابدان لشبهتين بجملة لثدي وهو صغير
مخوف بياض البات مهابا سارا وبياض البات مهابا مينا ثم يلتقيان على تقاطع صابيين ثم يتفرقا
البات يسارا الى الخرقعة اليمنى والبات يسارا الى الخرقعة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة
في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها نوح الآفة في تلك القوى واحتوائها في كنفة الابصار
فقبل ان ناطع شمع المرئي في جزمه من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد فابها مثل مرآة
فابها مثل مرآة مهيأة لتسمع مثل صورته فيها ككاسط صوره الانسان في المرآة
لثان سمع من الملون شي ويمتد الى العين اياها يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين الماظر
ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المنحصرة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على
ان يوحين احدهما ان المتي حين يدرك صورة الشيء وشجوه لانفسه ونحن قاطعون بما رى
في هذا الملون وثانيهما ان شخشي مساو له في المقدار والالم يكن صورته ومثالا وجبئد
ان لازى ما هو اعظم من الجليدية لان امتنع انطباع العظم في الصغير معلوم بالضرورة
الى الجواب انه اذا كان ذببة اشخشي ناطع شمع شجوه كان المرئي هو الذي انطبع شجوه لانفسه
نكاحا في العلم وبالشخشي لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يساهم صورة الوجه في المرآة
معيرة ان المراد ما ياسب الشيء في الشكل والاون دون المقدار غاية الامر اننا لانعرف لمة
ابصار الشيء العظيم وادراك البعد به وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية
وماءتها بواسطة الروح المصنوع في لعصتين الى العاصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الحساب الذي يلي الرأس متفرقة في الجباب الذي يلي
القاعدة وقيل لاعلى هيئة المخروط بل على استواء لكن يشتت طرفه الذي على العين ويضطرب
طرفه الآخر على المتي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفية ويصير الكل آلة
في الابصار وقيل لاشعاع ولا انطباع واما الابصار بما به المستنير للعضو الباصر الذي فيه
رطوبة صلبة لم لا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع لافس علم اشراق حضوري
على المبصر فتدركه النفس مشاهدة طاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى

الشعاعى يتحرك من العين الى المرئى فلانا قاطعون بانه يتمتع ان يخرج من العين جسم ينسبط في الخطه
 الى نصف كرة العالم ثم ذا اطلق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك
 باسم الشعاعى من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرجها الى الكواكب
 وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في 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 ما في الخريف اكثر المسام فيه بدليل الرشح
 دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤيته ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها
 من غير ان يرى الشئ بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار
 بتكيف الهواء بسعاع العين واتصاله بالمرئى (قال هذا والقول بخروج الشعاع) يريدان علم المناظر
 والمرافق على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
 من العين على المرئى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة
 مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئى فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
 يستدق فتضيق زواياه التي عند الماصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المصرة وكلما ازداد الشئ
 بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرت 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 فعضه
 ينفذ مستقيما وعضه ينعطف على سطح الماء فلم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعى
 لما هو مستقيما وعضه مضافا من غير غبار وذلك اذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد فيرى
 في موضعهين اكون وينها بالامتدادين المتقاربين وكذا اذا عبرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر زاه
 قريب لان الامتداد لسعاعى الخارج منها يخرج من المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الامتدادين
 في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئى اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا
 وضعا السمان والوسطى على اعين مع اختلاف في الوضع ونظريا الى السراج فاننا زاه اثنين وكذا
 اذا نظرا الى الماء عند طلوع القمر فاننا يرى في الماء مرآة بالشعاع لتأخر فيه وفي السماء قرا بالشعاع
 المعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القليل رؤية الشئ في المرآة وذلك ان الشعاع لممتد
 الماصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقل كوضع
 مرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرأى واما السبب في رؤية الشجر على شط
 منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع
 الى الرأى والى اسفله من موضع البعد من الرأى الى ان تصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه وانفس
 يدرك الانعكاس لتو دها رؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المعكس
 ناه في الماء فتري رأس الشجر اكثر زولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي احرائه على الترتيب الى
 قاعدة الشجر فيرى منكسا ويبان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد بشرط في الابصار ٨)
 زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرايط بمنع حصوله بدونها
 ويجب حصوله معها اما الاول فلا نجد بالضرورة اتفاقا للرؤية عند اتفاق شئ من تلك الشرايط
 ورد بان البصر لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جار عدم الابصار معها لجاز ان يكون
 بحضورنا جمال شاهقة ورياض رقيقة ونحن لانزاهم واللازم باطل قطعاً ورد بان ان اريد باللازم
 امكان ذلك في نفسه فلانم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجاوز العقلي بحيث لا يكون اتفاقه
 معلوما عند العقل على سبل القطع فلانم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحفة
 ومنهم من قال ان اشراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص

٢. معنى وقوعه من العين على المبصر
 كما في النبرات مما اختار لغير المحققين
 وبنوا عليه رؤية الشئ من القرب
 وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين
 ورؤية الشجر في الماء منكسا
 ذلك من التفاصيل المستوفاة في
 علم المناظر

لبن سلامة الزامة وقد قصد المبصر
 حضور المبصر كونه كشيء مضيئا
 مقابلا في حكمه من غير حاج
 ولا اشراط قرب او بعد ولا
 غلط وبنى لزوم حصوله عند
 حصول الشرايط واللازم لكون
 بحضورنا جمال شاهقة ورياض رقيقة
 نفي ذلك من العلوم العادية

مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدأ لآخرين واجيب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فيحوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
وكيفيةها اعني البيوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف
الجهات اعني طرق المادية 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 لها القول 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 لو واحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول بالكلية بل بحيث تحضر
بأدنى انفعالات وهو الذهول فلو لانها مخرونة حينئذ في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعتراضه بأنه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالانفعالات النفس والذهول بعده واجيب بأنه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخييل لان كلاهما حضور لصورة المحسوس في الحس
المشترك من جهة الحواس بالانفعالات النفس ومعلوم ان تخييل المبصر ليس ابصارا ولا تخييل
المذوق ذوقا وكذا الموافق بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخييل من جهة
الخيال وفيه نفذ لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبه عنهما
اولى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعفدهما
الابطال ٩) احج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص العير
المعدودة فلو انطعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جمع تلك الصور في محل
واحد فليزم الاختلاط وهدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فليزم ارتسام صورة
في غاية الغفيم في حيز في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه
استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
نيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحسالة في محلها محلول المرض في الموضوع
سم في المكل (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجارية الموجودة في المحسوسات
قوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني
درك الحواس الطاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني
المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يأت من
واس دليل على معيارتها الحس المشترك وكونها جارية دليل على مناسبتها للنفس
باطقة بناء على انها لا تدرك الجبريات بالذات هذماع وجودها في الحيوانات العجم كادراك
النشاة معني في الدب في الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آفة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آفة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
من احكام الوهم ما اذا رأينا شيا اصفر فحكمنا به عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفة
والحلاوة والعسل حبا ليهي الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعف
لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندنا بواسطة
الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن بشكل

٩ - بمناسبتهم الكثير في الصغير والذكر
الصورة لبقا القير فان ذلك انما
هو في الاعيان وفي الصور متن

٣ - هي التي تدرك بها المعاني الجارية
العداوة المعينة من زيد والعداوة
المعاني لا يمكن ادراكها بالحواس
الطاهرة وبالصبر فالحكمة
الى الوهم في انما رأيت شيئا اصفر
فحكمنا به عسل وحلو هو الخلق العرفي
لا الصفة او خلافة ويكون الكمال
منه نواحد النفس مجوزا لا لا
متن

حكم الوهم وتسمى الذائرة

اراستها بها

المعنى والمعاني بالترتيب القليل

والشئ باعتبار استعمال العقل

الماهية مفكرة والوهم شقية

مقدم البطن الاول من الدماغ

مختلج مشترك ومزخرف للخيال

والخيالة ومقدم الآخر للوهم

نقطة والعدة في التدبير

التي ليس محالها لتدبير الذات

واحدة باعتبار الحال مع القطع

بأنه حساس إنما هو لقوى الجسمانية

معنى لا تعما الا ما هو محال لها

لا تخيل ليقضوا غير ذلك

ادها وعود الكثرة والاختلال

الاتحاد والخصيف متن

هذا بان يشمل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس الساطقة لها
(قال ومنها الحافظة ٢) هي للوهم كالحبال للحس المشترك ووجه تعاريفها ان قوة القول غير قوة
الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور وبسميها اقوم ذاكرة ادبها لذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكرا اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست
(قال ومنها المنصرف ٣) اي في الصور اما حوزة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كصور نسان له رأس او لاس له وتصور العدو وصدقه
وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتض الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة
وهي المحاكاة للمدركات والهيات المراجبة وينقل الى الضد والشبه وبس من شأنها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها اعلى اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلي وحينئذ تسمى الخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها ومع الوهمية وحينئذ
تسمى مفكرة (فلا خاتمة ٦) مما علم بالشريح ان للدماغ بجايوف ثلاثة اعضاء البطن الاول
واصغرها البطن الاوسط وهو كمد من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بأفة تمرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون الخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخرة اما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على
تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الساطة او قوة واحدة باعتبار شرط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى
الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه بسكل وجود الادراكات للحيوانات العجم
واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فلما لا سبيل اليه اذ لا يعقل
آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها طريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
الطاهرة فيكون اتم ادى اليه سهلا والخيال خلفه لان حرانته لئلا يذهب ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ان يكون الصور الجريئة بجذء معانيها الجريئة والحافظة
بعده لانها حرانته والخيلة في الوسط ان تكون قريبة من الصور والمعاني فيكمها الاخذ
بسهولة (قال وتزداد ابن سينا ٧) يشير الى ما قال في الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية
نفسها المتدكرة والخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بداتها حاكمة وبحر كاد
واذا لها مخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينهي
عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترحمة للمعاني عن الحفظ من مخزن
الوهم فوات ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان بطرهم مقصورا اعلى حفظ
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقق انواعها بل
الى معرفة افعالها ومواضعها وكلفت الآفات العارضة لها قد تنجس انفس اقتصر 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 المحركة ٢) لم يسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المساحب الكلامية
لاتعاق بهذه فها سبيلك والمراد بالمحركة اعم من الفا على الحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
وزوغة وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يبتعد او يظن نافسا وعضوية وهي

٧- في تعدد الوهمية والخيلة متن

٣- على الخيال والمفكرة والذاكرة متن

شوقية باعثة على جذب

ما يشتهي ناديا وتسمى شهوية ادفع

ما يشتهي ما راوتسى غصية

ونشأ جملة لتدبير الاعضاء

في القصد الى ما لا

الوسط متن

الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولاً وينقص عرضاً وتقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تبت من اطراف العظام تسمى رباطاً وعقبا ومن لحم احشئ به الفرج التي بين الاجزاء المتفشة الجاصلة باشباك العصب بالرباط ومن غشاء تحلهاها والعصب جسم يبت من الدماغ او الخواخيش من لدن ابن في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٢) فديتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي يذبت عنها شوق الالف باشئ الى ما اوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجمل فاشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او عقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) يعني المدركة والحركة قد تغفر في بعض انواع الحيوان كالبحر في العقرب والحبال في الفراشة واشخاصه بحسب الخلفة كالذئب ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلاص ببعض ادراكاته او حركانه (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 والتصرف فففس والافضل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افعالها من التغذية والنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسمها هما اول النفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول الجسم طبعي الى ذي حيوة بالقرة والمراد باكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمال اول كهيئة السيف للحد يد اوفى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول فلما نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثلث والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده حده بل مع تصور ان يقارنه غيره ولا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الماقصة التي انما تتم نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل لتحقيق ذلك في تحت الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم هو مبدأ صدور افعال الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهر او عرضا بمجرد لا بد من احده في تعريف النفس لانه حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها في تعريف الثاني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالاتي ما يكون له في وآلات مثل العاذية والنسائية ويحوز ذلك فخرج بالقود السابقة الكمالات الثانية وكما لا المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصنعية وبالاتي صور البسائط والامدنيات اذ ليس علمها بالآلات يقال في ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والالم يصدق في التعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يترقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك فائدة هذا المفيد الاحتراز عن النفس السماوية ههنا من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه

٣- فن القوى المدركة متن

٧ قد اعتقد في بعض الاداع الحيوان او اشتباهه بحسب الخلفة او العوارض متن

٣ الفصل الاول في النفس ونسبه مباحث المبحث الاول انما تقسم الى فلكية ونسائية وقد تعلق على ما ليس بمجرد والنفس النباتية والحيوانية لمداء اثار الحيوان فن ههنا لنفس بالكمال اول الجسم طبعي الى فن حيث التعدي والمزنيانية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث متن

٥ لاول الكمالات النسائية ومن حيث اذنه الحركة المستندة فلكية اذا حذلت الدالك والذاتية ونحوها بمنزلة الآلات في التخصيص الالهية في ذي حيوة بالقوة متن

من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من
 التغيرات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيرة تكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النباتات
 والحيوان من التغذية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل
 المكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كربة نفسا وانها
 ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد وانما لم يذكره الاكثرون وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيرة بالقوة
 وعبارة القدر كمال اول طبيعي لجسم الى واحترزوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية
 كالشكلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الى بتأخير طبيعي وهو
 اما غلط في النقل واما متصوذه المعنى الذي ذكرناه فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
 طبيعي صفة الكمال لبس معناه انه يرفع مع التأخير صفة الكمال ويخفض بعده الى صفة
 لجسم فانه في غاية القبح وكذا اورد على ايضا صفة الكمال مع ذكر حيرة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي لجسم الى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيرة بالقوة لاخراج
 النفس السامية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسموية
 صالحا من دفعها به وقصد صرحا بان اطلاق النفس عليها محض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانما لا يتناولها رسم واحد اذ لو اقتصر
 على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصریات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلاكية فلما معنى هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا ولبس للنفس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا
 موضع نظر لما ذكر في السفساء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
 عامة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المدهين لان فعل النفس
 السماوية لبس على نهج واحد عام للارادة بل على انها مختلفة على رأى وعلى نهج واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه لها يتم ويحصل نوعا
 كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم يؤثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من انهما
 بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك لبس بجسميته المشبهة
 بل لمادى خاصة تسميها نفسا ربما يشرع بان الاولى ذكر القوة فلما ما يثاره على الصورة فلا
 بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة لا يتحوز او يتجدد اصطلاح
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احدا
 ومصدر الافعال يكون المقبس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقبس الى امر به
 لا يكون هو معه الا بالقوة ولا ينسب اليه شئ من افاعيل هذا المختص كلام الشعاء وتقدير الامام
 ان المقبس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جراً منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية المبهمة الناقصة التي انما يتحصل ويتم نوعا لما ينضاف اليها من الفصل بل النفس
 فتعريفها بالكمال المقبس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها مفردان
 في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذلك فمحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم
 بما ذكره الامام ان النفس كمال القياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضاف الفصل

٨ ان يكون في الانسان مثلاً لقضى
انسانه واخرى حيوانيه وانما
نباتية لكن ذكرنا ان ليس الامر
كذلك بل لا يدعى النباتية ما
ليصل من القوة العدمية ومن
الحسائية ما يصل من القوة
الانسانية ما يصل من الكل

٧ اما عندنا فاستادنا في القادر
واختلاف الاجسام بالذات بكونها
من جواهر متجانسة الا ان الفصوص
تشهد بان للسان روحاً وهذا
الهيكل المحسوس القويم التبدل
والتحلل وكادت الضرورة تقتضي
بذلك ولو بادى بنية وهو المراد
بالنفس الانسانية فالمعقد من
آراء المتكلمين انها هيكل لطيف
مسا في البدن لا يتبدل ولا يقلل
او لا يكثر الاصلية الباقية التي
لا تقوم الحياة باقل منها واما
المواد المحسوسة المحسوس والبنية
المحسوسة اى من تضاف الى المحسوس
ومن الامور الغريبة وكثير من
الافعال السابقة كلها المصق وما ينفعه قال واما عندنا (٧) يعنى لما لم يثبت عهد المتكلمين اختلاف
اجسام واسد اذ لا يار اليها الاحتياج على فصول متنوعة ومبادئ مختلفة بنوايات النفس على
السمعية والانبهات العقلية مثل ان البدن واعضائه الطاهرة والباطنة دائماً في استدلال والاهل
بحالها وان الانسان الصحيح العقل فربيعفل عن البدن واجزائه ولا يعفل بحال من وجود
يريد ما يسانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة افر يقين في حقيقة
هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقبل الهواء وقبل الماء وقبل العناصر الاربع
بله اى الشهوة والعضب وقبل الاحلاط الاربع وقبل الدم وقبل نفس كل شخص
هذا الحصاص وقبل جز لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
باقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
اى التي من شأنها ان محسوس بها وجهورهم على انها جسم مختلف بالمساهبة الجسم الذي يتولد
بهذه الاعضاء نوراني علوى خفيف حتى لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء
الورد في الورد والبار في الصبح لا يتطرق اليه تبدل ولا تحلل بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها
الى عالم الارواح موت وقبل انها اجسام اطيعة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعضاء الباقية منه الى
جلة البدن واختار المحققين من العلاسفة واهل الاسلام انها جوهر محرد في ذاته متعلق بالبدن
زملق التدبير والنصرف ومنعلقه اولاهو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه

٢ لا يكون ريد الا ان هو الذي كانت
والا صنيف الرابع ظواهر المفوض
ولا تقيد القطع واما الاستدلال به
بانه اى على قرو وما يجب ان
في صنفه ما راد ما لا يلى
على تحفيزه فيجب تقيده

البهاكل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف
وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستند كما هو فاسد على ما لا يخفى
واما اثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحرك ومبدأ القول والانفعال
كالا حساس واللاهسا معتبر في العقل وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول
الفلس استعمال المشترك في التمرير وكذا في اعتبارهما جميعاً ولان الشيء انما يكون نفساً بكونه
مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ اغوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف
الشيء بما يبنى عن جميع الجهات المتبعة فيه يكون اولي في الجملة لما يمكن تفسير النفس بما يعم
السمويات والارضيات ثم تغيير كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضغط آثره في المتن فان قيل
قد ذكرنا ان للسمويات حساً وحركة وتعقلاً كما يفعل هذا لا يصلح ذلك مميزاً للحيوانية والانسانية
قلنا ذكرنا في الشفاء ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارسله للمشال وبالتعقل
ما هو شأن العقل الهولاني والعقل بالملكة وامر السمويات لبس كذلك (قال ثم مقتضى
قواعدهم) يعنى ان مقتضى ما ذكرنا من ان كل نفس مبدأ لا آثار مخصوصة وان لكل نوع
من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم حسماً خاصاً ثم يتعلق به
النفس الناطقة بقتضى ان يكون في الانسان نفس هي مدرك العقل لكليات وكذا في كل حيوان
بخواصه واخرى مبدأ لحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتبعية وتوليد المشال
لكن ذكرنا في شرح الاشارات وغيره ان لبس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معدنية
يقصر فعلها على حفظ المواد المحتمة من الاسطغسات المتضعة بكيفية تها المتداعية
الى الامكان لا اختلاف ميوها الى امكانها الخلفة ومنها ماله صورة يسمي نفساً نباتية يسمي
عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء احرم الاسطغسات واصافها الى مواد المركب وصرفها
في وجوه التغذية والاماء والتوليد ومنها ماله صورة يسمي نفساً حيوانية يصدر عنها
مع الافعال الباقية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها
مع الافعال السابقة كلها المصق وما ينفعه قال واما عندنا (٧) يعنى لما لم يثبت عهد المتكلمين اختلاف
اجسام واسد اذ لا يار اليها الاحتياج على فصول متنوعة ومبادئ مختلفة بنوايات النفس على
السمعية والانبهات العقلية مثل ان البدن واعضائه الطاهرة والباطنة دائماً في استدلال والاهل
بحالها وان الانسان الصحيح العقل فربيعفل عن البدن واجزائه ولا يعفل بحال من وجود
يريد ما يسانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة افر يقين في حقيقة
هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقبل الهواء وقبل الماء وقبل العناصر الاربع
بله اى الشهوة والعضب وقبل الاحلاط الاربع وقبل الدم وقبل نفس كل شخص
هذا الحصاص وقبل جز لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
باقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
اى التي من شأنها ان محسوس بها وجهورهم على انها جسم مختلف بالمساهبة الجسم الذي يتولد
بهذه الاعضاء نوراني علوى خفيف حتى لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء
الورد في الورد والبار في الصبح لا يتطرق اليه تبدل ولا تحلل بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها
الى عالم الارواح موت وقبل انها اجسام اطيعة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعضاء الباقية منه الى
جلة البدن واختار المحققين من العلاسفة واهل الاسلام انها جوهر محرد في ذاته متعلق بالبدن
زملق التدبير والنصرف ومنعلقه اولاهو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه

الايمس من بخار الغذاء ويطيفه ويفيده قوة بها تسرى في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق اخرج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزيئات لاننا نحكم بالكل على الجزئ كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحاكم بين السببين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزيئات جسم لا نعلم الضرورة اننا اذا لمسنا
النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزيئات
مع الاتساق على الاطلاق ثبت انها نفوسا مجردة ورد باننا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطة ونحن لا ننارح في ان المدرك للكليات والجزيئات هو النفس لكن
للكليات بالذات والجزيئات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قبل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطة
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه باننا هو النفس
متصف به حاضره هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه باننا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفة
والجواب ان المشار اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لسد ما يدعى من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات وعدم يجعل للمدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطة فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لسد تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله فقل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف ايلزم كونها في غاية الغفلة اشكال
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جازا ان تنقل من بدن الى بدن آخر وحيث لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذي
كان بالامر ~~يوجد~~ باننا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق
بمراجعه واعتداله الا تلك النفس الغائصة بحيث استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع الموصوف الظاهرة من المكتبات والسنة تدل على انها نقي بعد خراب البدن وتصف
ما هو من خواص الاجسام كالدخل في النار وعرضها عليها وكالتفرغ حول الجزرة
في قبايل من نور او في جوف طور خضر ومثل ذلك لاحقا في احتمال التأويل وهو
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعم منهم ان مجرد
البدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على مجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان
يثبت بدليل وهو مع ادانته على القاعدة الواهية يعارض بانه لا دليل على كونها جسما او
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احيوا) اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون
لا ويمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالصورة اما بان كونها محلا لامور
هذا سنها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة واطباع المثالي
والمادى لا يكون صورة لغير المادى ومثاله واما بان تلك الامور امتناع حلولها في المادة
فهو ان من جلة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة واولم نقل بوجودها
في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولا خفاء في امتناع حلول
صورة المجرد في المادى ومنها المعاني الكلية التي لا يمتنع نفس تصورها المشركة كالانسانية المتأولة
لزيد. وعرفانها يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاضايع والكيفيات وغير ذلك مما لا يمتنع

تجوز بوجه انها تتصلقها
من خلا للماليس بما دى كالمجرد
يتمتع اختصاصه لوضع وتدار
الكليات ولما لا يقل الانقسام
الوجود الواحد والقطعة
ما من البسيط التي اليها تنفع
الوحدات ولا يمتنع اجتماعه في
جسم كالمصدين بل النور وال
مثال المختلن دون مجرد اذ لا
تزامن ما بين الصور ولون
الفندي او النقيضين وما
على ان العمل يتناول الصورة
على ان يذى في غير
على تساوي الصورة وذى الصور
المجرد وفي الوضع والمقدار
القبول الانقسام وفي التعلق
والمعاني استلزام انقسام
المعاني انقسام المادى فيكون المحلول
لذا لا بد من تعلقه بالقطعة
في الحق المتساوي

عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجريدها عن جميع ذلك واللام تكن متاوله لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاضاع والكيفيات وغير ذلك والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية فانه لهما واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك واللائك كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالط وهو وجود ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا طبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط لثناهيته وكحلول الشكل في السطح لكونه ذاتهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع مافيه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تراحم بينهما في العقل بل تتصورها وتحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها أربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات والكلية واللاستطاعة والاعتنائات والجواب ان معنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافته بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم لم يجز ان تكون جوهرها وضعا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ وهو ما ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمنع حلولها في المادي ولم لم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد ~~منها~~ ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مخصا بذلك ولم لم يجز ان يكون في ذاته غير مخص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم لم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته والحلول في منقسم ومنها ان السبئين اذا كانا بحيث يمنع اجتماعهما في محل واحد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بل منهما يتجزأ منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمنع حلول البسيط في الجسماني المنقسم البتة شاء على نقي الجزء الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات عليه الحجة (قال الله في ٢) اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بل الاول انها تدرك ذاتها لانها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكمال درجتها تصير أقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وادراكاتها والمدرسة الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسماعة والوهم والخيال لانها انما تدرك بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل ثبت علمه او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الإدراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الادراك

١- انه اندرك ذاتها والآلها
وادراكاتها لا يلحقها بكثرة
الافعال وضعف الاعضاء
والآلات ضعف وكمال
بل قوة وكمال لا شيء من
القوى الجسمانية كالباصرة
ومرجبه الى استقراء قسطن

من

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
بارياضات فلو كان تعقلها بالآلات بدنية لمكنت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
بحكم التجربة والنفس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
الامع انفعال لموضوعاتها ككثرة الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يفهر طبيعة المفعول وينعنه عن المقاومة
فيروهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة افساعة لا برهانية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كال
القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يتي مع ضعف البدن او بعضو
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهر اساريا في جسم او عرضا خلا فيه لم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
لو غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه مما بعقل تارة وبغفل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللوم انه اما ان يكن في تعقل ذلك الجسم 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 واصفا بها الحاصلة لها لا باقايصة الى الغير ككونها
مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايصة الى الاشياء المغيرة
لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايصة 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 واذا قيل ان النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين شي واحد اعني الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس
ايها وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص الممثلة الماهية يمنع ان تتغير
من غير تعابر المواد وما يجري مجراها وبني هذا الاحتجاج على ان لبس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجب
ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافي في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى
الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصور
لان المتزعة حادثة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته واولعها مثلين من جهة
صورة لشي واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما متزعة قائمة بالنفس والاخرى
قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمنع من جهة ارتفاع التمايز على ماسق وههنا الامساز
جعل قائمين لشي واحد لان قيام المتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان
قيامها بمادة الجسم وقيام المتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في
الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (قال ثم بنوا) يشير الى ادراك الافلاك
بمجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتحليل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منسافرة الى حالة ملازمة 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
الابدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فلما
ان يقع في تعقله حضوره فلا يقطع
كسائر القوى دايتا وصفا
التي ليست بل قايصة الى شي
او لا يحصل اصلا مستماع احد
السر لشي واحد في مادة واحدة و
منها على كون الادراك يحصل
من

٧ على استلزام ادراك الكل تجرد
العقل والجزئي لو مسط
اللات ان لا يكون لغوا مجردة وقوى
جسمانية لما انخرجا تعاليت صفة لان
المطلوب بالاعمال هو مصر و باعنة
الجميع ولا تسري لانها انما تكون على هذا
الجميع فتتغير باستقامته وعلى وفق
القاسرة فتساو على اوجارية ولا يفي
لتنجى المحقق لانه لا ينظم ابد ولا
توقل الى لانه لا يصح مبدأ
تغيرت الحركة لا تتواءم الى
والقوة المقدمات في غير المنع

اعنى الحصول في الخير لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستدرة اما في 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 شئنا آخرو هو الخير الذي يقع فيه ذلك الجزء
 عند الانقطاع واما مقتضى الطبع اثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها
 انما تكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع فلا قسرة وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة
 والسرعة والبطء فمعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكتفي لجزيئاتها وخصوصياتها
 تعقل كلي لان نسبتها الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخللات محضة لاستحالة
 دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تنامي القوى
 الجسمانية فاذا لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
 الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
 بحيث ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها
 ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد
 تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات
 ولا الجزئي الا بالجسمانيات باننا لنسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا يا اطعم لم لا يجوز ان يكون
 المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الايون والاوزاع التي تترك ولا نسلم ان القسرة لا يكون
 الاعلى خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا منشاها للزوم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة
 والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تسند الحركات المتعاقبة الى ارادات
 وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة على الاطلاق ونحقق ذلك ما اشار اليه
 ان سبنا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
 ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة
 المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا
 تفرضه الارادة وتوجه اليه بالحركة والتميز لا يتا في الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كلياته
 عين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشايين والمذكور في الجاه
 والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
 اشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك
 ردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه
 فق بان هذا ما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعنى
 باثنين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تذهب عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة
 بل المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك لملك بواسطة صورته النوعية التي هي
 تربكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك
 واقوة نفسا (قال المجت الثاني ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
 رتبة والانسانية مماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف
 كنه وهذا لازم على انه ثلثين بانها اجسام والاجسام مماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما
 القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف
 في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
 بمعنى انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متساوية الاحوال
 بحسب ما يتضبطه ازواج العلوي المسمى بالطبائع الثام لذلك النوع ويشبهه ان يكون قوله
 عليه السلام لباس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

٩ النفوس متحدة لوجودها في
 وقوله اية لا خلاف لوارثها
 وانما هذا كلامه في
 من

وإلا يادها الى القادر المختار عندنا

يقول مدونا مجردة كانت اولا
 ولا تلتصق بغيرها الا بعد في ان
 ان كانت قبل البدن اذ لم يكن
 الجسم فقبل قديمة في المحدث
 يكون ابدية ولا من المحل غنيا كلاهما
 من قبل حادثة لوجه الاول
 قبل ان يتعلق كونه مطابقة ولا تعطى
 في وجودها ما بعد المفارقة
 فانها ترجع وسكان او عندنا
 ونرى اننا اذا حدث للبدن
 الحس فاقامت عليه نفس فاما
 الجسم لم يعم النفس والشروط
 في مادته ان قبل فليزمن انتفاء
 قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود
 ان بان الترتيب لا كتاب الكمال
 ونوع معلوما بان المنابع شرط
 خلق الحدوث الثالث وهو
 حقيقة انما التعلق متعدد قطعها
 كانت واحدة مع سائر التبعات
 ستلزم المطالب وان كانت متعقبة
 تتأخرها الماهية والمادة فيها
 في التماثل وبما على فيها كالشعر
 مجردة مثلا ستلزم الدور
 بالحوادث المادية بان يتناسب
 اللان وان لا معنى لمادية لستلزم
 التسلسل وتقدم الجسم وما للبدن
 فالاختيار ما في الحاصل لكل من الحوادث
 واقبلنا التبعات معقبة واعتبرنا
 التماثل ولو لم يكن متعقبا استعماله
 الجسم والما يتبع كيف قد يتبين
 الملائمة على حد ذاته النفس فان قبل
 نفس النفس انما ٢

فانما في منها اثنان وما تناكر منها اختلف اختار الى هذا وذكر الامام في المطالب اعالية
 ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى
 لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كما ذكره ابو البركات في المعبر اخبر الجمهور
 بان ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية
 وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بعد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجانبية ايضا كذلك
 كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا قول في جواب السؤال بما هو
 ص اي فرد واي طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مبرح حوهرى وقد يخرج بانها
 مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مبركة كانت من المركبات دون
 المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي
 من الجنس والفصل لا ينفي التجرد ولا يستلزم الجسمانية واخرج الآخرون بان اختلاف النفوس
 في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
 الخارجية فكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة اذ البنية في المكائ
 والاخلاق من الرقة والقسوة والكرم والبخل والعفة والعجز والعكس واللازم باطل اذ كثير ما يوجد
 الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على عريته
 الاولى ولا يخفى ان هذا من الاقاصيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب احر لانطلمع
 على تفصيلها (قال واستنادها ٩١) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
 حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه اسلام خلق الله
 الارواح قبل الاجساد بالنبي هام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأنا خلقا آخر
 اشارة الى افاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
 البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلفها بالبدن
 واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
 باطل بالاتفاق على ماسيجي وجه المريم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسوقا
 بعدم وقبول العدم يبقى الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستعمل ورد بان ان ارادته قابل
 للعدم اللاحق فنفس المسمى وان اراد الاعم فلا يثبت في دوام وجوده الدوام ذاته وثانيهما انها
 لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ودرجتم الملازمة
 فان ماصر على تقديره انه لا يفيد لزوم مادة تحملها الحادث بل يحملها او يتعلق بها وهذا
 كونه مجردا في ذاته وهذا ارسطو وشبهه الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة
 قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه المزمع ماسيجي في ابطال
 ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانهما تكون ملتدة بكما لانهما واثمة بذاتهما وجه
 فنكون في شغل شاعل ورد بعد تسليم ان لانه طيل في الطبيعة وان لبس للنفس
 ادراكات وكالات ولا يتعلق لجسم آخر بان الترتيب لا كنساب الكمال شغل فلا تكون معطلة
 مشروطة بمزاج خاص في البدن يتناسبه نفس خاص بفيض عليه لتقام الاستعداد في القابل
 الغيب من الفاعل والمشرط بالحادث حادث بالضرورة فاقبل فليزمن ان يتقدم عند انعدام المشرط
 ضرورة انتفاء المشرط عند انتفاء الشرط فلنسايجوز ان يكون المراج شرط لحدوثها لانهما
 كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجوار ان يكون المشرط بالمزاج تعلفها بالبدن
 لوجودها لثالث وهو العبدية في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل
 واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد ان تتعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل
 بالاتفاق والضرورة لقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالاقسام

والهجرى وهو على الجرد محال أو بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا إلى الثاني
 لان تمايزها ما يذواتها فتخصص كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقا على
 بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تفسير المواد وملازمة
 النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وقفا واولا وسلم فالكلام في النفوس
 المتعلقة بالابدان الحادثة لها الكمية تمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الانتقال عنها الى هذه
 الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنسبر اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها
 بما يحل فيها كالشعور بهو يات بها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه
 مغايرة الحال في تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل اوضح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد
 مفارقة الابدان واصحها لالها الانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبق تمايزها بما حصل
 لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهو يتبها واعترض بوجهين
 احدهما اما لانسل بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا فمحصرا في الشخص اذ لم
 تقم حجة على انه يجب ان توجد نفسان متحدثان في الماهية وثانيهما انما لانسل امتناع
 ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم تنتقل منه الى آخره على سبيل التناسخ
 كيف وعمدتهم الوثيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجي فلو بني اثبات
 الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تعيين النفس بالعوارض
 البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعيين 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 باخروا آخر لا يبدية
 فتكون موجودة بتعيينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان
 الكلام الزايم على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ (قال ثم النفس ناطقة ٢) يعني
 ان كل نفس تعلم بالضرورة ان لبس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان لبس لها
 تدبر وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي لبس لبدن واحد الانفس
 باحدة ولا تتعلق نفس واحدة بالبدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على
 سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلو جوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن
 وانت منتقلة اليه من بدن آخر لم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر
 صفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل
 الثاني انها لو تعلق بعد مفارقة هذا البدن بدن آخر لم ان يكون عدد الابدان
 ساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس واجتماع عدة منها على
 بدن واحد وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة مع الكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في
 وقان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس
 لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف
 على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المراحج الصالح وعند حصول
 الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد
 مع ذلك من عدم المانع ولعل يتعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بما لها من الكمال
 لا نقول لا تدخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالمعكس فاذا لبس منع الانتقال
 للحدوث اولي 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 بدلي على
 انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية

٣. يكون بدن معين فقبله لا نفس
 فلا وجود اطلاقا لانتقال النفس
 قلنا لا نفس اطلاقا ان قيل
 قبله بدن آخر معين وهكذا
 ونهى يجب بان لا يتم انتقال النفس
 من

٢. بان ليس معيها هذا البدن قد
 آخر ولا لها تدبر في بدن آخر
 فصار على استعداد لبس لبدن نفسا
 ولا انفس بدنية لا جوارح ولا على
 البدن واللازم ان تنتقل كشيئا
 من احوال البدن الاول ان
 سيطرة عدد الكائنات على
 القائلين وان يباحها لهن
 اخرى حادثة بام الاستعداد
 وعمم الفضي واعترض بانها
 لعل التسليم انما يتوقف على
 ان تلك احوال البدن لا حيوان
 او نبات او جوارح على اختلاف
 آراء المتأخرين او حيز مساوي

لوسمهم من هذا لآيات على ما جوزه بعضهم وسماهم قهقروا الى جاد على ما جوزه آخر وسماهم سقوا
 الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه بما يعترض على الوجه
 الاول يمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الاخر
 مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني يمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما
 البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس
 الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة ومانعهم من التعمط مع انه لا حجة على
 بطلانه فليس يلزم بل لازم لان الابتهاج بالكمالات والالتأم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبنى
 على حدوث النفس وكون فاعلها قديما وجبا لاحادنا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج
 الصالح دون غيره من الاحوال والاضاع الحاد فيكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث
 لا مانع اصلا والكل في حيز المنع (قال وغاية من شبههم ٣) يعني ليس للتساخيخ دليل
 يستدبه وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة
 الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطلة في الوجود
 وكلنا المتقدمين ممنوعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك
 شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا وردبها بما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب
 والآلات بحيث لا يحصل لها البديل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد
 لا متناهية وجود ما لا يتناهي بالفعل بخلاف ما لا يتناهي من الحوادث كالحركات والاضاع
 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 واطرافها فلو لم تتعلق كل نفس الابدان واحدا لم تورع ما يتناهي على ما لا يتناهي
 وهو محال بالضرورة ورد يمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناسل القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت
 فيقال وضع وترتيب وضع لابتهاج الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اراد
 الابدان التي صارت انسابا بالفعل اقتصر على منع لانسابها (قال والذي ثبت ٧) فديتهم ان من
 شر يعني القول بالتناسخ فان مسح اهل ما تده فردة وخسار يرد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر
 والمعاد الجسماني رد نفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان
 الهالكه بعينها لتبدل الصور والاشكال بل نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها
 الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان
 كما في المسح او ان تجمع اجزائها الاصلية بعد التفرق فتدبرها النفوس كما في المعاد على الاطلاق
 وكما في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه مذهبهم ٣) يعني ان القول
 بالتناسخ في الجملة اى يتعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة
 الا انه حكاية لا تمصدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص الفاظة من الكتاب والسنة
 ناطقة بخلافها وذلك انهم يتكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى
 ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويحملون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن
 ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
 وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلحق فيها من الدل وللهو ان مثلا تتعلق نفس الحرير
 بالخيزر والسارق بالغار والمحب بالطاووس والشرير بالكل ويكون لها تدرج في ذلك بحسب
 انواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتبدى نفس
 الحرير من التعلق ببدن الخيزر ثم الى مادونه في ذلك حتى تنتهي الى النمل ثم تنصل بعالم العقول
 عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من الثنتين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأي

ثبات التناسخ على الاطلاق
 لا يمكن في الوجود وان النفوس
 لا تستكمل ذلك
 وانما قد علمت فتكون
 متناهية لا متناهية الى عمل
 وحديث شاهية لا متناهية
 لا بد ان غير متناهي
 من

من نسخ لغير الكثرة قوده
 من رد النفوس الى الابدان
 ورة فليس من التناسخ حتى متى

٣ من النفوس المعاملة متصل بها لم
 القول والمتوسطة باهرام ساديه
 او شياخ متالدية مستوحاة والمافاة
 مبدان حبه انات شامبها فيا التثبت
 من الامم التي تمكنت فيهم

البيات منحة في ذلك الى ان
 تقوى من الغلات بالفتيت
 من اراج العذاب والسكوات
 خالص من الفاعل الى باب المعاد
 قاطعة بكديه ولا ريب فيها شئ
 فانهم في روف اليه بعض الاطبات
 الوارد اصحاب النار استواء على الله
 فعلا الى اكبر

بالعبارات المهدبة والاستعارات المستعذبة وبصرفون اليه بعض الآيات الواردة في أصحاب
الاراجزة على الله واقتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من القساوين
المغوبين الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف
القول غرورا في جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم
جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي
هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنسنا منها
فان عدنا فاططالمون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الا بهم معناه انهم كانوا مثلكم في الخلق
والمعاش ولعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة
خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور
الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سياق
الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيان وجوز به بعض الفلاسفة تعلق النفوس بالمفارقة
ببعض الاجرام السماوية الاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات
ونفوس المتوسطين تنخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في ظاهر الظلمات والصور المستكرهة
بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة
في الغاية وبعضهم ينقل بالتدرج الى عالم الانوار المجردة وتستعرف معنى المثل المعلقة (قال
المبحث الثالث) يعني ان ما البدن لا يوجد فناء النفس المعبرة له مجردة كانت او مادية اي جسمها
خلافه لان كونها مدبرة له متصرفه فيه لا يقتضي فناءها بفناءه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها
افقية البتة فلهذا احتج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تقتصر الى ذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية
من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يعضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا
انه يتبع فناء النفس بوجهين احدهما انها مسندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية
ابدية واما بشرط حادث هو المراج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحادث
دون المقاء وعليه مع طاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان
فيها فعل الفناء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل
تول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس
توجد في محل للفناء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مستقلة عليه فلا تكون
هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض وكون القابل
هو المادة الباقية فار قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري
ورد هذا الدليل بان لا يسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها يجمع
مع المفعول ولو سلم فقد سبق ان الحادث ايضا يقتضي مادة وبكفي المادة التي تتعاقب بها النفس
من غير حلول فلم لا يكفي ثملها في قوة الفناء قد يحسب بان اقوة الاستعدادية عرض فلا بد له
من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجين بماله من اعتدال
المزاج لان بعض عليه من المسدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداد بطلان ذلك المزاج
لان عدم ذلك المدر فغير معقول بل غاية ان بعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء
(قال المبحث الرابع) لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات

المنشئ للبدن على انها لا تقتضي
لعلمها اظهر من علاقة التدبير
لا تقتضي ذلك الا ان دللنا انها
ستدنا المسح وعند الفلاسفة
استماع ذاتها لامتدادها الى القديم
استماع لا اوله وطرفه مدون
القاء وهو ضيق ولا بها لغت
كثافت في مادة ما هو القوام
لا قوة القاء وقوله معنى امكانه
لا استعداد لا ان لا يتبارى
ليقتصر على معنى عند حصول المفعول
وليعلم به ما هو من صفات النفس
ورود منع ذلك في المفعول الذي

٣٠ مدرك الجزئيات على نحو
المنشئ لا يعلم العلم على الذي
وتدبر المفعول وان الامتداد
الذي لا يتوقف على الوجود كالات
حولية او المراتب التي ليست الى
الجزئيات على سواء ولا تمل السد
التي بانها الذي يصير ليس عند
الفلاسفة الموحى والام لا يحصل الختم
ان الامتداد لا يصور والامتداد
ولم تدبر آفة الضعف آفة فعله
ولم يتوقف الامتداد على المصور
ان الامتداد مالى النفس ولم يتقبل
وامتداد الامتداد المقادير كمتنا
ان الامتداد في المجرى ولم يحصل الامتداد
من الامتداد والامتداد لا يتقبل
مركبة محتملة بمراتب متناهية ومن اذ
استدار الامتداد وحمل الامتداد
انما لا تدرك الجزئيات بالامتنان
الى الامتداد يفرغ التفرغ وتخرج
ادله التفرغ في لا يتقبل باحتسا
الامتداد من عدم النفس لانه لو لم
فان لا يتناول في الامتداد
لا يوجد الامتداد في الامتداد
المنشئ هو الامتداد لا يقتصر الى امتداد
الصورة على ان الامتداد في الجزئيات
المادة التي تمنع امتداد صورها

تصوره والقصد اليه اذ لا يكتفي بتصور
بدن من غير ان يكتفي بذلك التعلق
شوقي بطبيعي يقتضي المناسبة لا ارادي
لا ارادي ليتوقف على تصور بعينه
ولا يكتفي بالآلات عند تصور
استعمالها ليجاز ان يكون تعلقا او تعلقا
الخطي يات بسبب الاضافة من
من غير ان يقتضي الى حد الجزئية بان
بان تدرك مثلا مساوية لما في فعل الذي
المحسوس ان يعم قوته ان في ادراك
الجزئية ان ارفقت العمودية
في الغناء الممدود وان لم
والتي تستلزم فاي مالة يحصل
للنفس ان تار تمام القوى الآلة
تستعملها الا وحسنها للشيء عند
النفس كالم لا يكتفي بطلها في ادراك
الجزئية ان يعم قوته في النفس متى

على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس الاولى ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا النفس
ولن هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخبائية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحكم بين الشبهين لا بد ان يدركهما فالدرك
من الانسان لجميع الادراكات شيئا واحدا الثاني ان نفس كل احد تنصرف في دونه الجزئي وتباهر
افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلي يستلزم 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 ويسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وابست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه
كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطع وبان الابصار والبصرة والسمع والسماعة وليس
فعلى قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني او لم يكن الابصار للبصرة
والسمع للسماعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محال
هذه القوى توجب آلافتي هذه الافعال كما لا توجبها الآفتي في الاعضاء الاخر والا لزم باطل التجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا محسوسات لتوقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكه لا يتفاوت باغنية والحضور نحو لو كان التخيل للنفس
للقوة حسانية لما يمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق
انه لا بد في الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين الميمان والمتناسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مربعا متخفا بمربعين متساويين في جميع الوجوه



الا في ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمهما وهوارضهما كالمقدار والشكل

والسواد واللباض وغير ذلك لغرض التساوي فيها بل بالحل وبس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لا يصلح لمحل لذلك فتعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرک هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفرقين وطهر الجواب عن ادلتهم الا انه برد اشكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة
كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس اطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون
المدرک فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة اتقوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
في الوازم وهي الاحساسات لا بوجوب الاشتراك في المزموم وهو النفس المجردة ثانيا انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما دركت النفس هو بينهما لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المنقصر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي
يتمتع ارتسام صورها في النفس المجردة واماما لا يقتصر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تنصوهر بعينه اذ لا يمكن في ذلك تصور
بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شرقي طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات الادراكات والنهريكات تنصوهر باعيا بها من غير
توسط آله والجواب انها تنصوهرها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

٢ عند عدم لا يمتنع ادراك الجزئيات
منه فقد الآلات عند ما يتقرب بل
الظاهر من قانون الاستعداد
الادراكات المتحدة فيها ولهذا
ينتفع بزيارة القبور والامتنان
من النفس الاخيار متن

قوة النفس بالمتابعة تأثرها عن
المبدأ الاستكمال ليس عقله
وباعتبار ما يخرجها في
البدن التكامل عقله
عليها اما النظرية قريبة الى
لانه اما استعداد من نفسه
منه قابلية للعقل والسياسة
عقله هي لا تأثر بتوسط هو
الاستعداد للنظريات يحصل
الضرورات وليس عقله بالملكة
اول قوى هو الاقتدار على استعمال
الظريات بالكتب والخط المكتوبة
تخزينه وادبى عقله بالفعل واما
كما ان في ذلك وهو حضور النظريات
عنده مشاهدة وليس العقل
الاستعداد والقدرة النفس اما فالملكة
الاستعداد بالظهور في العقل والنظريات
الامارات في ان الارادة اسما
لهذه الحالات والنفوس بالمتابعة
ادبى هي مباديها في ان المتغير
في الاستعداد بغير المتغير حتى
يكون في الوجود مثل الفعل
الاعمال وان كان غاية بحسب
الشرط والكمال او حضور الكل
بذلك لا يمتنع اسما حتى يمنع
يتصور ما يحصل مما دامت
النفس متولدة والادبى بحسب
المراتب متن

في ذواتها كما اذا احاطت سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده
بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخل فان التخللات لا يجب ان تتأدى من طرق الحواس
التي بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة
فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر بقولهم ليس الادراك بحصول
الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك
للمحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحينئذ يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئيات والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس
بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم ولبست الآلة الاجزاء من جسم تدبره النفس
فلا بد من تحقق ان اى حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل
بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبت ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل (قال
تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مسروطا عند الغلاصة بحصول الصورة في الآلات فعند
مفارقة النفس وبطلان الآلات لا يتبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطيا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة
لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمنع ارتسام صورة الجزئيات في النفس بل الظاهر
من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متعددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع
بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخبار من الاموات في استئصال الخيرات واستبعاد
الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتراب التي دفنت فيها فاذا زار
الحى تلك التربة وتوجهت تلقا نفس الميت حصل بين النفسين ملاقة وافاضات (قال
المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التعبير والفعل فكذلك على مبدأ التغير
والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائد الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا علميا والمشهور ان مراتب
النظرى اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف
هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولا تسمى بالهيولى الاولى الخالصة
في نفسها من جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لحصول النظريات بعد حصول الضرورات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى
شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة ونفوس مجردة لا تفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لسددة قربه من الفعل واما الكمال فهو
ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا لى من خارج وهو
العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيماله من الكمالات ونسبته اليها نسبة
الشمس الى ابعصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسما لهذه الاستعدادات

والكمال اوله النفس باعتبار اتصافها بها او اقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال نارية
ان العقل الهوي لاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة نه قوة استعدادية او قوة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى الطرديات وقال
ابن سبأ هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار
والاستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالعقل وقال في كتاب المبدأ والاعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للطرديات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فبالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل باقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المتبرق في المستفاد هو حضور الطرديات بالملكة لا النفس بحيث
لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المزل الملكية وانه يمنع او يستبعد جليا
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما حصره الامام وان كان بحسب الشرف هو العاية والرئيس المطلق الذي يتقدمه سائر
القوى من الانسانية والحويوية والماوية ولا يخفى ان هذا اسمه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحيث لا يعيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان حلت عن العلوم مع ادائها قابلية لها سميت في تلك الحالة عقلا
هيو لا يباو الا فان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت الطرديات ايضا
فان ام تكن حاصلة بالفعل بل لها اقوة لا تحضر بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالج لان اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول الطرديات دون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ان سببا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستعدة وامام اذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استعداد الطرديات من الضروريات
ان ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضرت الضروريات واستنتج منها الطرديات فلم يحده في كلامه
القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قوة بهيمة كني الانسان من استنساخ الصناعات وانصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة اواد كالخسب للنهار وتبميز مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المعاهد التي يجب الاجتناب عنها لتنظيم بذلك امره عايشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الحزنية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخفصها صلاح
ولها نسبة الى القوة الزوجية ومنها ينولد الضحك والحجل والكاء ونحوها ونسبة الى الخلو
الباطنة وهي استعدادها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افا عليه اعني اعم له الاحتيارية بدع عن آراء حرية تستند الى آراء كلية تستند
من مقدمات اولية او تجريبية او ذائعية او طيبة تحكم بها لقوة الطرربة مثلا يستند من قولنا
بذل الدرهم حيل والفعل الجليل يذبح ان يصدره ان بذل الدرهم يذبح ان يصدر عنا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابدله لهذا المستحق وينبعث من ذلك شوق واردة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويومر على الطي ٢) يعني ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اى على الوحد الذي هي علمه وفي نفس
الامر بغير اطافة بشرية وتسمى حكمة نظرية وكما القوة العملية اقيام بالامور على ما ينبغي
اى على الوجه الذي يرتضيه لعقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة علمية وفسر الحكماء
على ما يشعل القسمين بابها خروج النفس من القوة الى الفعل فكماها الممكن علما وعملا الا انه

قوت التصرف في الموقوفات
خياط الصناعات وتبميز المعالج
للفا صلا سظام امر المعاش
ماد فتي عين بالاطرى من جهة
فاعليه تنبعث عن اراء هزنية
طعن عن الاراء اهلوية متن

قوة النظرية المفسرة بمعرفة
الشيء كما هي اقدار الطاقة البشرية
الى المكنة العملية المفسرة
بظام بالاطرى على ما ينبغي لغيرها
في صفها اقال ان المكنة هي خروج
نفس من القوة الى الفاعل في
للممكنات وان العقد اسم

للعلم والعمل معا وقيل قال الحكماء
عملية لدعوة الامور المتعلقة
تبارك ما تفيض النظرية باليس
من تلك فان فعلت باليتفق
في مادة ذهنا وفارا جابا ابد
الطبيعة او ذهنا طالع رايني
او في جميعها فالطبيعي والعملي
ان تعاليمت باصلاح النفس
الاخرى او المشارقين في المنزاع
فقد بين ان او الدنية في لامة
المكنة متن

٨ ان النفس قد تقوى على الانقطاع
عن عالم الحس ولا اتصال بعالم الغيب
والتمثلة على متخيلات الحس المشترك
من الحواس الظاهرة ففقط على بعض
الغيبات وربما يكون ذلك فبما
صوت لديد او حال او ملوفا او
تخاطبا من انسان ادخل او جنى
او صاغت غيب وقد يقع لبعض
ذلك عند ضعف القوى الحسية
لمرض او مجاهدة وعند دهشة
الحس او تخيل الخيال بغير معرفة
عدو او قاتل شفاف مرشحا
البصر او غلبة خوف او غيرة
و بالجملة فغايب الغيب الظاهر
ان تخفى والتشويش ان تحصى واما
الاعلام في الامساك من

٦ من الحيوانات الاخرى على ما تقر
في علم الحيوان وبما تشهد بان
لها افئدة لغو حسيرة والعلم عند
من

١ وفيه مباحث المبحث الاول في انما
وفيه وجه الاول اول المغلقات يلزم
ان يكون له وجه واحد وهو ما قلناه
ذلك الاول لان الجسم كثرة
للغيرى والصفة او النفس افتقارا
الى غير علمية في الوجود والنفس
في الوجود الا كان عقلا انما
علمة اول الاحكام يلزم ان تتصل
على كثرة فلا يتعدى اثر الواحد
ليست في ذاتها وعلما من الحسية
لقد يعنى الى تقدم الشيء على نفسه
اما الجسم والروح فظاهر ان النفس
فلان قد لا يشترط بالجسم واما الجلي
والصورة فلانه لا يحصل احدهما
بدون الاخرى ومعنى الوجهين
امتياز صدور الكثرة من الواحد
ونفى الاختيار الصفات مع انما
المعدل الاول كالعلم الذي يكون
موجدا للمبدء بل السلطة ملائمة
مستقلة لباية الجسم من

لما كثر الخلاف وفسا الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي ولا مورد على ما ينبغي لزوم
الافتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة
الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس مالها وما عليها
والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفصلة بمعرفة
الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالا و المتعلقة بقدرتنا واختيارنا
فعملية وغاية العمل ونحو حصول الخير والافظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ما ينقسم بالقسمة
الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهى والربانى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق
وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث
يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها
قواما لا تصورا فالربانى كالبحت عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يقتدر
الى المسادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهى
ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحت عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
واعترض صاحب المطارحات بان في ذلك ما يتعلق بالاسادة في الجملة كالأولوية والكثرة
والعالية والمملوكة وكثير من الامور العامة وفي الربانى ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مذكور
بقيد الحقيقة فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهى
واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المسايبة متفرقة ومختمة فيبحث عن الجمع
والفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام والربانى الى هذا اشار في الشفاء
لانه قد يناهش في اختصاص حبيثة الجمع والفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث
الحسابية عبر المجردات والحكمة العملية ارتفعت بآراء ينظم بها حال الشخص وزكاه نفسه
فالحكمة الخلقية والا فان تعلق بنظام المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المنزلية
والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واصول الاخلاق ٢) الانسان قوة شهوية هي مبدأ
جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشرب وغيره وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
وقوة عصبية هي مبدأ اقدام على الاهوال واشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السعوية
والنفس الملومة وقوة نظمية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
برين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات
البهيمية على وفق اقتضاء لطيفة النظم عن ان يستعبد بها الهوى وتستخدمها للذات ولها
ن افراط هي الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي
تعريض هو الحمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من
اب ايشارا لاحقة ومن اعتدال حركة السبعة الشهادة وهي انقيادها
طقية ليكون اقدامها على حسب اروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف
فراط هو التهور اى اقدام على ما لا ينبغي وتفرط وهو الجس اى الخذر عما لا ينبغي ومن اعتدال
حركة السبعة الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها
الجريرة وهي استعمال الفكر في ما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها العاوة وهي تعطيل
الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل حصل من اجزاءها حالة مناسبة هي العدالة فاصول الفضائل العفة
والشجاعة والحكمة والعدالة والبر منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا
الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان عرايب احوال وافعال تظهر

موجدا للمبدء بل السلطة ملائمة ان يكون لغو الحس والافئدة النفس الى الجسم في ادراكها لا يسم
مستقلة لباية الجسم من

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس حلافا
لغلا سفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
بأدراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول
مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره
ومثل السحر والعرايم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
في البدن كما للجواهر الية لجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها
لا نطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها
تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخرجت حتى تصير بمنزلة نفس
ما لا عالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمساستها
لبدننها بوجه خاص فلا يبعد ان تجل الهواء الى الفيم فتحدث طرا بقدرة الحاجة اوز بد
كالطوفان وان تفعل تحريكها وتكثيفها وتخلخلها يذهبها سمح ورياح وصواعق
وزلازل ونوع مباء وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاكم مدن وارالها امراض ودفع موزيات وغيرها
وربما تكون انفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتسحق بهيئتها واستعدادها
ترجحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت مقرنة بدعوى النبوة فمعجزات والا وكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيها اعجبها الذي ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرائب
بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او تقوى بعض الرعائيات وهي اعرام او بالاجرام
الملكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيح القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
او بالخواص المصرية وهي البرنجات او بالنسب الرياضية وهي الخيل الهندسية
وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجرا الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاص والزمار ونحو ذلك
ما يستعان عليها بمجده مع الخواص المصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها
المتعلقة بالدوم ٨) اشارة الى اقسام اثني وبيان ذلك ان النفس لاشتهائها باشكر فيما ورد عاينها
الخواص قلما تدبرغ الاتصال بالخواهر الروحانية فعند كود الخواص بسبب انفس الروح
الحاملة قوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع دهما ما فيها من صور
الاشياء سيما ما هو الق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الازل والاولد
والمال والبلد وتلك الصور فتكون جزيئة في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخلة
جزيئة ثم تنطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مساهدة فان كانت الصورة المشتركة
باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته المتخيلة جزيئة بالكلية والجزيئة كانت
عنة عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المني
لازمه اوضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعال الخيل حتى ينتهي
الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بمالم العجب فان المتخيلة لما فيها من عريضة المحاكاة والاتقال
تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبه وربما تبديل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
اليقظة فالامر ينظر في اضراره صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي
الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه تلك الرؤيا تمد في اصغاث
الاحلام وقد تقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم
الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فنقل منها عبد النوم الى الخيال ثم منه الى الحس
المستترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن

تتصل عالم الحبيب لولود الحواس
تعمل بها صورة ادراكية جزئية في
انفسها او يجعل المتخيلة فالهت
على ما لها من لا تتفاوت
المتخيلة بالقلية الجزئية فادركت
الى الحس المشترك فمرويا هادئة
وان تعرف فيها المتخيلة بتلك
الصورة فان اكتمل ان تقاد الى الازل
لغريب من التحليل فمرويا لغيب
الا فاضغاث آلام ومن الاضغاث
مير على الحس المشترك من الصور البرقية في الخيال
الحاس او ما لا تتفق الا بين المتخيلة
في النوم ماضلة كانت قبل او ماضية
فيها عند النوم فتتغير افعالها بتغير
مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند
عليه يصغرها من الاشياء والصورة

٢ العاضلة اعتدال القوة الشعوية
وهي القوة والغنية وهي الشعوية
والنظمية وهي الحجة ومجموعها
العدالة وكل طرفا افراط وقصورا
حماز ميلة فلهذه القوة المحررة الفجر
والشجاعة التقوى والحب والحق
المجودة والخلافة من

٤ البحث السادس قد يتأخر من
النفوس الانسانية غرائب افعال
واذراكات هي عندنا بحسب
نفاذ الله تعالى وقوات الفلاسفة
في الافعال لان النفس قد يكون
لها قوة التعرف في غير نفسها
حتى ربما تعبر بمنزلة نفس
للعلم واللعين والادب بام صياها
تلك سبب في انها لا بعيد عنها
اهدات الامطار والزلازل
واحداث المدن وازالة الارض
وتخوذه ذلك وقد حدثت اذى فيها
اعجابا لخاصية ديمها وهي الاصابة
بالدين او شره او غير ما
تستويها ومزاولة اعمال
خاصة اليها فالسحر او باستمالة
بالو وما يات بالفرايم او بال
جوام الغللية فدعوة اللواكب
او قنينة الوي السبادي با
الارضية فالطلمات او بالانجمن
والذبيبة فالنيرات او بالس
الروية فالجمل الهندية وقد
تتركب بعض ذلك مع البعض
من

عاب على مزاجه الصفراء حاكمه بالاشياء الصفراء والسم في الحراء والسوداء في السوداء والبلغم في الجمد
والملح (قال وقفاو فيما يتعلق بالنظمية ٨) هذا هو النفس ثالث وهو غريب يتعلق بالادراكات خاصة بالبقطة
وذلك ان النفس قد تكون كالة القوة فتفي بالمجد بين ولايمعها الاشتغال بتدبير البدن
عن الاتصال بالسادى اى المجررات العلوية لمفارقة والتجيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس لظاهرة ولايمعها ان يقع لمثل هذه الحس
في البقطة اتصال بالسادى فينقطع فيها صور بعض المعينات مما كان او يكون ثم يفيض
الى التخييل ثم ينتقل الى الحس المشترك في بما يكون ذلك بسماع صوت لذيد او هائل ورعا
يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او حتى وه تف عيب او نحو ذلك وقد يكون
منها صورة ما لا حضوره عند الحس لاشرف النفس كمال قوته بل لفساد في الآلات
التي يستعملها العقل كالمريض والجربى والاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالمدهو
سرعة وسكتا مل شيء شائى مرعش للصر مد هس اياه انه يفهم كسواد براق او علبة
خوف او طم او وهم تعين الخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضغفة للقوى العاقبة للنفس
عن اتصالها بالسادى الجزئية اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والعادية عندنا والحقا هو لله تعالى (قال وقد وقع بعض الغرائب ٦) ذهب جمهور
الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم
الى ان لا تعرف وجود انفس لها لعدم الدليل ولا تقطع بالاستفسار لقيام الاحتمال وما يتوهم من
اهلوكات لها نفوس كانت انسانا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ايس شيء لجواز اختلاف النفسين
بالحقيقة وحوار التميز فصول اخر لا يطالع على حقيقةها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت
ذلك تمسكا بالمقول والمقول اما لمعقول وهو اننا شاهد بها افعالا عريضة تدل على ان لها
ادراكا ككيفية صورات عقلية كالحل في بناء بيوت المسدسة والاقبال ليس والى في اعداد الذخيرة
والابل والبل والحبل والجم رقى الاعتناء الى الطريق في اللبالي المظلمة والعبل في غرائب احوال
تسهده منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها على غير ذلك من الحل
للعجبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المقول وكقوله تعالى والطير صافات كل
علم صلونه ونسيجه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبى معه
اسير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة
ما العمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في العقل ٢) احببت الفلاسفة على
حوه احدها ان الما اول الاول يجب ان يكون جوهرها مفارقة ذاتة وقوله وهو المراد
اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل امام معلول للعلة الاولى اعنى الواجب
سدور الكثير اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى واما العرض فبله تقسم الشيء
نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور
بكان ما اذ صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لزم فانية احدهما للآخر وهو محال اما المادة
لان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلا بها انما تدل بمساركة المادة فليزم تقدمها على
نفسها وان كان معسالى مفارقة ذاتة لافى فعله فالبدن الذى هو شرط انفسا عليه امام معلول للواجب
فيلز الكثرة اوله من غير تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان الامر اصح وجوده عن العلة الاولى
وايجادها للمعلول الثانى وذلك الا العقل لا الجسم فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره
لا يصلح علة لثمة اول الثانى لان ما يصلح له للعلة فيعرف في علمه ان امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة لزم سدور الكثرة عنها وانما هي ان له اول الاجسام

من وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم من

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فليزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فاقامه فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يوجد دون الاخرى وبمجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما كان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اى لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه لاكثر بواسطة الارادة ولانسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة وعن الذات بواسطة نفسها ولانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعد لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولانسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا دركا لها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والعقل ولا معنى باعقل سوى هذا قسما المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الا يجادى دون الادراكى فان اشتراط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا وفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا ومعقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للمجذب اول دفعه جذب الملايم شهوة ودفع المسافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط منسابة الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معسوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مغرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل داته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما او الا لسا كان له تعلق بالمعسوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تتألف في الجملة فليزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا يتألف 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 انيل شبه بالمعسوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبه غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقض شبه ويحصل آخر ويحب ان يحفظ ذلك ثم يتعاقب الافراد لالى نهاية والاي لزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مسايات غير متشابهة تحصل الى التدرج في اوقات غير متناهية فلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعسوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بهرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى افعال ويحصل له بكل وضع شبه بالمعسوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الففيض بواسطة تلك المسايات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والالام تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه بالانسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للمجذب او لدفع لم لا يجوز ان يكون معرفته او انسيبه به او غير ذلك ولانسلم استعالة الشهوة والغضب على الافلاك

انهم حرمان لانفسا بالارادة
لا يجوز ان تكون الالكان مثله دأب غير
منفسم بمقول على بافعال لا يتألف
كما لا يلزم الانقطاع او طلب المحال
وابس هو الواجب والالام تختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلا
المقدمات

ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق
 احواله حصول اليأس ولا من نيله انقطاع اطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق
 احواله امرا غير قار يمحفظ نومه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في السبب 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 الا بدفع الكل (قال المجت الثاني
 في احوالها) يسير الى اثبات احكام تنفر على اثبات العقول المجردة منها عشرة 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 افلاك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
 وان يكون كل من الثوابت في فلك واحد وسلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر
 امره ويتنبيه هوبه بوجه لا يلزم كنهه الا الله تعالى وحده وانما يصير عشرة مع كون الافلاك
 تسعة لان الاول مصدر افلاك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع
 الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العاصم بحسب الاستعدادات
 التي تحصل للمواد العصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير واغاضة
 الكمالات لا التصرف الذي للتفوس مع الابدان ومنها انها الزايلة لما سبق من ان كل حادث
 مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعاقبها كالتفوس والعقول مبرأة عن ذلك
 ومنها ان كلا من العقول نوع يصدر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
 بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كادتها 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
 بماها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول امثال
 المطابق واما غيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراهنه عن السوابب السادية واللواحق
 العربية المنفعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان
 الصور العقلية ليست متعاضدة بل متعارضة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه
 من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر المساقل لان ذلك متأخر عن صحة
 المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
 زدن صحة مقارنته المحركات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فيثبت
 تعقله ايها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة
 حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها وجميع المعقولات ثم ايك خبر بانه هذه الغرور
 قدما فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه (قال وانها مادية يعني احوال
 بعقول انها مادية الكمالات النفوس الفلكية ٨) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل
 لا بطريق المباشرة والالكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة
 على النفس المحركة بقوة التي لا تهاهي وبقبولها منه ذلك الغيظ وتأثيرها تأثيرا غير متناه
 عن سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مالم يكن
 مستمدا من مدأ عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
 يعطى النفوس البشرية كما لا تهاوي يخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة
 الشمس الى الابصار بل انتم وهو كالحرارة للمعقولات اذا اقلب اعياه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه
 يحجب الحس نحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها ذا حوزي بها صورة تمثلت فيها

انتم انما اعتدوا لجسد الافلاك ليد
 الاول لغنا لحاسب القوة في الكثرة
 والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
 بحسب الاستعدادات الحاصلة
 من تجدد اوضاع الافلاك والهيما
 لبراهننا عن المادة علولا وقلة
 انلية منصورة انما عصى في اشغالها
 جامعة كمالا فاعلمة لذواتها
 والسائر المحركات في الجبروت
 دون المجزئات

والمتشبهة بالنفس والاجرام
 النفسيا

فاذا عرض بها عنهما زال ذلك التمثل ورمزها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بهما
وكذا النفس اذا عرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس اولى 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
الحق في ولا ان تكون من الاجسام واجرائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا
تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تسند اليه كلية النفوس
وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحوله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة
الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتدائها على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد (قال على ما قبل 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
ولاشك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلم بذلك وبعبارة فقيل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلاك اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الاول
ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هبولى الغلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلمه عقله وباعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عند هم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكروا طر يقا في صدور الكثرة عن الواحد
على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان
ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال اهل الموجد على ما قال
في الشفاء نحن لاننع ان يكون من شئ واحد ذات واحدة ثم يدها كثره اضافية ليست
في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لدا به شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فننع من هناك كثره كلها يلزم ذاتها فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لا يمكن وجود الكثرة معا عن المعلومات الاول ثم العقول ليست متفقة
الانواع حتى يلزم انها في آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهوى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض
بحسب ماله من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاصافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو هل شئ
الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تختلف
في الثالث والاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا ككثرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكره في رفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
ان كانت امور اعتبارية لا تحققها في الاعيان لم تصلح اجراء من العلة الموحدة وان كانت
وجودية لم تتحقق فساو صدرت عن لواجب اوعى العقل لم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد
وكذا الوجها جهات كثره العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
ذلك ونفس وصقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطا بل لا يلقى بالعلوم ابرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه بثت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

ان المصادر الاول عقل ولصدر عنه
باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه فلاك
اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس
ولذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان
من وجود الاول
ثم تفويض تدبير عالم العناصر
الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع
والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هبولى
الغلك الاعظم وباعتبار وجوده
صورته وباعتبار علمه بوجوب
وجوده بعلمه عقله وباعتبار
علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما
ثبت عند هم امتناع صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي ذكروا طر يقا
في صدور الكثرة عن الواحد على
انه احتمال راجح في نظرهم من
غير قطع به ولم يجعلوا الوجود
والامكان عللا مستقلة بل اعتبارات
وتختلف بها احوال اهل الموجد على
ما قال في الشفاء نحن لاننع ان
يكون من شئ واحد ذات واحدة
ثم يدها كثره اضافية ليست في
اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها
بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم
وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لدا به
شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ
فننع من هناك كثره كلها يلزم
ذاتها فيجب ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لا يمكن وجود
الكثرة معا عن المعلومات الاول
ثم العقول ليست متفقة الانواع
حتى يلزم انها في آثارها بان
يصدر عن كل منها عقل ونفس
ولذلك بل يجوز ان تنتهي سلسلة
العقول الى ما يكون مبدأ الهوى
العناصر وما يعرض لها من الصور
والاعراض بحسب ماله من
الحيثيات وما يحصل للمواد من
الاستعدادات بخلاف الواجب
فانه ليس فيه كثرة حيثيات
واعبارات واما السلوب والاصافات
فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو
هل شئ الغير بها كان دورا ولم
يقطعوا بان العقول ليست فوق
العشرة وان حيثيات كل عقل
تختلف في الثالث والاربع فلا
يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت
عقولا ككثرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحيثيات غير محصورة
وبما ذكره في رفع اعتراضات الاول
ان الوجود والوجوب والامكان ان
كانت امور اعتبارية لا تحققها
في الاعيان لم تصلح اجراء من
العلة الموحدة وان كانت وجودية
لم تتحقق فساو صدرت عن
لواجب اوعى العقل لم كون الواحد
مصدرا لاكثر من الواحد وكذا
الوجه جهات كثره العقل تعقله
للو وجوب ونحوه الثاني انه يلزم
على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
ذلك ونفس وصقل الى ما لا يتناهى
فلا تنحصر العقول في عدد فضلا
عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطا
بل لا يلقى بالعلوم ابرهانية
الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثاني باعتبار
امكانه بثت صدور الكثير عن
الواحد وكذا اسناد الصور

والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات العدمية والاعتبارية
 صكاً في صدور الكثير من الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
 والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مائتة قطع عنده سلسلة
 العقول والافلاك بان لا يصدر عنه ذلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن
 العقل الاول الاعتدال ثانياً وعن الثاني الاعتدال ثالثاً وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
 بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بأنه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
 وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها
 مبدأ واعترفوا بأنه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
 كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتداءه على ان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخرى ضمنية وان الاحتمال والاولوية لا يجدي نفعاً في
 المطالب العلمية (قال المبحث الثالث) جعل هذا من مباحث العقول نظر الى ان الملائكة عند الفلاسفة
 هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكرونيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
 ولو بالاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشیاطين زعموا ان الجن جوهر مجرد لها تصرف
 وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشیاطين
 هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلاءها على القوى العقلية وصرفها
 عن جات القدس واكتساب الكمالات العقلية الى تنوع الشهوات واللذات الحسية ولوهبة
 و...هم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع علاقة معها
 ان كانت حيرة مطيبة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح
 معينة على الضلالة والانهاك في الغواية فهم الشیاطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة
 والشیاطين ما انعقد عليه اجماع الآراء وطوبه كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة
 والسلام وحكي مساهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه
 انفيها كما لا سبل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان اكل فلك روحاً) يسير الى ما ذهب
 اليه اصحاب الطائفة من ان اكل فلك روحاً كلياً بامرهم وتنسب منه ارواح كثيرة مثلاً
 للعرش اعنى الفلك الاعظم روح بامرهم في جمع ما في حوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
 وتنسب منه ارواح كثيرة تتعلق باجزاء الارش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
 الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية تحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
 الروح والملائكة صفاً وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
 هكذا سائر الافلاك وثبتوا لكل درجة روحاً بظهوره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
 كل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمقاووز والعمارات وانواع النبات والحيوانات
 عبر ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك السمات
 ونحو ذلك وبالجملة فكشفت لكل من الابدان لشريعة نفس مدبرة فقد ثبتوا اكل نوع من الانواع
 بل لكل صنف روحاً يدبره يسمى بالطبائع التامة لذلك النوع تحفظه من الآفات والمحفات
 وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
 على كثرتهم جداً كقوله عليه السلام اظن السماء وحق لها ان تظ ما فيها موضع قدم الاوفيه
 ملك ساجداً وراكع (قال وصيونا) طاهر الحك والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة جسام
 لطيفة نورانية قادرة على التسلط بالاشكال المختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
 شأنها الطامح - ويمكنها السموات هم رسل الله تعالى الى ابدانهم عليهم السلام وامرهم على وحيه

٣ في الملائكة والجن والشیاطين زعموا
 ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس
 الفلكية والجن ارواح مجردة لها
 تصرف في العنصریات والشیاطین
 هي القوة المتخيلة في الانسان -
 بعضهم على ان النفوس البشرية لا بد
 المفارقة ان كانت خيرة فالجنس
 وان كانت شريرة فالشیاطین

٢ فيجب منه ارواح كثيرة تعلق اجزائه
 والحرارة والمدبر لامر العرش يسمى
 بالنفس الكلية يدبر امره في جميع ما في
 حوفه والشعب لها بمنزلة القوى للنفس
 الانسانية وهكذا تسمى من العنصریات
 من الجبال والمقاووز والعمارات وانواع
 النباتات والحيوانات وغير ذلك
 يدبر امره تحفظه من الآفات يسمى
 بالطبائع التامة وفي لسان الشرع بالملائكة
 لذلك النوع تسمى

٣ الملائكة اجسام لطيفة تتشكل بالاشكال
 مختلفة متاخر الخيرة التامة والعلوم
 والقدرة على الاعمال الشاقة الجن كذلك
 الا ان منهم المطيع والناهي والشیاطین
 متاخر الشر والاعوجاء والخاصة
 عليهم من الملائكة على انهم عنصري
 الجواهر

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
الطبيعية هوائية تتشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها أفعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والطبيع
والعاصي والسياطين اجسام نارية شتاتها القاء النفس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة لان الغالب على السياتين عنصر النار
وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من التمدد
بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للأرضية يكون الممزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت للمائية فالى الماء والالهوائية فالى الهواء والمارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز
او بان يكون حيوانا يفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار غاية اللطافة والسفيف
كانت الملائكة والجن والسياطين بحيث يدخلون الماد وذو المضائق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحس البصر الا اذا اكسوا من الممزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلايب وغواشي فيرون في ابدان كبدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تدنو
والانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوة كالعلة على الاهداء والطيران في الهواء والمشي
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الاوقات واما الجن والسياطين فيخالطون
بعض الاناس ويعادونهم على السحر والطلسمات والبرجيات وما يساكن ذلك (قال ولا يمتنع
ان يكنسوا ١) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والسياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرتبة لكل سليم الحس
كسائر المركبات والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا يصرها ولا تسمعها
والعقل جازم بطلان ذلك على ما هو شارح الموم العاديه وان كانت غلبة للطيف بحيث لا تجز
رؤية الممزج بلزم ان لا يروا اصلا وان تنزق ابدانهم وتحل تراكيهم بادن سبب واللازم باطل
بما تواتر من مساهدة بعض الانبياء والاولياء ايهم وبكلماتهم ومن بقائهم زما طوبى لاعم هوب
الرياح العاصفة والدخول في المافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المراجعة لكانت لهم
صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممزجات فلا يتصور
الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب مع الملازمات اما على القول باستناد المركبات
الى الفساد المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كشيقة هي بمنزلة العنساء والجلايب لهم فيصروا
او ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم لنوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن التحلل وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
جهات هوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترقون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرر واما الجواب بأنه يجوز ان تكون اطاقهم بمعنى الشفاة دون رفة القوام فلا يلزم ما يحكي
عنهم من النفوذ في المافذ 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 والمقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخاطبة

ايما جلايب من اجسام كنفية
هم الانسان او يكون فيهم من
العنصر الكثيف ما يقتضي
لبعض الاعيان وفي بعض
وان يكون في امره من
الغلبة ما يقتضي حفظ
من الاغلال والتشكل
واما على القول باقصاد
للاشكال من

الذي من من نعم ان بين عالمي
الحسوس والاشكال
صلى مدته فيه لكل موجود
تت والماديات حتى الا لوان
شكال الطعوم والروائح والافواح
والحركات والسكنات ونحو ذلك مثال
تد من من المسافة
بما في المكان ولها
على بالمثل العلاقة والاشباح
المجردة وعلمية فوا امر المعاد
الجبلي والمملكات وكثيرا من
الادراكات وخوارق العادات
الجن والسياطين والنفلك ونحو ذلك
ما لا يحد من الصور في المراتب
وهو ليست عدا صرنا ولا من
هو ظاهر ولا العقل بل ايضا
ذو قدر لا يحد في آلة
لا شاع ارتسام الكبر
بر واذة شبهة واهية
ما دعوى عالمية فلم تلتفت
يون من المتكلمون الحكماء
وال

الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والارواح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحل بظهر الحس بمعونة
مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينفل من مظهر الى مظهر وقد يبطل
كما اذا فسدت المرآة والخيال اوزالت المقابلة او التخييل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير
مثناه يحذو وحذو العالم الحسى في دوام حركة فلاكه المثالية وقبول عناصره ومركبة آثار حركات
افلاكه واشرافات العالم العقلى وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا بغير العالم
الحسى لا تنهاى عجايبه ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جابلقا وجارصا وهما مدينان
تظن جنتا لكل منهما الف باب لا يحصى ما بهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة اظاهرة فيها
وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى في ان له جميع الخواص الظاهرة والباطنة فيلنظ
ويتألم بالذات والاتام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء
وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنسلمات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام
او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية
التي لا تحصى لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وحواري الامادات كما يحكى
عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت اخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمار قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم
من يدعى ثبوته بالاكشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجريئة
في المراتب يحورها البست 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 الدعوى عانية
والشبهة واهية كما سبق ام يلغى اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين (قال المقصد الحامس
في الالهيات ٧) اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
افعاله واسماؤه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود
واجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه
شك في وجود موجود فان كان واحدا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجع
حوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والنسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطاوع
عند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذلا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث
ما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وهلى استحالة الدور
والنسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم
ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحر كات والاضاع الفلكية اما الاول فلما
مضى في مشكلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من
وجودها مع وجود العلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحج لا يتوقف
على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى احبر
دفعه للدور والنسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

٧ وفيه فصول الفصل الاول في الذات
وفيه مباحث المسمى الاول في اثباته
وفيه قولان للمتكلمين والمجسدين
خاصة لهما انه لا بد للوجود دامت
المملكة من موجد واجبه المحدث
من محدث قديم لا مستحالة الدوام
او التسلسل وتدبرهم الاستدلال
عن قولان المترجم بل مرجح وقال
لا بد من موجد لا محالة اسحق بن ابراهيم
دفعه للدور والنسلسل او من بطالان
الدور والنسلسل فيذكر اوجه
الاول لو لم يكن في الموجودات
واجب لزوم وجود المحدث من ذاته
وخلافه من الثاني جميع المملكة
اعني المأخوذة بحيث لا يخرج منها
واحد لا مبدلها لا كما قلنا من متعلق
بالفاعلية وهو لا يجوز ان يكون
لفساده لا كل جزء منها هو مظهر
ولا بعض الاخرى لا يكون له علة
لنفسه بل لغيره ولا يفتقن الى
الغنى آخر فلا بد من قديم لا يتغير
من غير علة او لا يفتقن الى مبدلها
وهو الواجب تعالى الثالث لا بد
لجميع الممكنات من علة لها واجب
وجوده ويمتنع عنه لا يمتنع عن
آحاد المملكة كذلك ان كل واحد
منها محتاج الى (٨) آخر لا واجب
الى التطور الى الرابع سبب الحوادث
بامتثال المبدأين (٩) اجابا
عليه فان ما له علة من مباحث
الاستدلال والافان امتنع قبل وجوب
الحادث ادم الانقلاب وان استظهر
لزم الترجيح بلا مرجح روى استغناء
الوجه من الطال التسلسل نظر

لا يقتضي الوجوب امتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالجاز ان يكون
المستغنى عن الغير بوجود تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته والغيره
بل مجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال الدور والنسلسل
وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى النسلسل وان ارد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان
ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احدا دلة ابطال النسلسل وبهذا
يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال النسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ
بحيث لا يخرج عنه واحدها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع
بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو طاهر ولا كل
جزء منها والالزام نوارذ العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعله لان
المستقل بعلة المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا يقتضي الاجزاء منه اما اولاد فانه يلزم كونه علة لنفسه ولعله على ما مر
واما ثانيا فانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
فلا يكون مستقلا بفاعله واما ثانيا فلا كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعله ذلك
المجموع فعلة اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأييدا و اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعله مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لابطال النسلسل 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 ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يقتضيه 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 بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين لامه 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 شيء من اجزاء المجموع كذلك
ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال النسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث
المقارن فله في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لزم تكن واحدة
او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون
تامة لاحتمال الحدوث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها
علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فليزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر
اما اولاد فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق
بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقرير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازن ثم امكنه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الا لزام
لجربانه 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 سبق الدلالة على وجود الصانع

وهو في نظر الكل حيا لم
من العليات والاعتماد
فكلها متماثل في ما متماثل
الافعال فيها وصفاتها
واحد دلتها على وجود
قادر حكيم وتوفيق عالم
شأوا الى ذلك لا ينفع
وروا وقع في الغرور سلا في
الحكمة من فتح باب الشك
لم يلجأ لاحتمال ان يكون
الخ غير الوجه لعل الى الشك
من بانه لا يكون الا غبيا مطلقا
وهو المعنى الرابع فكيف من
الاعتناء التي قلما تخلوا مستكناها
من القادري الى القين واما الانبياء
لقد من الى انه لو كان مخلوقا فخالقه
الى بحضرة الصفات فلا يذهب
الى غير النهاية واما لان المقصود
الذي لا يقتضيه العلم بوجوده
الامر ومنه السلب والابتنان
وقد استقر الى اعتراف الكل به
فمنه قنيتها على انه مع
شونه وان لا اقتناع من الشك
ما هو الا ان لا يكون
متن

بالبراهين و ههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتمد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو عظيم المطالب العالمية ببيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والتركيبات المعدنية والبيوتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامتصكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فيأتي اربعة طرق هي اشياء فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خالق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلان التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبب فيها من كل دابة وتظهر ريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات اقروم يعفون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سخر بهم آياتنا في الاقفا وفي انفسهم وكقوله تعالى الم تخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم واللواتكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحر كانهما ووضاها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التفرج وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيميا فان قيل سلسا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهر اروحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الاعيان مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده اذنه فيكون الدليل من الاقناع والاستدلال منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يقضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقا فخالفه اول بان يكون قادرا حكيميا ولا يذهب ذلك الى غير النهاية اظهر بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي اقروم يقولون الشال المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ به المنتهى وله الامر والنهاية وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور من المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خالق السموات والارض ليقولن له الى غير ذلك تنبيهها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به لجمهور من المعترفين بالنسوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه واجب الاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاندام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاح الا تدل على اللطيف الخبير وخالف الملاحدة في وجود الصانع لانه انما لا صانع للعالم ولا معنى ان لا يس بموجود ولا بعدم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والاكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب بل في التنزيه ولا خفة في انه هذان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦) الحق ان الراجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل

١ ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات
ولا مكان امتداده كصوت صليح حنيد
قالوا يجب ان اللات فليزوم وجوب
الممكنات اذ مع المحسنة فليزوم الحان
الواجب لتوحيده وتبلي بل تأملها وتماثل
بالوجوب والحيوة والكمال العلم والعظمة
او بالاحدية الوجبة للارادة بمثل
ما مر من ادلة اشتراك الوجود
بالها انما تنفي انما منقسم الذات
لا تماثل الذات لان وقوعه عليها
ويصح لا اذ لا تماثل في الوجود

٣ لما كان الواجب ما يتبعه غيره
يجتنب ليدل اثباته الى اثبات كونه اركانيا
انديا والتفكير لما اقتصر على انما
على اثبات صانع العالم امتنعوا الى
اثبات ذلك فلا زلة لبطلان التسلسل
ولما سيجي من ان لكل قدرة التدرج
والادوية لما مر من امتداد العلم
اشاع الدم

من الآخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنساق للوجوب الذاتي نعم يشترك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق المعارض على المعارض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذات من غير دلالة على تماثل الذات وتشاركها في الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذات وانما تماثلها بحال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يعر عنه بالوجوب والحياة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالاكهية هي الموجبة لهذه الاربع تسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه المعارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المنتصف للوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال البحث الرابع ٢) قد يجمل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازل ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم اولا وايدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان هذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقر والى اثبات كونه ازليا ابديا فينبو الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وباتاسقيم لانه على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمنع عليه العدم لكونه واجبا او متنها اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في التزيهات ٤) اى سلب ما يلبق الواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي انكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزيئات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتمدد الواجب وسبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يثبت منهما حقيقة واحدة كالجزء الموضوع بحيث الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان يدهما تمايز لا امتناع لا شينية بدون ان يزوجا به التميز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين بما به الاشتراك وماله الامتياز وهو محال لافصال هذا فاما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في المعارض مع الامتياز بخصوصية لا بوجوب التركيب لا نأقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا 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 بها من الصفات وهويتا في التمدد المتفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او باسمى من فصل فلزم الاحتياج المتأني اوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا

الواجب ما يمنع عدمه
بما يتبناه الى اثبات كونه اهل
البدان يكون لما اقتصر واما يمتنع
على صانع العالم اقتصر
ذلك فالله لا يملكه بل لعل
الشيء لا يسمي من الكل لقدرة
القدرة لا بدية لما من استلزم
العدم

٨ وفي بحث المجت الاول في
الواجب لا كثرة فيه اجراء
تتمحلي ولا افراد الوجود
دل لوجوب واجبات الواجب
الماهية والامكان حد يدل
في تقدم على نفسه ضرورة
م المعللة بالوجوب واما الجزيئات
لا يكون ذاتيا لكان تمايزها تبين
هو تفرق فيتركب الواجب الثاني
لقدرة الواجب فالمقتضى المدعى
بما لا نفس الماهية الواجب
او لا تمايزا لمدد او شين
فقدرة الواجب لوانه قد لا يوجد
والشأن انما انما كما في الموضع
الوجوب لانه هو محال او الشين
بل هو اهل وان لم يجر
كان الواجب بالقياس فيكون اولا
او كلاهما اقتضا لمدد او فصل
ولا وجه

بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس للماهية الواجبة او معللا بها
 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 وهوية ضرورية وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعيين لزوم اولا
 فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين
 او جواز لتعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنيا
 حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
 على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
 الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان لتعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
 وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
 والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
 بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع ٩) شروع في طرق المتكلمين فيها انها
 لو وجد آلهان ويتصفان بالتحالة بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقه اما ان يكون بهما
 فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاديه وقد سبق في بحث العلة
 امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الآله
 والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الآلهين المفروضين على السوية من غير رجحان
 لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما فيلزم المحال
 لانفقر الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما لبس الا وقوعه بالآخر فيلزم
 من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
 الوجه الخامس انه لو وجد آلهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امر الحركة جسم مثلا
 فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعالى ارادته
 بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد
 منهما وهو محال لاستلزامه عجز الآلهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
 واستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
 معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
 تادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
 لنفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها يهية سوى هذه فانها سار بما تمنع ويقال لا سلم ان مخالفة
 احدهما الاخر وارادة ضدها ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
 في نفسه ربما يصير ممتمعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الخبر حال الكون في خبر آخر
 والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والمنع فيما ذكرتم من تعجز
 الجسم هو الاحتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا بشع اجتماع الارادتين
 وهو لا يتنافى امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الآلهين فان قيل كل منهما
 عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم
 كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
 ما ذكرتم لزم في الواحد اذ اوجد المقهور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
 فيلزم ان لا يصلح الالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة لبس عجزا بل كالا للقدرة بخلاف

٩ لو وجد الهان فوقه المقدور الذي
 قصده اما ان يكون بهما فليتفي
 الاستقلال او بكل منهما فيلزم
 مقدور بين قادرين او واحد
 الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات
 السوية على السواء لان القادرية
 بالذات والمقدورية بالامكان
 انما اراد احدهما امران لم يتمكن
 الاخر من ارادة ضده فافترس
 ما لم يسمى فتلق قدره الارادة وان
 يمكن لزوم فرض وقوعهما اما وقوع
 الضدين وهو محال اولا وقوعهما
 وهو عجزهما مع الاستحالة في مثل
 حركة جسم وسكونه او وقوع احدهما
 فقط وهو ترجيح بلا مرجح عجز
 من لم يقع مراده السادس ان التقا
 على علم مقدور لزم التوارد والا فافترس
 المانع السابع ما به التمايز ان كان
 من دلائم الالهية فباطل الا يمكن
 اتفاعة فتراجع الاتينية الدائم
 لا دليل على الثاني فيجب لفيه والا لزم
 جهالات التاسع لو تعدد لم يتنازع
 اذ لا اولية لعدد الناصر الدائم
 الصموية من الامعاء والارض القلبية
 وفي بعض ما سبق ضعف لا يحصى

عدم القدرة بناء على سد الغرطريق اقدره عليه فانه يحجز بنعيم الغير اياه وهذا البرهان يسمى
 برهان التمانع والبسمه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد
 بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
 اقدرتين او بكل منهما او باحدة هما والكل باطل ما الاول فلان من شأن الآله كمال القدرة
 واما الاخران فلما سرعان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآله
 لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم الزوم العادي فلم يحصل بين
 اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره مسار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذي به
 بقاء الانواع وترتب الآثار السادس اوجود الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزوم
 التوارد وان اختلفا لزم مغاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع اترجح بالامر حرج الوجه
 السابع لو تعدد الآله فابه التمايز لا يجوز ان يكون من اوازم الآلهية ضرورة اشتراكها بما يل من العوارض
 فيجوز مفارقتها فترتفع الانبئية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف
 ولادليل على الثاني فيجب نفيه والازم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم
 غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولادليل حينئذ اوجب بان
 المراد ان ما لا دلائل لسا عليه يجب عليا نفيه وانسداد دليل على وجوده في الازل وقديحجاب
 بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزل
 وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عابده دليل فاما ازل وهو بط لانه لا يلزم
 انفقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حاث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى
 ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
 لم ينقص في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناسخ كل ما دخل تحت الوجود وقد
 سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
 على الوحدة انية فيجوز التسليم بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي
 الشريك وكالتصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان اتعدد يستلزم الامكان
 لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يثبت
 اثبات البعثة والرصالة لبس بشئ لان غايته استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها
 فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة
 التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها وازتاع لاهل الاسلام في ان تدبير
 العالم وخلق الاجسام واستحقاق العادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى
 عدم المسبوقية بالعدم اما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود فحين
 انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون
 بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تقو بعضهم تدبير شطر من حوادث
 العالم وهو اشروع والنبأ الى الشيطان على خلاف مسببة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
 حطط صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدرة العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
 وتغويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فارجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
 لا غير والمعتزلة انما يقولون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
 نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فيهم الشؤبة الغائلون بان
 للعالم الهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس انما يقولون بان مبدأ الخيرات
 هو بزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من بزدان وشبهتهم

الائمة (لم على بالتوحيد القول بقدوم
 و ايجاد المولى لافعاله وان
 تعالى الحق واقبح منه لغوي امر
 شرور القبايح الى الشيطان واما القول
 بقدوم العقل و ايجادها للنفوس
 فبما و قدوم الافلاك و تدبيرها
 للعالم انما هو من طاب هائل
 وكون وفاقاهم التنوية
 لكون مبدان نور و ظلمة
 التي من يتوافتى الاشرف حسي
 الاخير المبنية الى اهرمن وان
 بقدوم المبدأ بزدان و مبدأ
 الاصل و مبدات توهمها
 والقول بالولد صبحان الله عما
 يشركون

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
 المزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
 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 فمسا جز وان قدر ولم يفعل
 فشرير وان جعل اية وها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الحفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
 ونزريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعن نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون
 شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
 فيمكن انهم اعتقدوا كونها قوة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعا العباد
 عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا يخفى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
 من ذلك قال الامام رحمة الله عليهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم
 ونعتنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزينا
 كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار
 لا توجد الاحيانا من ازمته متطاوله جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطابو خاص
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
 الصورة وكذا الملائكة فانخذوا صورها بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدها لذلك الخامس انه
 لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى انخذوا تمثالا على صورته وعظمته تشفعا الى الله تعالى
 ونوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة
 عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل
 ذكرهما بافظ الاب والابن والجواب انه ان صح القول من غير تحريف فبني الابوة ربوبية
 وكونه المبدأ والمرجع ومعنى النبوة اتوجه الى جاب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد
 الشرف والكرامة ولهذا غل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد
 الى ابي واياكم والاهي واهكم وبالجملة فبني الشركة في الالهوية ثابثا فلا وشرا وفي استحقاق
 العباد شريفا وما امروا بالعبادة الله آلهما واحدا لاله الاله وسبحانه عما يشركون (قال
 المحقق الثاني) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الحس والفصل
 بوجوده هي الهيولى والصورة والجواهر الفردة ومقدارية هي الابداس 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 يمكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا
 وجدت كانت لافي موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان
 وجهة لان المكان اسم للسطح الساطع من الخواص المماس للسطح الظاهر من المحوى
 اولاد اربع الذي يشعله الجسم والجهة اسم انتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان
 الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك وللممكنين خصوصا القدماء منهم في هذه
 التنزيهات مسالك آخر في نفي الجوهرية والعربية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما
 يستحيل بقاءه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
 قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
 بدلالة اللغة يقال فلان يجري على حوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهرى اي محكم
 الاصل جيد الصمة وهذا الامر مريض اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لاقراره ولايدوم
 ومنه العارض للسخاب ومنهما لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اعراضا
 وفي نفي الجسم وجوه الاول كل جسم حادث لمسبق الثاني ان كل جسم متغير بالضرورة

المبحث الثاني انه تعالى ليس بجسم
 ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان ولا
 في زمان لان الجسم محتاج الى جهة
 والمعرض الى محله والجوهر وجوده
 زائدا على ماهية المكان والجهة
 من شئ الجسم المتعلق لان
 الجوهر ينشأ لجهة عما هو اصل الشئ
 فان كان مما يتخلف بقاءه وان كان
 مع القائم بنفسه والقائم بغيره
 والجسم حادث لما سبق ومحتج
 بالضرورة ومتصف ببعض الصفات
 ولا امثال الجسم محتاج لان كان
 الواجب تحيز الزم قدم الحادث
 اعني الحيز والزم المكان الواجب
 وجوب المكان لان المتغير محتاج
 الى الجوهر دون النفس والمكان
 اما في كل متغير في المكان لا يتغير
 مع لزوم التداخل واما محتج
 النفس ببعض فمحتاج اذ لا يلزم
 الترجيح على ما مر

اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عايدها وحكم باسلامها وكفوله عليه السلام ان الله تعالى
 ينزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورة) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يصحك الى اولائه حتى تبدو نواجذه) (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها طيات سمعية في مراضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها
 وبغوض العلم عايدتها الى الله تعالى مع اعتقاد حققتها جريا على الطريق الاسلامي الموافق للوقوف على
 الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او تأويلات ما سبعة مواضع لما عليه الادلة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الاحاديث ساو كا للطريق الاحكم الموافق للعطف
 في الا الله والاسخرون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق في الخير والجهة فما بال الكتب
 السماوية والاحاديث النبوية مسخرة في مواضع لا تخص بنبوت ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
 وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية انما يكيد مع ان هذا ايضا حقيق
 بعابدة التاكيد والتحقيق لا تفرق في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلم وعند
 الدعاء ورفع الايدي الى السماء احب به لما كان التنزيه عن الجهة مما يفسد مدعى عقول العامة
 حتى تكلم بحزم بنفي ما ليس في الجهة كان لا يفسد في خطا بانهم والاقرب الى صلاحهم والابق
 بدعوتهم الى الحق ما يكون طاهرا في التنزيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
 على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ هي تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول
 الامطار (قال نبيه ما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم طهراته لا يصف بشيء من الكيفيات
 المحسوسة بالحواس الطاهرة او الناطقة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة والالذ والام والفرح والغم
 واعضب ونحو ذلك اذ لا يعقل معها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها يختص باديوات
 الاعين ولان البعض منها تعبيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء
 اللذة العقلية لان كمال لانه امور ملائمة وهو مدرك لها فيتمتع بها واعترض بانه ان
 اراد ان الحسنة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اراد ان الحسنة
 البتة عند ادراك الملايم فربما تختص ذلك بادر كمال دون ادراكه فانهم مختلفان قطعا
 واعلم ان بعض القدماء باعترف بالتنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر
 وعبرهما على الله تعالى زعماءهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة تمام لم لو كان
 المعنى المشترك بينه وبين غيره فبهم على السواء ولا تساوي بين شئيه وشئيه غيره ولا بين علمه
 بعلم غيره وكذا جمع الصعفات واشنع من ذلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المساهبة فذهب كثير من المتكلمين لان معساها المجانسة
 يقال ما هذا الشيء من اي جنس هو قالوا وما روى ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول
 ن لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كنهه ولم يقل من اصحابه العارفين
 هذه ماهية ولو ثبت فبهم انه يعلم نفسه بالمساهدة لا بدليل او خبر وان له اسما لا يعلمه غيره فان
 لفظة ما قد تقع سواء الا عن الاسم قال السج ابو بصير رضى الله تعالى عنهما سألنا سائل عن الله
 تعالى ما هو قلنا اردت ما اسمه قال الله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفة فسمي بصير
 وان اردت ما فعله فحقائق المحلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهية فهو من قال عن المثال
 والجنس (قال المذهب الثالث ٦) الواجب لا يحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الحلول فلو وجوه الاول ان الحالى في الشيء نفقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

ح نبيه ما ثبت من الكليات
 والكليات من القول والبرهان
 والصحة والعدل والطمع
 والراية والفرح والفرح والفرح
 واللذة والام والالحام بالذات
 الدقائق لما ثبت ان الله تعالى
 بها انما يتم لو ثبتت ان ذلك
 الملايم في الغائب لانه الملزوم
 لها كما في التامه من

٦ في انه لا يتصور للمصنف الاشباع
 كون الواحد احبا مكان ولا على فيه لان
 المال في الشيء يحتاج اليه ولا على ان يحتاج
 الى العمل اجماعا ولا على الاشباع لله وقد
 استدرك ذلك الاول امامة المال بل هو
 الاستكمال الغير الذي لا يجب لغيره مال
 ما اتفق الا على ان الله تعالى هو المتعبد
 في التمجيد والاعمال له ملوكة في
 الاجسام لما وقع لا قطع ليدخل محلوله
 في احدوها من

او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجررات
والافتقار الى الغير في الوحوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد فلهذا ذلك
من خواص الاجسام وفض الى الانقسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فاما مع وجوب ذلك وحيد في تفرق الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب
اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحيد يكون غيبا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم
انقلاب العنصر في الشيء محتاجا اليه هكذا قررة الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم
الافتقار لجوازه ان توجب ذاته ذلك المحل والحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا
ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لانا لانفسنا ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الخبز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه
ولا شيء من العنصر بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنى بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات يلزم امكانه وقدم المحل لجوازه ان يكون
كل من العنصر والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي
لا ينافي في عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة
كالحل وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفقا للرابع
انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الخبز
تبا حصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بما في الاختصاص الباعث
الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه ويلزم الانقسام اوفى
جزء منه فيكون اصغر الاشياء او كلاهما باطل بالضرورة والاصغر السادس لو حل في جسم والاجسام
مما لله التركيب هاهن الجواهر الفردة المتنفعة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في احقر الاجسام وارادها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول v) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة
انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهاج المحققين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفة منهم نصارى
ومهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على
يقولون انا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجواهر القائم بنفسه وبلا تقوم الصفة وجعل الواحد ذلك
جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيره
جهالة اخرى وكما بهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا
ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملاكات وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وسطريق الانقلاب لجاود ما بحيث صار الاله هو المسيح عند البغوية ومنهم من قال طهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقبل ترك اللاهوت والناسوت كالفس مع
البدن وقبل ان الكلمة قد بداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تعارفه فلهذا
الآلام والافات الى غير ذلك من الهذيان واما المنتمون الى الاسلام فذهب بعضهم بعض علاقة

علمه
١١٩١ هـ على من انقضاء حالي حتى عسى
سلكهم وعن بعض الذلائق حتى انقضاء
من بعض المتصوفة في حق كماله وعلوه
على بعضهم من اقسام الكمال والعلو
في التعريف اذ الله لا يشترط في الوجود
اعماله في شأه من

الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهوره في رال وحاني بالجسماني كجبرائيل في صورة دحية الكلبي
وكبعض الجن أو الأنبياء في صورة الأماشي ولا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
وأول الناس بذلك على رضى الله عنه وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات
العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض
المتصوفة القائلون بأن الله إذا ما عن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يجعل الله فيه تعالى
ع يقول لطلسمون علوا كبيرا كالنصارى الجبر بحجب لا تباين أو يتخذه بحيث لا ينبغي ولا تغاير وضح
أن يقول هو أنا هو وحينئذ يرتفع الأمر والبهى ويظهر من الغراب والنجاب ما لا يتصور من البشر
وفساد لرأين عنى عن البيان وههنا مذهب آخر أن يؤمن بالحلول أو الاتحاد لبسائه
في شئ الأول أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويرى عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى
وهذا الذى يسمونه اغناء في التوحيد واليه يسير الحديث الأكهي أن العبد لا يزال يتقرب إلى التوافق
حتى أحبه فإذا اجتمعت كت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر وحينئذ ربما تصد
عنه عبارات تسمى بالحلول أو الاتحاد لفصوص العبارة عن بيان تلك الحال وتعد
الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحتى نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان
ونعترف بأن طريق الغناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني أن الواجب
هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وإنما الكثرة في الإضافات والتعريفات التى
هى بمنزلة الخيال والسراب إذا كل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكرر في لواط لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنىة والعيرىة وكلامهم
في ذلك طوبى ل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشترنا في بحث الوجود إلى بطلانه لكن
من يصلح الله فإله من هاد (قال البحث الرابع ٢) الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف
بالحالات أى الوجود بعد عدم خلافا للكرامية وأما تصدافه بالسلوب والإضافات الحاصلة
بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد المبت راقا لعمرو والمولود وبالصفت الحقيقة المتعلقة
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فيجاء وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالأعمال
المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين المصرى على ما سيجي تحقيق ذلك وبهذا يندفع
ما ذكره الامام الرارى من أن القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وأن كانوا
يتبرأون عنه أما الأسا عرة فلان زيدا إذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان
فإعلا له ~~بأنه~~ بانه موجود مضر الصورة ساهما لصونه أمره بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك
بالمعنى فلقولهم تحدث المردية والكارهية لمباراد وجوده أو عدمه والسمعية والمبصرة
تحدث من الأصوات والألوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند أبي الحسين
صرى وأما الفلاسفة فلقولهم بأن الله تعالى إضافة إلى ما حدث ثم فنى بالعبادة ثم المعية ثم المعية
وهم لا يقولون بوجود كل إضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع
وهذه الشهية هى العمدية فى تمسك المجزئ فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان المصحح
لقيام الصفة بالواجب أما كونهما صفة فيهم القديم والحادث وإمام قيد القدم اعنى كونه
غير مسبوق بالعدم وهو عدى لا يصلح جزأ للمؤثر وجوابه منع المحصر لجواز أن يكون المصحح ماهية
الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على أن يكون ناهيا بن متخالفين مشاركين في مفهوم
الوصفية وأوسلم بحوران أن يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوده الأول أنه لو جاز
اتصافه بالحادث لحاز العقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم أن ذلك الحادث أن كان من صفات

٣ في امتناع الصفة بالحدوث بمعنى
الموجود لحدوثه فلا بد من
أما الإضافات بانه تعلقات ما
أو بما يتحد من السلوب والإضافات
والأحوال فليس في التنازع فلا يعلم
لهم والاستدلال بأن المصحح لا يمتنع
الصفة إذا لا يمتنع بالقدم بلون عدمها
فامد لجواز أن يكون المصحح حقيقة
الصفة القديمة أو يكون القدم شرطاً
أو الحدوث مانعا لحدوثه الأول
الاتصاف على أن المصحح لا بد أن كان
صفة كمال على ماله والام فيصف به
الثاني أن الإضافات بالحادث تغنى
وهو عليه قال الثالث أنه لوها تلباز
في الأول لا يستتبع الاتصاف وهو
ليست حوار وجود الحادث في الماضي
لا امتناع الاتصاف بالشيء بل بالواقع
أما لوها تلباز لم يمتنع وجوده من الحادث
لا تغنى قبل ذلك الحادثة لصفته
والحادث لروا له ولها طلبة
الحادث لما مر من ضعف الأول
بأنه يجب أن يكون الحادث كمالا
متلخذا مشروطا
أما إذا كان بالانضمام الأخر وفيه نظر
والثاني أن التغير يعنى تبدل في الصفات
من سبوت من الغير لغير التنازع
والثالث أن الامام لم يلق الحوادث
الأولية واللاحقة مع

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعتراض بان الانسليم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية 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 العدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تفسير وهو على الله تعالى محال واعتراض بانه ان اريد بالتعبير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بائتهاء الاخر تكررات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازل ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاسمحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشيء في الارل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قبدا للجوار وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لاجواز الاتصاف في الازل على ان يكون قبدا للاتصاف فيلزم جواز ازالة الحادث ولاخفاء في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازلية جواره بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اى يمكن في الارل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة لو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك تقرير ان ما ثبت قد مضى امتنع عدمه وثابهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان الازلية القابلية تستلزم جواز ازالة المقبول فيلزم جواز ازالة الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما يتأقبه وجوده او عدمه حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد 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 بالموجود او مسبقا فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم قابليتها انما تقتضى ازالة جواز المقبول اى امكانه لاجواز ازيلته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وبحث البحث الاول صفاته
الذات فهو عالم له علم قاصده
قوة حيوية الى غير ذلك خلافا
للفلاسفة والمعتزلة

الواجب بالاسباب مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والباطن والظاهر والخاص والعام والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فمذهب اهل الحق له صفات ازيله زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير والمنكلم وغير ذلك مع اختلاف في بعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط نحزهم عن القول بتمدد اقدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازيله بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بداته او موجودة بداته ولا يقال هي فيه او معه او متجاوزة له او حاملة فيه لا يهضم التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخاف في القرى بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسماوا القائلين بها بالصفات ثم اختلفت عباراتهم فقبل هو حى عالم قادر لنفسه وقبل بنفسه وقبل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقبل لانفسه وللعلم وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات ونحوه محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالمة اهم المهجات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف في المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولهيات تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هذه تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او لما يليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نبشئ الامر من الذات والنسبة المسموعة بالعالمية وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالم 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 مجردا مرصافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بيجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا (قال لساجوه) الاول طريقة تقديم وهو اعتبار العائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لابد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في العايب الحكم بكونه جسما محدودا بهاء على اننا لا نأشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والليل فانه ادبث في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحياة او مقررت بحقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في العائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلم القضاء بذلك في العائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وعبرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس العائب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا تتوجه منع الامر من نعم يتوجه ما قبل ان هذه الاحكام انما تعمل في الشاهد لجوازها فلا تعمل في العائب لوجودها وان شرط القياس ان يتماثل امران فثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحديث والشمول والاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها معللا لها واجيب بان الوجوب لا ينشأ في التعليل غاية انه لا يعمل الا بالواجب والجائر يعمل بالجائر وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

لنا حجة الاول ان عند العلم متى قام به العلم وعلة العالمية هي كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف متناهيا وناجا لخلاف ما ليس من الوجه التي توجب كون العالم عالما كالعالمية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يعمل في العالم الا من له العلم ومن يعلم العالم لا يمكن ان يعلم العالم كماله له العلم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يصح عمله على الذات ولا يتغير الصفات ولا يتغير الى الابد ولا يكون العلم مثله اذ لا يوجد امانا في العالم موصوفا بالكمال فان قيل كيف تدور امور المنع في ما هو المحولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحق في العلم والقدرة والمحمد فان قيل ان ذلك حيث التعلق بالمعلومات العلم الى علمه بالمقدور قادر على القدرة ما اوردت الاثبات وثبت التولية وهكذا ان الوجود واحد لا يتغير فلما معلوم قطعا ان الذات لا تتغير فلما قدرة على عالم او قادر او يتيق العلم في الشيء للقطع ما من الصفات الحقيقية لا اعتبارها للعقلية الثالث قوله تعالى انزلنا علمه فاعملوا انما انزل العلم الله فحين القوة الممتن ان القوة لله متى

له الذي هو ما في الاشياء ولا يملك

يتعلق بالمفصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه هرصا
 واحدا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك
 وكذا القادر وغيره ونقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم
 الا ما تعلق به العلم فان قيل سلما ان له علما لكن 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 قولنا الانسان بشرو والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
 والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمسار اصلا لانها نفس الذات فيتنظم قياس هكذا
 العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
 ضرورة وثالثها ان يجوز العقل يكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات
 ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري وراعيها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
 قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وابس
 كذلك وفاقا حتى صرح الكمي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكنى في عدم لزوم
 هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
 مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
 الا ترى ان حل مثل الكاتب والضحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما 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 والحياة 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 عالما ومن حيث
 التعلق بالمقدورات قادرا بل فذرة ومن حيث كونه بحسب يصح ان يعلم ويقدر حسابا بل حبة وعلى
 هذا القياس ويكون معنى الجمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته
 وافتقاره الى البيان ولا في تباين الاعتبار بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات اصلا
 بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع الاربعة وهكذا الى غير
 النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية معتبرة عن الثلثة قلنا كون الذات
 نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية في الثلثية
 وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وله لابد ان يكون معنى وراء
 الذات لانفسه ولا يعبدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبار 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 فيثبت المطلوب وبطلان وصف العالمية
 او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية بما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
 والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين
 عالما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حى
 قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مستفيدة
 معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك
 ونحو ذلك فلم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم
 ولا يقدر ثم هذه المعاني يمنع ان تكون نفس الذات لا تتنازع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتمين صكونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والتسادر
بلا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون آياتهم من الجبهالات الوجه
الثالث انصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يتحمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه
وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعالى به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم بل يلزم
كون العلم منزلا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين (قال تمسك المخالف بوجوده ٢) للثانين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلاسفة
تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة
على احد الطرفين دفعا لهما ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفائه على
الناظر في هذه المات الاول وهو للفلاسفة 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 فعنه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
بطريق الاجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثا وكون القدرة مثلا مسبوقا
بقدره اخرى ومثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات
عند من يشنها فليس الا بطريق الاجاب وكذا قولهم دلة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية
يعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثر له لا مناعا افتقار
الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه الفاعل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع
كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكأنه الزامى والا فاكثر الممكنات
عند الفلاسفة اثر لا غير وان كانت بالآخرة منتبهة الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم تكن كما لا يجب ففيها عنة لتزهره عن الفحصان
وان كانت بلزم استحالة بالغير وهو يوجب الفحصان بالذات فيكون محالا واجيب باننا لانسلم
ان ما لا يكون كما لا يكون نفسا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لاهو ولا غيره
ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقاره الى فاعل يجعله
علما وكذا الباقى والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليرجح جانب الوجود
فعالته مثلا لا تعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالمنا فانها عاجزة والجواب بعد تسليم كون
العالمية امر ورفعه العلم معللا به كما هو رأى منى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها ليجتمع تعليلها بل بمعنى امتناع خلوات الذات عنها وهو لا يتنافى كونها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط اربع وهو العدة الربى امفات الصفات
من الملبين انها اما ان تكون حادثا فلزم قيام الحوادث بداته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحبوة
وغيرها من الكمالات وصدرها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثا لا بداية لها والكل باطل
بالاتفاق واما ان تكون قديمة فلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت
النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثروا واجب باننا لانسلم تعالى الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع البعض لثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انهما
احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
وتفسيرهما بالسبئين او الموجودين او الازنيين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالسبئين من حيث ان احدهما ليس

٢ الاول ان العمل مستند اليه مع صفاته
فيلزم كونه قابلا وفتاعلا
وردم مع دليله الثاني انها مادت
كمال فيستلزم استحالة بالغير ومنها
ليست غيره ولا علم فاستحالة الاستكمال
بمعنى موجب صفة الكمال له لغنى الاربع
الدالة ان العلمية مثلا واجبة
والواجب لا يعمل وروايتهم كون
العالمية غير العلم ان الواجب ينبغي
ما يمنع من الذات عنه لا نسلم
استحالة تعلقه بصفة ناشئة عن الذات
الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر
بالاجماع وشيئا به لا يتطويعه ههنا
فلا تعدد ولو سلم فليس على انك قد
يملك اذا كان قائما بنفسه ولو
سلم فالكفر باجماع القدماء ينبغي
عدم للمسبوقية بالغير ولو سلم معنى
الذات مما يلزم النصارى

تفانير

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء الصفات بالذات بقاء
 لما ليس بالذات ولما لم يبق به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع ان البقاء بالذات
 بالعرض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجاه بقاء العرض
 ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هونها
 فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء نفسه فيكون به باقيا كما ابقا الله تعالى بقاء له وبقاء
 للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا ببقاء نفسه وجاز حصول باقين
 ببقاء واحد لان احدهما كان قائما بالاخر فلم يوجب الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول
 متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم
 قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزمت كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء
 والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع
 الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم
 او قدرة له والازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعالم او القدرة والعلم او القدرة باقيا بما هو
 علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فحينئذ لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة رائدة عليه قائمة 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 عالما بعلم هونها قائما به بقاءه هي نفسه
 باقيا ببقاء هونها نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
 والاعتبار (قال ولهم في نبي القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قاه را
 بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام والارام باطل وقا قايان الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة
 مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة اكثرت كذلك وانبيهما ان قدرة
 الباري على تقدير نفعها امان تكون بمثابة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام
 لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست 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 اننا لانسلم انه لا بد للحكم المشترك من دلالة مشتركة بل يجوز ان يعمل
 مختلفة اذ لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعمل عدم صلوح
 قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينهما سوى كونهما قدرة لجواز
 ان تكون امر للمخصص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة
 الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تنفرد بخصوصية لا توجد
 شيء منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي نبي العلم ٦) تمسكوا في امتناع
 فنه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حديث علمه او قدم علمه وكلاهما ظاهر
 بطلان وجه اللزوم انه اذا تعاقى علما بشيء مخصص تعاقى به علمه كان كلاهما على وجه
 واحد وهو طريق تعاقى العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق يتعلق الذات وعلمه به بطريق
 يتعلق العلم كما في عاليتنا وعاليتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين ويلزم استواءهما
 في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقتهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز
 اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث
 لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما
 بالعلم اكل له علوم غير متناهية لانه عالم بانه عالم لانهاية له والعلم الواحد لا يتعلق بالعلوم

٢ انه لو كانت له قدرة لما كانت
 بتخلق الاجسام لان قدرة الشاهد
 ليست كذلك العلة مشتركة هي
 لونها قدرة لانها امان تأتلية
 الشاهد وانما القدرة امان قلنا
 لعل الدولة الغنى والمخالفة اشد
 متن
 ٦ انه لا كان عالما بعلمه لان الشاهد كان
 الدلائل متماثلين لتعلقها بالعدم ومنه
 واهن فيسوم اشتراكها في القدم او
 الحديث بطلان العالمية فانها انية تلحق
 الذات وفيها متعلق العلم والماست
 الدلالة واستاهية لكونها عالما بالعلم
 فهاية له والكان فقه عليه قوله تعالى
 وفق على ذي علم علم فلما لا يلزم
 الاشتراك في اللزوم المتماثل الاستسا
 في الصفات ولا يمنع كثرة ادلالت
 للعائد ولوا الى غير نهاية وكلا
 تخصيص التوهمات متن

واحد والآخر لئلا نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالعلوم
 الآخر ولجازان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لقطع بان علما بالياض
 يخالف علما بالسواد ولو جاز هذا الجازان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
 علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم في الصفات وذا لم يتعاق العلم
 الواحد بالعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية
 وهو باطل وقافا وانشد لالابا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو ومثناه فان قيل
 فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يمنع تعاقب العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان
 الامتناع ايسر شئ لان الدهول انما هو عن التعاقب بالعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والياض
 لا يختلف الا بالاصافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام
 صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذاعلم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
 عليم واللازم باطر فطعا والجواب منع كونه على عمومته والمعارضة بالآيات اذ الله على ثبوت
 العلم كامر (قال المبحث الثاني في انه قادر) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا يتناقض
 لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب هذه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
 ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس في الاشراف والنار في الاحراق ومبيل الامام الرازي الى
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم والظن والاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
 مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا يخفى في انها لا يلزم ان تكون
 كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل الممول عليه
 في باب اثبات قادية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
 بطريق القدرة دون الايجاب والايثار فخلق المعلوم عن تمام علمه حيث وجدت في الازل
 اعلم دون المعلوم ولا يتم هذا الابد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وذلك بان يبين انه قديم بدائه وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون
 او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلوماته قدم مختار تستند اليه الحوادث
 وهذا مما وافق عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئيا نه الحادثة شرطا وعلما ومعدات
 في حدوث الحوادث على ما زعمت العارضة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 ما لانهاية لها بمجموعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة اربعة الحركة قال
 امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 البطلان باوائل القول وكيف ينصرم الواحد على اثر الواحد ما انتهت عنه النهاية كالدورات
 التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يرغم الملاحدة من ان العالم لم ير على ما هو عليه
 ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول والدي قبل وادو بذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
 اثبات حوادث لا آخر لها كعجم الجنان فانه ليس قضاء بوجوه وما لا يتساهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك
 درهمي الا اعطيك قبله دينار او لا اعطيك دينار الا اعطيك قبله درهمي لم يصور ان به طيب على حكم
 شرطه درهمي ولا دينار بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهمي الا اعطيك بعده دينار او لا اعطيك دينار
 الا اعطيك بعده درهمي او بالجملة فالحدوث بتات في الاولوية ولا يتناقض في الاخرية لا يقال قد يمكن
 نفي هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احدا الامر من المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا
 لزم امان في الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الارض المؤثر التام لانه ان لم يوجد

في معنى علمه من الفعل
 والشرط وصحها عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع حادثة المصنوع
 في القادريه متناع الخلق فاذا
 كانت لكل او صدور الكل عنه
 واسطة فظاهر ما لا فلا بد من نفي
 ان اقرب حوادث لا مادية لها مصلحة
 في الحاد في صدور الحوادث من
 والواجب القديم وقد سبق وان لو
 قد بانحتمل يستند اليه الحوادث
 وقافا من

تزيه الله عنهما وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام
عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال مناقضة اما شبه الاول فلما لا يخفى
على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بهما والاذعان لهما قبل التصديق بكون الباري
قادرا حاكما فيه تردد وأمل واما ثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كالات في حقه
وهو جوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما ناقش فيها واما لتاسع فلا بد
على انما نشاهد من امر السماء والارض مسند الى الواجب بلا واسطة لالي بعض معلولاته
على ما زعم الفيلسوف لكن من كل طالبا للمحق غير هائم في اودية الضلال ربما استفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك لمخالف بوجوه ٩) الاول لو كان الباري ذمالي فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الایجاب فتعلق قدرته باحد مقدور به المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح وزعم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزعم انسداد باب ثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب مع الملازمين اى لانسل انه لو افتقر لتعلق القدرة الى مرجح لزعم التسلسل
لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد
الرغيفين والهارب احدا طريقين ولا يخفى ان هذا اول مما قال في المواقف افتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزعم انسداد باب ثبات الصانع فان المقتضى
الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدور به
بلا مرجح بمعنى تحصيله بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني
ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كل ازلما يلزم كون العالم ازلما لا متناهي الخلق عن تمام
العله وان كان حادثا فنقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب مع الملازمين اما الاول فلجواز ان تعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير انقصار الى حدوث
تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار لثبات
ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدمه ما وجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يتكمن من الترتك لا امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحده
هذا يؤي الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلانسل ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فالوجود بالاختيار
محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث او شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء امكن ان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلى ازل ولا شيء من الازل باثر للقادر
وايضا العدم نقي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان هذه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الماعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لا يوجد الشيء
لم يوجده او ان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد 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 بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولاً
ولم يذكره غير الخالمس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفاعل اولى به من الترتك لزعم

٩ الاول خلق القدرة ان افتقر
الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر التسلسل
لبسبب الصانع وقد يمنع الملازمين
لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة
لذا قالوا لا فرق ترجيح القادر احد
مقدور به بلا مرجح معنى تحصيله
بلا داعية غير توفيق الملك بلا مرجح
بمعنى تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قد يسمي فليزعم
ان ما عادت فتسلسل الواجب
لنفي منع الجواز ان تعلق في الازل
في ما هو اولى او يكون مدونه
في حالها انما التعلق ان العاقل
ان يستجمع جميع ما لا بد منه ومن
لزم لا امتناع الخلق في القادر
بان لا وجوب من القادر لا ينافي الاختيار
بل لا عفة بخلاف الوجوب الموجب
فلا يلزم فيه انه ان شاء ترك الوجود
لنفسه القدرة الى الوجود لا يتصور
في العدم وهو لا يصلح مقدور له
ان لا يلزم انما يصح ما لذلك الوجوب
در بيان معنى القدرة على العدم انه
ان يشاء لم يفعل وان لم يشاء لم يفعل
وخل لان شاء فعل العدم الجواب
في المختار ان كان العدم اولى به
من الترتك يلزم الاستحالة لا الفرض الا الى
ما لا يجب در ديان حكيم في الحق البتة لانه لا
يخفى ان ما لا يمتنع في الغير السادس
من المختار ان امتناع في الازل لزعم
الممكن وان لم يكن لزعم جواز امتناع
الاختيار في الازل ممكن
لذا لا يمنع كونها اثر المختار السابع
ان لم يمتنع في الازل وجوب الاثر بغير
او لا يمنع فلا يكون مقدور او
لا يمنع وجوده القدرة

استكمالها بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
 نالانسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكون في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
 او بانسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا على خلوه
 عن نفع للفاعل فلانسلم استصحابه على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا
 لزم انقلاب المنع ممكنا وجواز كون الازل اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان
 ممتمعا 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 لحوازان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته وبمتنع وقوعه
 في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لداته وبمتنع مع حدوثه
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو اولى بل لا هو ممكن في الازل بالذات ولانسلم استحالة
 السابع ان اثره ادى تعالى اما واجب الوقوع او تمتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في لازل وقوعه فيجب
 اولاً وقوعه فيمتنع والالزام الجهل ولا شيء من الواجب والمتنع بمقدور لزال ممكنة الزلز في الاول والفعل
 في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتنافى بالمقدورية
 بل بحقيقةها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية ٢) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد
 ونهاية او بمعنى انها لا بطراً عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
 لا تصير بحيث يمنع تعلقيها فلان ذلك محذور ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كعظيم الجبان
 وذلك بتعاقب جزئيات لا بهيئة لها بحسب القوة والامكان ولان مقتضى القادرية هو الذات
 والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلو على شمول قدرة الله تعالى
 لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقيها به ولما توجه عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
 بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه وبمجرد مقتضى والمصحح لا يكون بدون وجود الشرط وعدم
 المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون
 بعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاول التمسك بالصصوص الدالة على شمول قدرته مثل
 على كل شيء قدبر (قال وخالف المجوس ٦) المذكورون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
 القائلون بانه لا يقدر على الشروع حتى خلق الاجسام المؤدية وانما القادر على ذلك
 آخر يسمى عندهم اهرمن ائلا يلزم كون الواحد حيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم
 ماتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبايح اذ لو كان
 ساقدا وراله لجاز صدوره عنه والارم باطل لافضائه الى السفة ان كان عالما بفتح ذلك
 مساهة عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لانسلم فتح شيء بالنسبة اليه كيف وهو
 صرف في ملكه ولو علم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
 دم 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
 للاستحالة والوجوب لا تنافي في المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
 القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى او حرك جوهره الى حيز وحركه العبد الى ذلك
 الحيز لم تماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبثا او سغفه او تواضع بخلاف فعل الرب
 وفي عبادة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبادة المواقف اما طاعة او معصية او سغفه ولبست
 على ما ينبغي لان السغفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب
 منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الرابحة

٣ ذاتية قدرة تسميتها بعبثية بمعنى
 ان جوازها بها لا يتبعه طبع وشأله
 للعقل بمعنى ان اتفقوا لا يقتصر على
 البعض لان مقتضى القادرية هو
 الذات المعنى القدسية فهو الامكان
 ولا تمايز قبل الوجود يخص البعض
 د الاول التمسك بمثل والله على كل
 شيء قدير تين

٧ في التفرقة بين سام المودعة والنظام
 في خلق الخلق والكذب وسائر القبايح
 وقد اورد على كماله لا يقع لا امتناع
 وقوعه عنه والى ان يخلق في خلق العبد
 على سبيل الامور والاشياء الواضحة
 لخلق العالم المصنوع منها على ما لا تمنع
 التمايز والى ان يخلق في خلق المذنب
 من قباير يخلق في خلقه لا تمنع
 من قباير يخلق في خلقه لا تمنع
 ان قارة الدنيا يخلق في خلقه لا تمنع
 بل اذن الارض لما في موانعها
 ملتصقة بكيفية ما ذاب وادمع مجا
 تين

طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتطعيم للغير وهذا لا يتصف به فعل الرب
وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلقفه هذه الاحوال
والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وابست من لوازم الماهية فالتة وها لا يمنع التث
ومنهم الجبائي واتباعه انه ثلوث بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادرين لصح مخاوف بين خافين 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 والحوادث عند تامة الملازمة بناء على ان قدرة العبد لا يسبب بمؤثره وسبجي ان شاء الله
ولو سلم قائمتهم خلوص الداعي والقدرة او لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخر مانعا ولو سلم
فيحوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما بل ليرم المحال وصدابي الحسين البصري
جمع اطلاق الازم فانا اذا فرضنا اتصاف جوهر واحد بكين انسانين فيجذب احدهما حال
مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما ملو فيه نظر (قال واما شمول قدرته ٧)
ما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به
الارادة والقدرة فوجدنا لا فم يوجد اصلا او وجود بقدرة مخلوق وهى هذا لا يأتى اختلافات
الفلاسفة ومن يجرى مجراهم 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 وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفصيلاتها وان كل ممكن الى اى
ممكن يستند حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والمصغرات
من الموجودات واقم بقدرة وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين
وقابل ما هم وتسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجالا على انه خالق الكل لاختلافه سواء
وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك
من الجواهر والاعراض الثاني دليل النوار وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه
مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة بغيره مما فرقوه اما باحدى القدرتين فلزم
الترجح بالامر ح واما هم فليمر توارد العائنين المستقلين على معلول واحد لان التقدير ان كل
منهما مستقل بالابجاد فلا يجوز ان تكون العلة هى المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتص
بكفى جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص
نعم يد عليه اقدرة الله تعالى اكل فبقع بها وتضمحل قدرة العبد الشاكت دليل التمانع و
انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ في حال ايجاد
الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لازم اجتماع
الضدين وان لم يقع شئ منهما لازم عجز الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلق
الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لازم الترجيح بالامر ح وفيه ما قد عرفت لا يقال
معنى كون قدرته اكل انها اشتمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة
القدرتين اليه على السواء لاننا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأييرا فترجح على قدرة العبد ويظهر
اثرها (قال وخالف الفلاسفة ٢) القول بانه لا يؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب لبعض
من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملمين وغيرهم فذهبت
للفلاسفة الى ان المصادر عه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر العقل ونفس وفلك وهكذا

ان كل ما اراده امتداد او
او لم يقع من في العالمين
بما لا يتصل في تفاصيله
وحيث ان كل واحد سواء اصله
فلا يمتد الى البعض من المتكلمين
فقطوا من النقص وهو الحق
بل التوارد والتام ونقصا
متن

٢- في الاول والظاهر وما فيها
من التوارد ٣ فاما سوى العقل
الكل قد سبق والامر بغيره
واذا كان العالم متصفا
انما هو الى الاول والكل
من الاوضاع والصفات
فحيث ان الامر الى الازمنة
والامر بغيره مستلزم للدور
والامر في التوارد والتام
والامر بغيره الاختيارية للحيوان
وساكن متن

يترتب المعلولات مستندا بمحضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول وحركاتها نفوس
والحوادث بعض هذه المبادئ والصور والقوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها
النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب
الصائبون والنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال فانه تصالات وغاية متمسكهم
في ذلك هو الدور ان اعنى ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وحودا وعدما وهو لا يغيب
القطع بالعلم لجواز ان تكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريقي المعجزات والكرامات كيف ومعنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو يتاقي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالظن الى الدوران
زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى النجمين والطبيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفريقين في مبادئ الافلاك ولعناصر وآليات العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسدوا الشرور
والفلاح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالدور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيئات فان قيل
الفلاسفة والمعتزلة لا يقدرون القدرة فلامعنى اعدهم من المخالفين في شعوبها قلنا المراد بالقدرة
ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا يتاقي الايجاب
على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصفة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضبا في وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعها
يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته اربابان غير زائد على الذات
ولهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا
معنى (قال المبحث الثالث في انه عام ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استلال المتكلمين
ان الاول انه فاعل فلا محكما متعسا وكل من كان كذلك فهو عالم اما لكبرى مما ضرورة
عليه ان من رأى خطوطا ملبحة او سمع العاطا فصحة تنبئ عن معان وفيفة واغراض
علم قطعنا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
ما من الاطراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
ام واتقان واحكام تحاربه العقول والافهام ولا تفي بنفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما
هدى بذلك علم الهيئة وعلم المنسرج وعلم الآثار العلمية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولا يحد الى الكمال سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم ارواحيات
من الارضيات والسمويات والى ملكوت الله الحكماء من المجررات ارفى خالق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء
فانجي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار
مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجودات اثار المؤثرات من غير الافلاك بل كلها كذلك وايضا قيد مستند جمع من العقلاء الحكماء

٢١٠١ عند ما لا يملك ما في العالم
على انتظامه واحكامه ولا يملك
قادر مختار لما من والى الله احد
ادبى الحيوانات لا يملك ان يخلقها
لذلك على المعاد الله تعالى
بالسموات قدور

بجائز خلقة الحيوان وتكون تعاضل الاعضاء الى قوة عديدة السموات المصورة فكيف يصح
دعوى كون الكبرى ضرورية فلما اراد اشتمال الاله على الاشياء على اطوائف الصنع وبدايع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرض على نوع من الخلال
وجازان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضرورى سيما ذات كبر وتكثر
وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكتفى الظن مدفوع بالتكرار والتكثير وبانه
يكفى في اثبات عرضنا ان تصور الانسان انه قادر على فاعل بالقصد والاختيار لما امر ولا يتصور ذلك
الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير ما ينسبها كاللحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ابست من اولى العلم قلنا لو سلم ان يوجد
هذه الآثار هو عده الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقه
الله تعالى عالمة بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك العمل ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاحياء وكذا رائق من طريقة الاختيار والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجدا تسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بالاجزاء مثل ذلك الموجود واليجاد العلم واقدرة يكون ايضا فلا محكما بل
احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا بديان انه قادر مختار اذا لا يجاب بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتسك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بالرسالة الرسل
واثر الكتاب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وما يجوب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما احبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكابرة بما يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعده
الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اى ليس له علم ولا
حسما في الامر وكل مح دعاقل اى عالم بالكلية لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
ان تجردية التمثل واليه ان التجردية سلم امكان المعقولة لان المجرد يرى من الشوائب المادية
والواحق العرصة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعمل
ذلك من جهة القوة العاقلة لان جهته وامكان المعقولة يستلزم امكان المصاحبة بيده
العقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه
المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه فتوقف امكان الشيء على وجوده
المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجب في العقل او في الخارج بلزمه امكان مصاحبه
المعقول ولا معنى للعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد
وجب ان يكون بالفعل لبراهنه عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك سان المديان ولا حفاء
في ضمه بعض هذه المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد المعقولات في الوجود تعقلها
لاكتفى بذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانية انه عالم بدته لانه لا معنى
لانه قل المجرد ذاته سوى حضوره عند ذاته بمعنى عدم عييته عنه لاستحالة حصول المثال
اكونه احتماء للمؤمنين وهذا لقدرة وان كان مبدا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
حارلوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بداته الذى هو مبدا الحكمة لما ذكرنا والعالم بالبداء اعني
العلمة عالم بدى المبدأ اعني العالم لان العلم بالشيء يستلزم بلوازمه والعلمة وهى لا تعقل بدون

لا نهى عن علمه على مجرد عالم ولا نهى
بذاته وهو سداً للعقل والعالم بالمبدأ
يستلزم العلم بذاته المبدأ

المعلوم بل المعلوم نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من لوازم الذات واعتض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في اشوت لا محالة ان يكون لازما يدا يلزم من تعقل الذات تعقله كذا هو الزه يا لئلا للقاءتين للثلاث واو وح ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع اوارمه القريبة والبعيدة لاستمرار الادفاع من لازم الى لازم واجب ان الكلام في العلم التسام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته) القائلون بانه ليس بعالم اصلا بمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا غيره اما الاول فلان العلم اضافة اوصفة ذات اضافة وانما كان يقتضي اثنية وتعاريا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه بوجوب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم الا حلقه قطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتفعة في العالم او نفس الارتسام ولا حفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم معاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنه معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواحد في صفاته وكالاته الى الغير ويلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجب عن الوجه الاول ولا بعد تسليم لزوم التعاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تعار الاعتبار كاف كافي علما بانفسا على ماسبق في بحث العلم لا يقال التعاير الاعتباري اما هو للمالية والمعاومية وهو فرع حصول العلم فلا توقف حصول العلم على التعاير لزم الدور واعتبار التقص بعلمنا بانفسا لو كانت انفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو مع فمحور كون عالمه من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على لتعاير توقف سبق واحدا وهو ممنوع بل عاينه لا سمعك من العلم كالا يسمعك الماهول من ذاته والمراد بالتقص ان انفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا يكون العالم سببا والمعلوم شيا آخر وثانيا بان علم ليس التعلق بالمعلوم من در ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلق والاضافات وتحتيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لما حصول للفاعل وذلك بالامكان ذلك فلا تستدعي صواعبة لها فانك تعقل شيا بصورة تصورها او تستحضرها فهي عاكسة عاكسة ما من عاكسة وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضا عف الصور ذلك كان ذلك مع ما يصدر عنك عاكسة عاكسة هذه الحال فطبك بحال من يعقل ما يصدر ذاته من غير مداحلة لغيره ثم ليس كوك نلا تلك الصورة شرط في التعقل بدليل انك ان ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حانة كانت او غير حالة والمعلومات الداتية معاقل الفاعل اداته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل ايها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند انقلا سفة وتبايعهم واجب عن انشائي مع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا (قال حاشا ٢) علم الله تعالى غيره شاه معنى انه لا ينقطع ولا يصبر نجيب لا سابق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموحودات والمعدومات المركبة والمنعفة وجمع الكلليات والجزئيات اما سمعنا فائس قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم العيب والسهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسررون وما يعلنون الى غير ذلك واما عفا فلا ان مقتضى العالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي افناء والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اخذت

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة اوصفة ذات امامة فلا بد من الاثنية ولا عبوة لانضاه الى كثرة في الذات والباري يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا واجب بان تقاير الاستبان كاذ لا في علما اذ نادى الاستمالة في كثرة الافادات وفي العالمية مع الفاعل متن

٨ عامة علمه لا يتناهي ومحيط بالانتهائي كالاعداد والاشكال وكل موجودا و معدوم وذا و من في امهات النقص ولا يقتضي العالمية الذات العمومية معتمدا من غير نفسه تعالى عنه ان لا يعقرو في لاله وعاقل له صم في العلم العلم لا يفضاه الى صفات متناهية وادهم في العلم بالانتهائي لا سوا اة وجودها مع المحدود السابق لبعضهم في العلم المحدود لانه في محض لا يتغير فيه والمعلوم تمييز ونقطة الصل لها متن

من الافقار الى الالة الجسمية وذلك كالا جرام الملكية فانها منسككة وان لم تكن متغيرة في ذواتها
وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالا جرام الكاشفة الفاسدة فانها متغيرة ومنسككة واماما بس متغير
ولامنسكل كذات الواجب وذوات المحررات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه
علم بذاته الذي هو مد للعلم الاول بالذات ولا شك وان كلامها حزن والعمدة في احتجاج الملاسفة
انه لو علم ان زيدا يدخل الدار عدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فارى العلم بحاله معى انه يعلم ان زيدا
يدخل عدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم به دخل لزم تغير العلم الاول
من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد
الغير المطابق جهل فكذا الخلو من الاعتقاد الطابق ما هو واقع لاننا نقول اوسم فاذالم يعلمه
على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الدار و صفاته الحقيقية عند من
يؤمنها وكذا دواب العقول فلا يتساو لها الدليل وتخصيص الحكم بالعرض على ما يشير
اليه كلام الامام اعني في القواعد السريعة دون العقلية ولما يمكن التفصي عن هذا به يجوز
ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصدوا باطال كلام الخصم وهو انه عالم
بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصرا لجمهور 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 اذالم يوح الحار ومعه اذا وجد ومعه اذا فنى من غير تغير في ذات القديم
فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير 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
يحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار عدا واستمر على هذا العلم
مضى الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير ان يفتقر الى علم مسأوف وعلى هذا الاتغير في العالمية
ان تشتمل المعتزلة والعلم الذي تشتمل الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا
الى ما سبق من كون العلم اولا اية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
او نحو هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لانه يشتمل ضرورة فيلزم كثرة الصفات
ما هيها بحسب لانتهاى المعلومات و بان العلم صفة تجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة
عنها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
لشافات وتعلقا بمنزلة اساس جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
ما لزيد بعد ما كان مناسرا له من غير تغير فيه اصلا فظا هرا ان هذا لا يتم
القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
ابو الحسين المصري بوجه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار عدا وجلس
سترا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما
بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيد دخل نفس العلم بانه دخل لوح ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة فاذ لم يحصل ان كان بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث يتولد من العلم بانه سيد دخل
عدا ومن العلم بوجود العدد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيد دخل وشرطه عدم الدخول
ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد
المختلفين او الصورة المطابقة له تضار الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا
المشروط باحد المتنافيين بفائرا المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبق قدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكذا اذا علم انه قدم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين معايران وان التعابير في الاضافة او لعالمية لايح
في قدم الدات ومن الممتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري
بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لايان لا يتغيران اصلا فانه
في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن
التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال مسبو وجده وعدم الوجود لا يمكن
وهذا تساوت وصنع لا يتحد في الحقائق وكذلك عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير
وجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا حفاء في ان تعلق عالميته
لهذه النسبة وهوانه يحصل له لدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لوقوع يوم السبت
وفما لا يزال كان جهلا لانقضاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقلالية احب بالمع فانه ذلك لتعلق
حال عدمه بانه مسوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
بانه مسوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان تعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة
اخرى باق ازاو ابد لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
فيما لا يزال وفاءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلم 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
به معدوم في الحال فليعلم الجهل والجمع بين الاعتقادي المسافين واما ان يزول فليعلم زوال
القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه (قال والترم ٩) يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري
بالحريثات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يفرح ذلك في قدم ارات كما هو مذهب
جهنم بن صفوان وهسام بن الحكم من التمداء وهوانه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
واما التصديقات اعني الاحكام بال هذا قد وجد وذلك قد عدم فاما تحدث فيما لا يزال وكذا
تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يتحصل قبل وجوده
ولا يبقى بعد فائه ولا متاع في انصاف الدات معلوم حادثه هي تعلقات واضافات ولا في حدودها
مع كونها مسندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار اكونها مشروطة بشروط حادثه
واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواحد فذات الراجح اما ان تكن في ثبوتها وانقضاءها
فليعلم دوام ثبوتها وانقضاءها الدوام الدات من غير تغير واما ان لا تكن فتوقف ثبوتها وانقضاءها
على امر مفصل والذات لانفك عن ثبوت تلك الصفة وانقضاءها الموقوف على ذلك
فليعلم توقف الدات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فليعلم
الواجب لان الموقوف على الممكن اول بان يكون ممكنا في غاية الصعف لان ما لا ينفك عن الشيء
ان يكون متوقفا عليه كما في وجوده بدم وجوده ووجوده الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يشك
على علمه بالجزئيات بان الخلوصه جهل ونقص وان كل احد من المطيع والعالم
يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع الالبات ولولائه مما تسهدهه فطرة جميع العقلاء لما كان
كذلك وبان الحريثات مسندة الى الله تعالى ابداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
عالم بذاته وار العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم (قال المحقق الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وساع 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 بنظر الى الطرفين وبميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته ففندا صفة قديمة زائدة على الدات فائده على
ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجسائية صفة زائدة قائمة لا يحل وعدم

والترم ٩ يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري
بالحريثات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يفرح ذلك في قدم ارات كما هو مذهب
جهنم بن صفوان وهسام بن الحكم من التمداء وهوانه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق
واما التصديقات اعني الاحكام بال هذا قد وجد وذلك قد عدم فاما تحدث فيما لا يزال وكذا
تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يتحصل قبل وجوده
ولا يبقى بعد فائه ولا متاع في انصاف الدات معلوم حادثه هي تعلقات واضافات ولا في حدودها
مع كونها مسندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار اكونها مشروطة بشروط حادثه
واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواحد فذات الراجح اما ان تكن في ثبوتها وانقضاءها
فليعلم دوام ثبوتها وانقضاءها الدوام الدات من غير تغير واما ان لا تكن فتوقف ثبوتها وانقضاءها
على امر مفصل والذات لانفك عن ثبوت تلك الصفة وانقضاءها الموقوف على ذلك
فليعلم توقف الدات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فليعلم
الواجب لان الموقوف على الممكن اول بان يكون ممكنا في غاية الصعف لان ما لا ينفك عن الشيء
ان يكون متوقفا عليه كما في وجوده بدم وجوده ووجوده الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يشك
على علمه بالجزئيات بان الخلوصه جهل ونقص وان كل احد من المطيع والعالم
يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع الالبات ولولائه مما تسهدهه فطرة جميع العقلاء لما كان
كذلك وبان الحريثات مسندة الى الله تعالى ابداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
عالم بذاته وار العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم (قال المحقق الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء
وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وساع 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 بنظر الى الطرفين وبميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته ففندا صفة قديمة زائدة على الدات فائده على
ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجسائية صفة زائدة قائمة لا يحل وعدم

٧ في انه مريد انفقوا على ذلك
ودل عليه كونه فاعلا لا اختار ففندا
لصفة قديمة فائده على انه على قاس
سائر الصفات للقطع بان تخصص احد
لطرف المقدور بالوقع يكون لصفة
حقيقية

د يهدا من الصلايات
علم المقدمة ونحوها وتعلقها
لنفسها فلا يلزم تسلسل الارادات
ووجه التمسك لا ينافي الاختيار
وقد لا يلزم قدمه ولا ينافي
حقيقة قديمة

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالة ولا تلك الشروط اما صفات للباري
 فيلزم حدوده لان ما لا يخلو عن الحادث حدث اولاً فيلزم افتقاره في صفاته وكما لانه الى العبر ومنها
 قول اكثر معتزلة المصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا يحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
 بنفسه لا يكون صفة وهذا اول من ان يقال ان العرض لا يقوم لا يحل للاطباق على ان صفات
 الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري
 بل استدلاله فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
 ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالخلوقات هو تمثيل بطام جميع الموجودات من الازل
 الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب
 ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو مقتضى لافاضته ذلك
 النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
 بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الانتفاع والجزاف لان العلل العلية لا تعمل
 لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العلية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت
 مرارهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الوجود الكلي ومنها قول البحار من المعتزلة
 ان ارادة الله تعالى كونه غير مكروه ولا ساء وقول الكعبى وكثير من معتزلة بعداد ان ارادته لفعله
 هو علمه به او كونه غير مكروه ولا ساء وفعله غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأموراً به لا يكون
 مراداً له ولا حفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في ان كون الواجب تعالى مراداً له فاعلا على سبيل
 القصد والاختيار ونحو لغة للمصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
 وله قد امر العباد بما يشاء منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قوله لشيء اذا
 اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً الى غير ذلك مما لا يحصى
 ولا فرق بين المسبية والارادة الا بعد الكرامة حيث جعلوا المسبية صفة واحدة ازيلت بتناول
 ما يشاء الله بهما من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المراتب واما الاعتراض
 على قول البحار بله يوجب كون الجسد مراداً له ليس 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 الساهد والنسب جميعاً وبنى الحسين المصري في العتب خاصة قالوا وهو
 او الاعتقاد او انظر باشتغال الفعل او الترك على المصلحة ولما اوسع في حق الباري تعالى
 والاعتقاد كال الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واختجوا بان الارادة فعل المراد
 واتصافا يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك ولهذا يمدح بها ويذم وبشأن عليها وبما يقاب
 تعالى يريد ثواب الدنيا (والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة
 في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نسعر طبعاً
 الفعل او الترك بمخرج سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اردت بكونها
 فعلاً للمريد مجرد اسنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويحجر عن كذا فهذا لا يقتضى كونه
 اثر صادراً عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اردت انه اثر له لطريق القصد والاختيار
 مجموع ولا بعد دعوى الانتفاع على تقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتسحت الى ارادة
 اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
 او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما لا قصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
 فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمخرج سوى الداعي بمعنى

اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبثة عن لداعي او غير منبثة
 هي السبب القريب في الترحيح والخصص ودعوى كون الارادة غاية للداعي جدر بار تكون
 ضرورية ثم اورد طريق المعارضة ان الارادة او كانت هي الشعور في الفعل او الترك من المصلحة
 لما وقع الفعل الاحيارى بدونه ضرورة واللازم باطل لان لعطشان يشرب احد القدين والهارب
 يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راحة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض المساوي
 في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ لارادة هو بالاشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا يذخ
 ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والالواضع نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء
 مثل هذه المالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب
 اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كاش وارك كل كاش فهو مراد له وان لم يكن مرصيا ولا مورا به
 بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة
 في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا تقع مراده ويقع منهم الكفر
 والمعاصي ولا يريد هادوا وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبايح واخرنا الكلام في ذلك الى بحث
 الافعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة
 من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحجب لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير
 وانفرد اجاع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر
 لما امر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميا بصيرا
 وكل ما يصح له واجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءه عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل
 بانها صفات كمال قطعنا والخالق عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله
 تعالى محال لما امر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الممت والصمم والصمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا
 اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا تحلو عنها وعن ضد ها لكن لابد من بيان
 الحيوة في اعائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما سببهم في ذلك على ما ذكره
 م الحرم طريق السر والتقسيم فالجماد لا يتصف بقول السمع والبصر واذا صار حيا
 فيه ان لم نعم به آفات ثم اداسنا صفات الحي لم يجد ما يصح قوله السمع والبصر سوى
 حيا ولم اعصاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى ووضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة
 ثم انه لاحياء في اياته تصف بهذه الصفات اكل من لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري
 ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكل منه وهو باطل قطعنا ولا بد عليه النقض
 شئ والحسن الواحه لا اسحق ليه في حق الباري تعالى بما يعلم قطعنا بخلاف السمع
 والعرض من تكثير وحوه الاستدلال في امثال هذه المقامات ريادة التوثيق والتحقيق
 الادهان متفاوتة في قبول والاذعان ربما يحصل لبعض منها الاطمئنان ببعض الوحوه
 ونال بعض او باحتجاج الكل اوعده هاهنا مع ما في كل واحد من محال لما فاسدة واما الاعتراض
 به لاسد الى استخلاص نقص واحدة على البخري تعالى سوى الاجماع المستند بحجة الى الادلة
 السمعية والاحفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سمعا
 بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يفتش فيها فجوابه المع اذ عايجز ذلك
 من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يراه حجة اصلا ويقتضيه انه لا يصح في مثل هذا المطاوب التمسك به
 واساير الادلة السمعية لكون ارال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سمعا بصيرا
 وبالجملة لما ثبت كونه حيا سمعا بصيرا على قاعدة اصحابه له صفات قديمة هي الحيوة
 والسمع والبصر على ما ساء في العلم والقدرة فان قيل لو كان لسمع والبصر قد عين لم كون المسموع

١ (خاتمة) ارادته تنم مع الكمالات و
 بالعكس فلا فائدة للمعتزلة في الاصلين
 ومجيى بحث الافعال متن

٢ في اى سمع بصير متحدث الكتاب
 الالهية واعلم عليه الانبياء والصحابة
 العقل ودل العلم والقدرة على
 الحياة والحيوة على صحة السمع والبصر
 فثبت ان العمل والاحياء في ان الخلو
 عن هذه الصفات في حق من يصح
 اتصافه بها لقيمة وقصور حجة
 الكمال لا فائدة باطل ان يتسم بالاجاب
 بالصفات ويكون على ما لا يحسن
 الانسان فحده محلها فنقد القطع
 وان كان في البعض للعدا الى محال
 وقد ثبت على اصحابنا صفات
 قديمة هي الحيوة والسمع والبصر
 ولا يلزم قدم السمع والبصر
 لمجوزاته من صفات التعلق وما يقال
 انما النفس امتداد المواجع ثم انشأ
 الحاسة او متوالية تلك سم
 في السامه لطيف في الغائب

س

والمبصر كذلك لا يتنازع السمع بدون السمع والابصار بدون البصر فلهذا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعالى حادثا كالعلم والقدرة ويمكن ان يحمل هدا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سمعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قد يمين ويلزم قدم السمع والبصر واحادتين فليزم كونه محللا لمحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سمعا بصيرا لكان جسما ولللازم باطل وجه الزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للزاح الحيواني على ماسبق او صفة تدفعها مقتضية للجس والحركة الارادية وقد عرفت ان المراح من الكليات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر بالحواس عن المحسوسات او حادثة اذ رايته تتبعه ولبست الحواس الاقوى جسمانية والجواب اننا نسلم كور الحيوة والسمع والبصر عبارة عم ذكرتم او مشروطة به في الساهد فضلا عن الغائب غاية الامر انهما في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حاجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة معبرة للعلم الا ان ذلك ليس بل لازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مر جعها 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 قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا نارة بحسب تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلا اياه وتارة بحسب تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارا اياه (قال وعند العلاسفة ٩) على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تمددها والى هذا ذهب النكبي وجاعة من معتزلة بعداد والاكثر من على ان كونه سمعا بصيرا غير كونه علما ونفق كلهم على ان الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندما وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى اعني الادراك المتعلقة بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والحسنة اذ كل ادراك يعقبه صدق هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يقدس الباري تعالى عن كونه شاملا ذيقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات بعالي الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فالك تقول سمعت تعاقبة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق (قال المبحث السادس في انه منكم توار القوا بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكليم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس في السمع والبصر وهو ان عدم انكم ممن يصح اتصافه بكلام انبئ الحى العالم الغادر وانصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقش في كونه نقصا سيما اذا مع قدرة على الكلام كافي السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكل من غيره ومنع ان يكون المتكلم اكل من الخلق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحده فذهب اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ارادية قائمة بدات الله تعالى مباينة للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها أمرناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فادعبر عنها بالعبارة فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبانية فنوربة فلاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة واغاث مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

ان الله اسلم علم بالمحسوس
نوما آخر من العلم لا يستلزم
صفة اخرى لجواز ان تكون
مختلفة هي التعلقات من

الافلا صفة وبعض المقترلة
العلم والقدرة وسماها والبصائر
وعايات والمبصرات من

(المذاهب انه يدرك الروائح
دوم مثل الحرارة والبرودة -
الشرح لم يدرك ذلك ولم يحسب
لكنه شاملا زائعا لاسا لكونها
صفات الاحكام مع انها لا تنبئ
حققة الادراكات انصاف قولنا انصاف
ان يسميه من

جميع العقلة والسلام مع ثبوت
صدقهم بالمعجزات من غير توقف على
الكلام وقد يستدل بان صدقهم في الحى
نقضى او قد يقدّر في الكلام على ما مر
ثم كلامه عندنا صفة ارادية قائمة
بالسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة
او الكتابة ليست من جنس الاصوات
والجوهرة والقفا في ذلك جميع
ذهابا الى ان المدقول من الكلام هو
الحسى دون المعنى ولم يزل يقدمه الا
الغاية والمجمل - دية

جاء لا منضم او غادا ادلا حقا
فان اعزاه وانتاع انما هو زعم
انهم مدونه فاقم بد الله
نفسه بضمه قوله وجعل كلامه
صوت مدونه على ايجاد القول
واعتبر في جسم ما
ومعنى كلامه

المقصودة واما الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحائلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وزن بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقة بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة في لازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات لقراء والمرئي
من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلمد والعلاف اربابا وعن بعضهم ان الحسم الذي كتب به الفرقان فانتطع حروفا ورفوما
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولما رأيت الكرامية ان بعض الشرايون
من ابعض 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 محذور ورفقوا بهما بالكل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات وهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباحثا للذات فهو محدث بقوله كن لا بامدة والمعتزلة لما قطعوا
بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلم
انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحتجز بعضهم من اطلاق لفظ الخلق عليه لما فيه من ابهام
الخلق والافتراء وجوز الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتل البقاء حتى ان ما خلق من قوم في الارح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلق القاري من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجاني الى انه من جنس غير الحروف ويسمع عند سماع
الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتبها وبقى عند المكنون والحفظ ويقوم بالروح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا يزداد المصاحف ولا ينقص بتفصاها
ولا يطل بطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا ينتج احدهما
قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
في حادثه فاضطر القوم الى القدح في احدا القياسين وسبع بعض المقدمات ضرورة امتناع
التيقيض فبعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
جنس لاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية
في دقي النزاع بينا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان
واو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والافلا نزاع لما في حدوث الكلام الحسي
قدم النفس او ثبت وعلى الحب والمساطرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القاري
حل ما نقل من مسطرة في حبيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استمر رأيه عاملي ان من قال
بانه فهو كافر (قال ل. ٩١) استدلى على قدم كلام الله وكونه نفسا بالاحسب بوجهين الاول ان
من قام به الكلام لامن اوجد الكلام ولو في محل آخر لقطع بان موجودا الحركية في جسم آخر لا يسمى
كلاما وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسميه متكلم وان
بانه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هوالله كما هو رأي اهل الحق وحينئذ
فالكلام الله ثم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضروري انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقة بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمنع
اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق ثم من ذلك في بحث الكم
والحادث بمنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فاراعترض من قبل المعتزلة بانهم لو كان المتكلم من قام به
الكلام لم يصح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
شئ واحد وسلم فاما يقوم بلسانه لا بدائه وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزر والجن

٩ لما اى معنى المتكلم من قام به الكلام
و المنتظم من الحروف ما ذات يتبع
قيامه بذات الله تعالى فتعين
المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يلحق
المتكلم لا بقاء فالكلام لغوي ولا يفتل
لا يخلو بل يشترط غيره والظن قد يكون معنى الاجزاء كما في النفس المتكلم
لكن لا يلزم فلا يمنع قديمة وتغييره بالاد كما لا يفتل في الاقسام
البعقاء ولا يفتل جميع الاجزاء في النفس
بلى الذي يفتل عن النفس
العلم اليه ولا في الظن من الاجزاء
منع البقاء من مرسى وهو عسير
المعصية المرسى او المرفوعة

يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحاملة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
 دوما كالفهم بحس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم
 الترتيب في التلاظ والقراءة ادم مساعدة الالة فافترأ الذي هو اسم للطعم والمعنى جميعا
 لا يمنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجب ان يكون المنتظم من قام به الكلام ثابت
 عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثبت ضرورة
 وما ذكرتم سنداً لمنهجا نحو به اما الاول فلان المعنى في اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما
 في الاعراض السبالة كالتحرك والتمكلم ولوسم فيكي انابس ببعض اجزائه ولا يستلزم القيام بكل
 جزء من اجزاء المحل كالسامع والناصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير لبقاء
 الكلام اليه محزاً واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة
 المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة بالكتابة على ان قيام الصوت
 والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلاً
 (قال وان من امرؤ ينهاي ١) الوجه الثاني ان من يورد صبغة امر او نهى او نداء او اخبار
 او استخبار او غير ذلك يجند في نفسه معاني ثم يبرهنها بالفاظ التي تسميها بالكلام الحسي فالمعنى
 الذي يجند في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
 ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليحضر على وجهها هو الذي تسميه كلام النفس
 وحديثها ويرى بما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرة للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء
 الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قديتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قواما ارادة منك
 هذا الفعل ولا طلب في نفسي او طلبة ولا ريد تنافض وسيأتي في فصل الافعال واستدل
 القوم على مغايرة للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر
 العبد بافعال ويطلبه منه ولا يرده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب
 المواقف اوقات المعتزلة انه ارادة فعل بصير سبباً لا اعتقاد المخاطب بل المتكلم عما اخبر عنه
 او ارادته لما امره لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم واما قد وجدت في كلام الامام الزاهدي
 المعتزلة ما يشعر بذلك حب قال لا سلم جود حقيقة الاخبار والطلب في صورتين المذكورتين
 بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقرب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا
 يجند في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امر اعلی جهة تدب او ايجاب فهو ذاك
 للفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلطف عليه وبالضرورة يعلم ان
 بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا وان اللفظ تكون ترجمة عما في الصمير وبالضرورة يعلم انها ليست
 عن ارادة جعلها على صفة بل عن الانقضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان ان
 اسم الكلام والقول على المعنى الفهم بالفهم يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقول
 وقال الاخطل * ان الكلام اني الفؤاد وانما * جعل للسان على الفؤاد لا يلا * وفي النزول ويقولون
 في انفسهم واذ ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون
 هو النفسي فيكون قديما (قال تمسكو ابو حو الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي
 صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
 المنفتح بالحمد المحدث بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
 وثبت باص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحاد لا المعنى
 القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
 او المجاز المشهور شهرة الحفاظ على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

ويعبدى الله حتى غير
 الالهة مدله بالحق
 انما يتوهمها وبتاع عند اهل
 ان الحقائق اسم الكلام عليه

انه معلوم من الدين بالصورة
 حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا
 المؤلف الثاني ان ما اعتقد من القرآن
 انما يصدق على اللفظ الحادث دون
 المعنى القديم وذلك مثل ما ذكرنا
 عموماً من قول النبي صلى
 الله عليه وسلم اقرأ بالاسم
 سموا الادان ملتقيا
 في المعاجع مقروية بالحق

يحدث مفصلاً الى العبد
 في الشئ و اراد عقيدة
 التي من قول الله تعالى لا يشترك
 او انما المستعمل في انظم
 الحقائق

٦ ان ما اشتبه من حوام القرآن
انما لصيقت على اللفظ الحادث دون
المعنى القديم مثل كونه قلماً عربياً
متمزلاً على اننى عليه الصلاة والسلام
مقرؤاً باللاتن مسموماً بالأذان
مكتوباً في المصاحف مقروماً بالتخدي
مفضلاً الى السور والاميات قال
لنخ وادعاء عقيد ارادة التوحي
تدلالة على ما لا يتوارى او الممازاة هو
على النظم المحمولى كجواز انه حال
على كلام القديم متن

٨ على كلام القديم لانه الشاه يرقوه
في اللوح او يحرقوه في الملك يختص
الرحم مرة باسم القرآن وهو المتعارف
عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع
الخواص المذكورة ثم العجم المستبر
خص من التاليف لا تيسر الحلي
فاقرأه يكون انزل القرآن لاسنله
وتتمت التواتر لا بد من قوله في السان
او المعنى الثاني ودفع الوهم
متن

٧ وامرأه صفته الدال على المدلول
متابع شئ سميت هذا المعنى وقراه
وانتصص
عليه السلام بالمائة من حيث انه
سمع لاصوت وسمع يدي في
الآخرة بلاع وكنت دانه سمع
لميت من جميع الجهات او من
جهة الاكاس حساب
متن

والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وتسمية الحدود
(قال وذلك ٦) اشارة الى ما اشتبه من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله
وايه لذكر لك والقومك والذكر محذوف لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من
ذكر من ربههم محدث وعربى لقوله تعالى انا جعلناه قرآناً عربياً والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم شهادة البص والاجماع ولاحفاء في امتناع نزول
المعنى القديم القاسم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً لا يزول عن محله لكن
قد ينزل انزول الجسم الحامل له وقد روى ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
فحفظته الحفظة او كتبتها الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شيأ فشيأ بحسب المصالح فارقيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
قنابل للفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحرفه فمعناه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم دائم فيكون معارفاً للتخدي 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 للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان
قبل وفوق كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة الجراء وارذل على حدوثها
لكن عموم اللفظ شيئاً من حيث وقوعه في سياق الذي معنى اي ايس قولاً شئاً بمنقصد ايحاده
واحداته كما في قوله عليه السلام وانما اكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها ولو كانت حادثة
لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لاعلى حقيقته بل
بمازاه عن سرعة الاجساد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ايس قولاً شئاً
من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ الا ترى انك
اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له نعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل
احد بل على انك اوقلت في حقه شيئاً لم يكن الا هذا القول (قال لا محذور انه دال ٨) المشهور
كلام الاصحاب ان ايس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
بني انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخزوع هذه اللفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً بآحر بالله وهو انه احبب به بانه اوجد اول الاشكال
المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات ولسان الملك لقوله
وانه لقول رسول كريم الآية اول لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في قيل هو اسم لهذا الواف المخصوص
ر لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لآعينه
مع انه اسم له لام حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه الفسارى
له لأمثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين وقد يجعل اسماً للمجموع
بحسب لا يصدق على البعض وقد يجعل اسماً للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه ولهذا المقام رتبة توصيف في شرح النسخ وبالجمله ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
والقرو بكل لسان كلام الله تعالى فبا عتبار الوحدة البوعية وما يقال انه حكاية عن كلام
الله ومما دل له وانما الكلام هو المخزوع في لسان الملك فبا عتبار الوحدة الشخصية وما يقال
ان كلام الله تعالى ليس قائماً بلسان او قلب ولا حالاً في مصحف او لوح فبا عتبار الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازالية وسعوا من القول بمحاول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازاً عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجزا ووصفا للدلول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القسارى التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا وتارة ينهى عنها حينئذ وكذا الكتابة اعني حركات الكتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذن فقد قدم لبس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معني الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قبل اذا اريد بكلام الله تعالى المستطعم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل احد ما يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما رى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت نولي بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور المازندراني والاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من قال بالقول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القاسم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فلا خلاف لفظي لاعمري (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان اربعا لزم الكذب في احبارة لان الاحبار بطريق المضى كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سقى وفروع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولافاجاع العلماء واما فيما تواتر من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق المعتزلة وهو محال لما فيه من اماره الجهر والجهل والعبث واما رابعا فلانه لو انصف في الازل في خبر ما لم ينع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امسح عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المسموع من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة العاقلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقضا لار الكذب عندنا لا يقيح لعينه وقال صاحب المحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه وانا انجحت من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

لا حجاب لظن المصنف في الازل
كون الله جبارا حتى الله تعالى محال
بالاجماع واختيار الانبياء عليهم السلام
ذلكونه نقصا عند المعتزلة ولا ينبغي
استماع صدقه في ذلك الخبر لان الازل
لا مولى وهذا باطل قطعا قلنا خبره
انما يصير ما ضا واستغنى عما لا فيما
لا يزال اذ لا نمان في الازل

في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
 المتعلقة وحديث الازمنة والافاق وتحقق هذا مع القول بالازل مدلول للمعنى غير جازم
 وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع) تفهيمه
 ان كلامه يشتمل على امر ونهي واحبار واستخبار وبداء وغير ذلك فوكان اذ لا يزم الامر
 بلا ما مور والنهي بلا منهى والاخبار بلا سامع ولبداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك صفة
 وعيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوده احد هال عبد الله
 بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر غير ذلك وانما يصير احد
 الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس معقول وايضا
 لا غير على انقديم محال قلنا هو ارادة امر واحد يعرض له اتزوع بحسب المتعلقة الحادثة من
 غير ان يتغير في نفسه وانما بان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفس فيكففة
 وجوده العقلي وثانها ان السفة والعبث انما يلزم لو خوطب المبدوم وامر في عدمه واما على تقدير
 وجوده بان يكون طلا للافعل بمن سيكون فلا كما في طلب ارجل تلم واده الذي اخبره صادق بانه
 سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيته كل مكلف يولد الى يوم القيامة
 اذا خصص خطابا به بل عصره وثبوت الحكم في جرائم بطريق القياس بعيد جدا ومنهم
 لو قيل خطاب الحاضر في قصدا والعائين والمعدن من ضمنا وتبعنا ليس من السفة في شيء
 لكن شذبا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متزدد في ان معناه ان المعدوم
 مأمور في الازل بن يمتثل وبأق بالعدل على تقدير الوجود المعدوم ليس بامور في الازل لكن
 لما استمر الامر الازل الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفة هو ان
 يتخلو عن الحكمة والعاقبة الجيدة ما يتعلق بهما والقديم ليس كذلك ادلا يطالب بثبوت حكمة
 وعرض وخامسها ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك اقرب
 الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر
 لو كان اذ لا المكان انتكاف رقبيا ايدا حتى في دار الخراء لان ما بدت فدمه استنع عدمه ولما اختص
 كلمة موسى عزم بالطور بل استمر اذ لا وبدا واللازم باطل اجساعا وجوابهما ان الكلام وان كان
 لكن تعلقاته بالاسخضر والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واحبار فية على الامر بصاوة
 لا بعد ما وعنه وينقطع عدمه ويعلق الكلام موسى في الطور على انك اذا تحققت
 بالطور سمع الكلام وطوره وهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
 منسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كافي العالم والقدرة فية على الامر واليهي بكل فعل حتى
 المأمور بهما وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزام على صاحب لا نقول بالحس والعجب
 الفعل ليزع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام
 دزل واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الان ليس شذبا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
 وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع ابواب الية لان الامر بالشئ
 اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركة العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
 طاهر لان ذلك لازم الامر واليهي لاحقة فيهما والاقر ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت
 الكلام انما هو بالسمع دون العقل وان يرد بان تعدد الانعقاد الاجماع على اني كلام بان قديم ولم يمنع
 الحكم بالامر واليهي والخبر وغيرها بكلام واحد حكمتا بانه واحد يعلق بجميع المتعلقة كما
 في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك
 في اذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم يحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر النهي والخبر حيث
 لا مخاطب ولا سامع سفة وعيب واجيب
 بان طارئة انما يصير احد الاقسام فيما
 لا يزال كقولنا في الامور النفسى يكفي
 مخاطب مقول والى هذا - يقول
 ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور
 على تقدير الوجود قالا امر الازل
 اقتضا ومن سيكون كطلب التسليم
 من ابن سبيد ولا و امر الله
 عليه وسلم لى لوجد ايضا السفة
 التي تخرج عن الحكمة ما يتعلق
 والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكون
 وجود الحكمة والولع

٩ الخامس لو كان اذ لا المكان انديا فية
 التكليف في دار الخراء اذ ليس يكون
 كالكلمة موسى عليه السلام اذ لا في
 الطور وحده السامع ليستوى نسبته الى
 المتداقات فتكون المأمور متفصيا والكلمة
 قاتلة التلقى مادق بالاسخضر

٨ المذهب ان كلامه الازل واحد يمتثل
 وحسب التلقى على انه انما يكون فيما
 لا يزال كما يعلم ابن سعيد ولا في
 انه خبر ومرجع ابواب الية لما عزم
 الامام الرازي على انه انما قد ثبت
 بالسمع ولم يرد التعدد ولم يمنع العلم
 بالامر والنهي والخبر وغيرها
 بكلام واحد كافي للعلم والقدرة

متن

نسبة الموحث الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدره (قال المجتهد اربع في صفات
 باختلاف وبعدها) يعني اختلاف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض اظاهر بين
 انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
 يجب نفيه ورد بمنع المقدمين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
 الصفات فلا ركان له صفة اخرى لعرفها معشر العارفين الكاملين واللازم منه ان لا ضرورة
 وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتبريز من العاين وهو لا يدلان
 على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوضع ولو سلم فساد ذلك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
 اخرى ولا سلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس السرعة طريقا وصراطا قويمًا مستقيما من الصفات
 المختلف فيها البقاء اثبتة الشيخ الاشعري واشاعته من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة
 فلا بد ان يقرر به معنى هو البقاء كافي العالم والفساد لان البقاء ليس من الساوت والاضافات وهو
 وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زيدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاغراض
 سيما السبالة وذهب الاكثر الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها
 ان المقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
 بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لمساكن واجب
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فيكون 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 لمرسوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
 الى صفة اخرى نسأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيرة وليس بشيء
 لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقار الى امر سوى الذات بنائى الوجوب بالذات وثالثها ان الذات
 لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور وتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
 على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع انتسابه منه كان الواحد هو البقاء لا الذات هف
 وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
 لان كلام من الذات والبقاء يكون مسخيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لا افتقر الى الذات ضرورة
 افتقار الكل اليه والمسئفى عن جميع ما سواه واجب قطعاه هذا مع ان ما فرض من عدم
 افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضرورى ورايهما ان البقاء هو
 صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحيث ان كان لها بقاء يتقل اليها
 اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كماله بلام
 وقد بين بطلانه فان قبل هو باق بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازما عليه ليتسلسل قلنا لا
 يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما 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 البارى او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف
 كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وعبر ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات
 فاعلم القديم باقيا بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
 وبغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد ولا يقوم في التفصى من هذا
 الاشكال وجوه الاول ايمض القدماء ان يقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية
 ليزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثاني لانه من الاشاعة ونسب
 الى الشيخ ان العلم باق ببقائه ونفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في القلعة واوضحه الاستاد

ان الصفات في ذاتها كذا والصفات
 باقية على صفة اخرى فيجب
 انما لو كانت لو كانت
 التكاليف كمال المعرفة ضد
 فنها انما اثبتة الشيخ واثبتة
 الباقي علم وليس نفس الوجود اذ قد
 نفس الوجود اذ قد لو وجد الشيء
 يبقى في الكثير من الوجوه الاول
 ان المقول منه استمرار الوجود وثالثها
 الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
 الثاني ان البقاء بالبقاء الذي ليس
 نفس الذات لا يكون واجبا لذاته
 انا فسر البقاء بها الوجود في الزمان
 الثاني ليس هذا من افتقار صفة
 صفة كالا مائة الى العلم من افتقار
 الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى
 الذي في دوراء العكس فيكون هو الذي
 هو الواجب لا الذات او لا يحتاج
 الى الآخر بل اتفق تحققهما
 مع ذلك والادب مع ان استدلال
 البقاء عن الذات ليس بمعتدل الرابع
 الذي يكون البقاء ابقاء فلا يلزم التسلسل
 وقدم المعنى او لا فيكون كماله بلام فان
 قبل بقاء البقاء ابقاء فلا يمتنع الصفات
 مع الذات كذا وقد يدفع بانه
 محال لما مر بخلاف كون بقاء البقاء ابقاء
 فلا يمتنع الصفات مع الذات لذلك
 وقد يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
 البقاء ابقاء لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى
 في لغة الصفات لا يمنع ما قيل من لا نقول الصفات باقية
 الذات باق بصفاته او كذا
 او نفس بقاء الذات ليس
 الاول اطل المعنوية والثاني
 والثالث انما اثبتة الشيخ واثبتة
 كذلك اثبتة الشيخ واثبتة
 باشتاع قيام الشيء بالشيء
 عينه وان لم يكن

ومما يكون اثباته لبعض العقائد
 متسكنا بانه غالت اجساما فلا بد من قيام
 صفة به تسميها الخلق والتوزيع
 والا حيا والامانة وتوذلك جبريا
 اختلاف المتعاقبات وتكون اربعة
 لسائر الصعوبات ورد ان ذلك
 فيما لا يزال قالوا لا يتبع في علمه الا ان
 بانه الحائق ^{الذي هو العلم} ^{الذي هو العلم} ^{الذي هو العلم} ^{الذي هو العلم}
 الا ان لا يزال العلم التبع عما لا ينبغي
 فيه العلم بعد انقضاء فلما كان في
 قوله تعالى ليسمع له ما في السموات
 وما في الارض من ذلك الذي في السموات
 آله وحقيقته انه في الازل حيث
 هو من ذلك فيما لا يزال قالوا
 اعترفتم بالله كونه لا يشاء شيئا
 او قاتا بكلمة ازلية هي من وهو
 المعنى ما لا يكون فلما يعود الى صفة
 العلم قالوا صفة كمال فالحق في
 نقص فلما انما حيث يمكن وانما
 في الازل شئ من غير صفة الوجه
 لا يقل من الفهم الامانة
 والاضاح من العلم الى الوجود
 فستعود وهو من الاضافات العلمية
 لا الصفات الحقيقية كما مر بنا في
 قد لا يلزم عدم العلم ضرورة انما
 الاضافات فان قيل بل صفة بها تتكون
 الاشياء لا قاتا وتخرج من العلم
 الى الوجود وتثبت التسمية فاصلا
 الامانة ومقتضى التدين الوجود على
 انما هو ام وتثبت عليه الازل
 فهو لم يلزم من الاله كماله ولم يثبت
 كونه بل انما هو في العلم لم يلقم انما
 فهو القدرة القوية بالمرادة
 الاضافة لانه على مقتضى الازل
 ولهذا قال الامام ^{الشيخ} ^{الشيخ} ^{الشيخ} ^{الشيخ}
 ان تدعى الصفة ^{الصفة} ^{الصفة} ^{الصفة} ^{الصفة}
^{الصفة} ^{الصفة} ^{الصفة} ^{الصفة}
 ان توتر على سبيل ٣

بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الداني لابقاء وكونها باقية في بقائه لا يستحالة
 قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون
 الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم
 بصفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون بخصه ويزيد عليه
 ضرورة تحقيق الجسم بدون هذا التمكن م هذا التمكن كائن بكون هو نفسه لازد عليه فتم به
 ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما وابقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما ببقا بشئ واحد
 فان قيل فقد لزم كون الذات عالما به هو بقاء العلم انما هو علم وهو محال فلما لمستحيل ان يكون
 الشئ عالما بما هو بقاءه وبقا بما هو علمه وهما العلم علم للذات وليس بقاءه بقاء العلم وليس
 علمه فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا
 بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة فلما لمسبق في بحث زيادة الصفات من لزوم
 الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم يجوز ان يكون بقاء الذات
 نفسه ولا تثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة لصفة الا مانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى
 ولم يوجد في بقاء الذات فلما خطا في وعارض بان لاصل عدم تكثر القدماء الاقاطع الوجه
 الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المعايير بين الذات والصفات
 بخلاف الجوهر مع اعراضه فلما لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
 غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع ان تصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة
 بالذات نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدمت التفسير
 لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرة الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الانصاف وقد صح
 كونه العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال وسهها التكويني) اشتهر بقوله عن الشيخ في منصور
 المتريدي واتباعه وهم يدسون الى قدمائهم الذميمة كما نوا قبل الشيخ في الحس الاشعري حتى قالوا
 قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية والامر بوب والخالقية والخلق اسارة الى هذا وفسروه
 اح الممدوم عن العدم الى الوجود ثم اطبوا في اثبات ازلية ومعاينة للقدرة من حيث تعلقاتها
 طرفي الفعل والترك واقتزائها بارادته والعمدة في اثباته ان البارئ تعالى يكون الاشياء
 هو بدون صفة التكويني محال كالعلم بلا علم ولا بد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث
 له تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الآثار في حيث حصول الخلقات
 لخلقها والارراق تزريقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت امانته الى غير ذلك واجيب
 عما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة والائتمار والتأثير والايحاد كذلك بل هو معنى
 من اضافة المؤثر الى اثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتصر الا الى صفة القدرة والارادة
 يستدل بوجوه اخر احدها ان الدار تعالى مدح في كلامه الازل بانه الخالق البارئ المصور
 ولم يثبت الخلق والتصور في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدح من الله بما ليس فيه وهو محال
 ولزم انصافه بصفة الكمال بعد خلقه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى
 يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السموات والارض آله اى معبود
 ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لاني الازل والاضمار عن الشئ في الازل لا يقتضي
 ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبيا وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
 والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا
 الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الاكسية انه يكون الاشياء لاوقاتها
 بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا تعني بصفة التكويني الا هذا واجيب بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام

تتميز من القدرة او على كل

فلا يكون الواجب متنازعا
عن التسخير ان التكوين هو
مقتضى منتهى ان المفسر من
الخلق هو المخلوق او انه
في شئ فالتدبير حصل
في الاثر لا غير من

ولا تثبت صفة اجبري على ان الاكثرين يحولونه مجزا عن سرعة اليجاد والتكوين في الله من كمال
العلم والقدرة والارادة متواترها ان التكوين واليجاد صفة كمال فلو اصابها في الازل لكان نقصا
وهو عليه محال واجبت بار ذلك انما هو فيصبح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين واليجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول
انه لا يقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسر القائلون
بالتكوين الازل ولا خفاء في انه اضافة يعبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا
فيها ثابتا في الازل وثابتا معانته لو كان اربا لزم اربلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون
الاثر فار قيل المراد بالتكوين صفة اربلية بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود
فيها لا يزال وابست نفس القدرة لا مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو محضة المقدور وكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من العدم فارينته لا تستلزم اربية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى الزمان وجود المخلوق
وتدبيره عليه لم يكن هذا من انعكاس الاثر عن المؤثر ونخلف المعلول عن العلة في شئ ولم يكن
كالضرر بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا يضاف لها قلسا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقتزى بارادته كيف وقد فسر والقدرة بافها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الاراد قويا بالطر الى نفسها وعدم افتراضها بالارادة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك فلانكون الاجاز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات وانما ذكرنا
من ان القدرة جاز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين
يكون تأثيرها اي بالطر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب
فلا يكون الواحد مختارا بل موجبا ولا يرد عليها اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق
لا ينافي الاحيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شئ من مقدراته كان حصول ذلك الشئ
معه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالطر الى نفسه على سبيل الجواز قال
وما قل قد اشتهر عن الاشعرى ان اسأثير نفس الاثر وان يكون نفس المكون وهذا بظاهره فليس
وفسادا عني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يضر به كلام بعض الاصحاب ان
ان لفظ الخلق شايخ في المحاورات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه
فيه اوجها مسته او من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمساحط العلمية ويمكن ان
معناه ان الشئ اذا ترقى شئ واوجده به معالم يكن مؤثرا فالتدبير حصل في الخارج هو الاثر
واما حقيقة الاحداث واليجاد فاعشار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في
العام (قال ومهما القدم ٢) اثبت ابن سينا صفة يابكون الباري تعالى قدما واثبت الرحمة والبر
والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يقول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق
واللمس صفات وراء العلم (قال وها ما ورد به ظاهرا للشرع وامسح جعلها على معانيها الحقيقة ١)
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وما نك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى يبق وحده ربك واعين وقوله تعالى
وتصنع على عيني تجري باعيننا فمن الشيخ ان كلامها صفة رائدة وعن الجمهور وهو احد قول
الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تشبيل وتصويره مظمة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جلة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سبيل لفظ المثني وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب

والرحمة والرضا والكرم عنده
ابن سينا والجسد على انه قديم

ومر مع البواقي الى الارادة

من
نحوه واليد والوجه والدين ونحو
ذلك من الصفات والصفات

من

٩ ذهب وهل الحق الى الله تعالى مع
 تنبيه من الجملة والمقالة لا يسبح
 ان يرى دبره المبرور في الجنة ملافا
 لسائر الفرق ولا يفرح لهم في المآل
 الا كمن ان اقام العلم والحق في امتناع
 ارتسام الصورة او اتصال الشراخ
 او مالة مستغنية لذلك المتنازع
 انا اذا علمنا الى الله فلا حاجة الى
 لسمها الروية حاضرة فلا اذا غمضا
 العين وان كان ذلك انما كانا جليدا
 فحصل عيني ان يحصل للعلم بالنسبة
 الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن
 هناك مقالة لما على الامكان هو
 المحقق اذ هو ما قد ادى الى كفاية عن
 موسى عليه السلام رب ادنى الظهور
 اليك للآية وذلك ان يجرى طلب
 الروية ولم تكن عانا ولا عاصلا
 الله تعالى على ما يستقر الجبل
 هو ممكن في نفسه واعتبر على الاول
 باننا نطلب العلم الضروري او روية
 آية ولو سلم فلقوله ولما يدوم الطائفة
 تباضد العقل والسمع ولو سلمنا لمجمل
 بسبب الروية لا يمتنع بالضرورة
 ان لن نرا في الروية لا للعلم
 ما حصل ولا يات بشيء والتمثيل
 من حيث انما هو على تقدير لا
 فكذلك دون الامتناع
 والروية المقرونة بالظهور الموهل
 بالحق من انما هو التمام انما
 لم يمتنع البني من كفاية حساب
 ما تسمع الروية اذ لا ذلك لفيد
 حكما من الله تعالى لا يمتنع
 بالحق انما هو المأمور بالحق طلب
 بالضرورة اتمام المعزلة وعلى التنا
 بان المدقق عليه استقرار الجبل
 معقب الظهور وهو حالة انك كالك
 لتصل بها الاستقرار بانه يمكن
 ضرورة وانما في النوع الروية
 انما المستقل احدهما

وهذا الجبل على انما هو الجبل
 على انه لا يطلب الا انما هو الجبل

بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آية تشر بفعله وتكريره معنى تجري باعينا انها تجري بالمكان المحوط
 بالكلاء والحفظ والرعاية يقال فلان يجرى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عابته وتكتفه
 رعايته وقبل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو يدور في كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا
 الاستواء مجاز عن الاستبلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لى وهم
 التشبيه والتجسيم بسرعة والافهمي تشبيلات وتصويرات للماء في العقلة بارزها في الصور الحسية
 وقد يدس ذلك في شرح التلخيص (العصل الرابع في احواله) من اهل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته
 (وهو بحثان البحث الاول في رويته ٩) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى واهل المؤمنين
 في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة
 والكرامية انما يقولون برويته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسم تعالى عن ذلك ولا نزاع
 للحن في جواز لا يكشف لان العلم والادراك في امتناع ارتسام صورة من المرق في العين واتصال
 الشعاع لخارج من العين بما في احواله ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انما اذ عرفها الشمس
 مثلا بحد او سم كان نوعان المعرفة ثم اذا بصرياها وعمضا العين كان نوعا آخر فوق الاول
 ثم اذا تعمسا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسبة الروية ولا تتعلق في ادنى
 لا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
 وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان بل يقتصر ادسحاب على ادلة الوقوع مع
 انها تعبد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الحصر بجمع امكان المطلوب فاحتاجوا
 الى بيان الامكان ولا الوقوع في بيانهم بكنتموا بما يقان الاصل في الشيء سيما في قوله الشرع
 هو الامكان ما لم يدندنا ضرورة والبرهان ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا ما يتجسس في مقام
 البصر والاستدلال دون المناطرة والاحتجاج فان قبل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى
 ان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الروية وان الروية علفت على استقرار
 بل انما بدت بالقل دون العقل فـ نعم لكنه قطعي لا راع في امكانه بل وقوعه لاس المقول
 انه تعالى حكايته رب اربى انظر اليك الآية والاستدلال بهما من وجهين احدهما انه
 يجر الروية لم يطلبها موسى عليه السلام واللام باطل بالحق والاجماع والتواتر وتسليم
 مع وجه اللزوم انه ان كان جالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كطلبه الروية عبثا واجترأه
 بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كجسا وبهما انه علق
 على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لانه معنى العلق
 ان يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعتصت المعارضة
 قول ان موسى عليه السلام لم يطلب الروية بل عبر بها عن لارمها الذي هو اهل
 يرى الذي انه على حذف المضاف والمعنى ان آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما
 لمحاظته اظاهر ولا ضرورة وامدع مطابقة الجواب اعنى قوله لى نراى لانه لى لروية لله
 الى باجاء المعزلة للعلم الضروري والاروية الآية واهل السنة كلف وموسى عالم بربه تعالى
 سمع كلامه وحمل تناجيه وبخطاه واحص من عنده بآيات كثيرة في معنى طلب العلم الضروري
 وادراك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نى روية لا يروا ايضا الآية نماهى عند اندك الجبل
 لاستقراره فكيف يصح تعطيل رويته بالاستقرار وايضا الروية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص
 في الروية كذا في الارشاد لاهل الحرمين وما وقع في الموافق من ان الروية وان استعملت للعلم لانه
 بعيد جدا اذا وصلت الى سهو او ما اول بان النظر بمعنى الروية فوصله وصلها وانما ليس
 في الآية وصل الروية بالى الثبات للمحاط وتساءل ان موسى عليه السلام انما سأل الروية

لاجل قومه حين قالوا ان الله جهره وقالوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره واضاف السؤال الى نفسه لينع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارفعهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجوز الرؤية بطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا آلهة كالآلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع ونما اخذتهم الصاعقة لقصد هم التعمت والالزام على موسى عليه السلام لا يطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحل ومشاهدة لما حرت من الاحوال والاهوال والالام بقصد اطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الجواب به كلام الله تعالى والمعتزلة يحيروا في هذا المقام فزعموا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختاره موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون وثق عند هم واهدى الى الحق بانه انهم لم يكونوا مؤمنين حتى الايمان ولا كما قرين بل مستدلين وافاسقين او قلة الذين فاقترحوا ما افترضوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يتيقن لهم عذر ولا يقولوا لو سألهم لنفسه لآه لعاقبته وكل ذلك حبس لان السائلين القائلين ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره لم يكونوا مؤمنين ولا حاصرين عند سؤال الرؤية لئلا يسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السمعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحصرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شئ انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات في السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بانساعها زيادة الطمانينة بتعا ضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون طريق طلب المحال الموهوم بل هو بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فمخوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشريعة لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألها منه فطلب العلم ثم تأسى عن تركه طريقة الاستدلال او حطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا الحق فاجترأ على السؤال لئلا يلهي جلبة الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حتمية المعتزلة نعوذ بالله من العبادة والوهم واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انما انسلم انه طلب الرؤية بل الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لروم الجهل او لعبث الجواز ان يكون ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل المسائل فطبعك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انما انسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل حقيق النظر بدلالة الفناء وهو حالة نزول واندكاك ولا نسلم مكان الاستقرار حيثئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول واهذا صحيح جملة دكا فانه لا يقال جملة دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحل هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعنى عليه وان اريد المقيد بالمية فمنوع فان قبل قد جعلنا الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص

وهو الاستعانة بالقوانين والخصوصية بما فيها انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي
 يمكن ابد او قد ينفصل في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
 نفسه فيرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من
 حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل القاء وان فلا يرد السكون السلفي واللاحق فان قيل
 وجد الشرط لا يستلزم وجود الشرط فليس ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون داخلية واما الشرط التعلقي فمسا ما ينتم به دلالة اعادة وآحر ما يتوقف عليه
 الشيء وما جعل بمنزلة الملزم للمعلق عليه وثانيها ان لبس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
 او امتناعها بل الى بيان انهما لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وربان المرعى لزوم الامكان قصد
 اولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لا يوجد لشرط ان يوجد الشرط وهو الرؤية في المستقبل
 فانتفت ابدان مساوي الازمة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد وربها ان اتعلق بالجواز
 انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المسروط عند وقوع السروط واما اذا كان القصد الى
 الاقطاء اكل على وجود المسروط منه دة القرائن كما في هذه الآية فلا يرد بان الآية على الاطماع
 ادل منها على الاقطاء وسجي لكلام على القرائن وقديقالار في الآية وجهين آخرين من الاستدلال
 احدهما انه قال ان زناي ولم يقل لست بمتي على ما هو مقتضى المقام وامتعت الرؤية واحدا
 السائلون والاخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه طهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق
 فيه الحياة والرؤية فقرأ على ما حكى ان فورك عن الاشعري وضدهما طاهر (وقال وثانيهما ٨٨)
 تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدال عقلي تقريره انما هي الجواهر والاعراض
 بحكم الضرورة كالاجسام وكالاصواء والالوان والاكوان وبتألق الخصوم وان زعم لبعض منهم في
 بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة له عرض وربان يدرك لطول مجرد
 نألف عدة من الجواهر في سمت وار لم يحيط باجل شيء من الاعراض وقديستدل على رؤية الغائبين
 باننا نرى بالصرين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحج ونوع من الالوان كالسواد
 النياض من غير ان يقوم شيء منها بالاكادصار وبالجملة لما صحت رؤيتها حكمة الرؤية امر
 بمحقق عند الوجود وبني عند العدم لزم ان يكون لها علة لا تساع الترجيح لا مرجح وان تكون
 في العلة مشتركة بين الحضور والارض لما من استعنا لعل الواحد بعينين وهي اما الوجود واما
 تاذلا تلك يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لانه علة لا تساع الترجيح لا مرجح والامر محقق وهو
 محقق اوعى الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو يستلزم فيه الواجب
 الوجود فلم يصح رؤيته وهو المظا واعرض عليه بوجهه ندفع اكثرها بما يدل عليه كلام امام
 ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة اعني ما فهمه الاكثرون
 الاول ان الصحة معها الا كان وهو امر اعني اري لا يستقر الى علة موجودة بل يكفيه
 بدى هو ايضا اعصاى ووجه اندفاعه ان لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
 ورة الثاني انه لا دهر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان ادعى ايضا مشترك فلم
 وزان يكون ههنا علة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن تعاقب
 رؤية به وكيف والمعدم منتصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان
 يعطل كل منهما علة على الاعتراف ولو سلم ذلك لم يحل احد الموعى قد يعطل بعينين مختلفتين
 كالحرارة بالشمس والبار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
 ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يستركا في القاطع
 باننا قد نرى الشيء ونذكر ان له هوية ما من غير ان نذكر كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان نذكر

انما ترى الجوهر والاعراض ضرورة
 ووفاء فلا بد لعلها مستقيمة
 للوجوب على مشتركة وهي ان الوجود
 هو الحدوث وهو علة لا يصح للعلية
 فتعين الوجود وهو مشترك بينهما
 وبين الواجب فلم يصح رؤيته
 والمعنى لعلها صحة الرؤية ما يصلح
 متعلقا للرؤية على ما صرح به امام
 الحرمين وحديثه يندفع اعتراضات
 الاول ان صحة الرؤية العلة
 عينية فلتعين عليها كدالة
 الذي ان من المشترك بينهما
 الجواهر فكيف هو العلة وذلك
 لا ينافي اعني مشترك بين
 الموجود والمعدم مع امتناع
 الوجودات التي لا تتصل بالاعتق
 فالواحد الموعى قد يعطل محله
 وذلك لان الرؤية قد تتعلق
 بالمتن من غير ان تذكر جوهر
 او عينية فلتعين عليها
 حكمة الرؤية كيف قد يتوهم
 بان تتعلق رؤية واحدة بوجهين
 ثم سئل انما اصله الى جواهر الاعراض
 وهو الغلط لانها ليست
 لعلها ولا يبعد التامل الرابع ان
 مع الاشتراك في العلة قد لا
 ثبت العلم لتقرر الاصل
 لشرط او الموعى بماح وذلك
 لان صحة الرؤية قد تتحقق ما
 لعلها متعلقا بالعرضية
 اشتراك الوجود في نوع مما سبق
 ولعلها رؤية موعى قد يتوهم
 الاوهوت والطعم والروائح
 الالهيات غير المتعلق
 قد يتوهم انما هو
 ان يتوهم عدم الرؤية
 كسائر الاعراض

يوم بدر* الى الرحمن تأتي بالفلاح* وقوله* وشمت ينظرون الى بلال* كما نظر الظماء الى الغمام*
 وقوله* كل الخلائق ينظرون سبحانه* نظر الجميع الى طلوع هلال* ولو سلم فانظر الموصول باللبس
 بمعنى الرؤية ولا ملو مالها لا تصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتجبره الذل
 والخسوع والتحفة مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اراه قال الله تعالى تربهم ينظرون
 اليك وهم لا يصررون وجهه مجازا عن الرؤية لبس بارى من حله على حذف المضاف اى ناظرة
 الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يؤمنون
 في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلزم ذلك بل ربما ينفيه لان الانتظار
 موتا جرفه بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان يكون
 الى اسماء بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاقه بالفهم عند تعلق النظر به
 وبهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
 وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه
 الايات لجواز ان يحمل على قلب الحدقة بأوبلا لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
 فمعدل عن الحقيقة او المحاز المشهور الى الحذف الذى لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف
 ونعم الكلام في الاشكالات المردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والنقصى عنها
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول الامام الرازى لكن الانصاف انه لا يفيد انقطع
 ولا يبنى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حشرشان الكفار وخصهم
 بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والجل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جهو رائمة
 التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ماورد في الخبر كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجراء المستحق والزيادة هي الفضل فان قبل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
 كيف يبرعها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجريه
 الصالحات والبص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 من دون حجاب ومنه ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى على
 سلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ادخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 ديا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينصرونه قالوا ما هذا الموعد الم ينقل
 ينضروا وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار قال ويرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
 قال فما عطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 ينظر الى حناته وازواجه ونعيمه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 ينظر الى وجهه عدوة وعشبة ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
 لربها ناطة وقد صحح هذه الاحاديث من يؤثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تمسك
 المخالف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وسعوية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
 فاعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهى انه لو كان مرثيا لكان مقابلا للرأى حقيقة
 كافي الرؤية بالذات او حكما كافي الرؤية بالمرآة والحشى انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرثى
 بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقلدة للرأى حقيقة لآماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
 المقابلة الضرورة ويرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرثيا لكان في جهة
 وجهر وهو محال والكان جوهر او عرضا لان التحيز بالاستقلال جوهر وبالعبارة عرض ولكان

٦ لعل انه لو كان مرثيا لكان
 بالعبارة مقابلا لكان في جهة
 جوهر او عرضا
 بين

اما في البدن او خارج له من اوفيهما وكان في الجنة او خارج الجنة اوفيهما اذا لا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجة لا تنفخ المقليلة ولكن المرئي اماكلا فيكون محدودا مشاهيا وبعضه فيكون تبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكن اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها او كالرؤية المؤمنين اياه اما دقة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيكثر او بتمامه فيجزأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكن رؤيته امام رؤيته شيء آخر في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشبهين دقة لا تنفصل الا كذلك واما لاعتبارها فيكون ما هو باطن في الدارين مرتبا وما هو ظاهر عبر مرئي مع شرائط رؤيته وحديث عليه شعاع احد المرتبين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك بخلافه الله متى شاء ولا شيء شاء ودغوى الضرورية فيما نزع فيه الجسم تغير من العقل لا غير مسموع ولو سلم في الساهد فلا يلزم في العائب لان الرؤيةتين مختلفتان اما بالماهية واما بالاهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعينة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوا الرؤية او الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيترضون بان الرؤية فعل من افعلان العبد او كسب من اكسبه فالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوحد ان يقال نرا عينا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ١) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشئ من المرئي في حدة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري طاهر الامتناع فتنتع رؤيته والجواب ان هذا مما نارع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فلتسا هو في الساهد دون العائب اما على تقدير اختلاف الرؤيةتين الماهية فقطاهر واما على تقدير اتفاقهما فيجوز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) السبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جارت رؤيته لدامت الكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان زاه الآن وفي الجنة على الدوام والاول مستف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالمصوص الفاطمة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه الاروم انه يكفي للرؤية في حق العائب سلامة الحاسة وكون الشئ جازر الرائي لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او جملولة الجسم والكشف او اشعاع الماسب لضوء العين اما يشترط في الساهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فبعد تحقق الامر ان اولم تجب الرؤية لجرار تكون بحصر تناحيل شاهقة لانه لا اله الا الله تعالى لم يخف رؤيتها ولتوفيقها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرعية المذكورة ليست لازمية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكننا وان اريد حواره عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الحسا وعدم جرمه بانهما فالاروم ممنوع فان انتفاءها من العاديات اقطاعية لضرورة كعدم جبل من الباقوت وبحر من الزريق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانهما وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات واپس الجزم به مبني على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلبا وحبوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

ان الرؤية وما الشعاع او الانطباع
وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لا سلم
الاروم ففي الشاهد خاصة من

انه لو صحته معقولة فدا في الحجة في
الدنيا والآخرة فحق الشرط الذي يعمل
في رؤية من سلامة الحاسة وانه ما من
الرؤية والامتحان ان يكون مجزئيا
بما لا شاهقة وبما لا يراه لا ما لا يراه
خلق الله الرؤية او لا انتفا مشروط
بسلامة الحاسة وانتفاءها ليس مبني
على ذلك بل ضروري كالسائر العاديات
ثم لو لم يوجب في الشاهد لعلها
لا تجب العائب لا خلافا
لو لا شرايطه من زيادة قد لا لوجه

الساهد لكن لا نسلم وجوبهما في الغائب عند تحقق الأمرين لجواز أن يكون الرويتان مختلفتين في الماهية
فختلافهما في اللوازم أو تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة إدراكه في الباصرة لا بخفيها الله
إلا في الجنة في بعض الأزمات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من أن العينين أعني الدنيوية
والآخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الأحكام واللوازم والشروط وأن الشروط والموانع يجب
ألا تكون محصورة في ذكرنا للدوران القطعي ولأنه إذا قيل أن لما هالك مريثا آخر مقرونا بجميع ما ذكر
من الشرط وانتفاء الموانع إلا أنه لا يرى لانتفاء شرط تحقق مانع غير ذلك فخص نطق بطلانه
واضح الامام الراسخ على بطلان انحصار لشرائط في ذكره بوجهين أحدهما وبنيانه على قاعدة
المتكلمين أعني ترك الجسم من اجزاء لا يتجزأ أنارى الجسم لكبير من البعد صعبا وما ذاك إلا الروية
بعض اجزائه دون البعض مع استوله الكل في لشرائط المذكورة فلو لا اختصاص بعض البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما أنارى ذرات الفبار عند اجتماعها ولا تراها عند
تفرقها مع حصول لشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط أو
وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة ونحوه مانع الصغر لانا نقول فينشد تكون رؤية
كل ذرة مشروطة بالصمام الأخرى البها وهو دور واجب عن الأول بجمع النسوى فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الحذقة فلعلي البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض ومن الثاني بأنه دور معينة لا تقدم (قال أربع ٢) هذه هي النسبة السبعة وأقواها قوله
تعالى لا تدركه الأبصار والتمسك به من وجهين أحدهما أن ادراك البصر عبارة شائعة في الإدراك
بالبصر اسنادا إلى الآلة والإدراك بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما بشهادة
النقل عن أئمة اللغة والتنوع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع إثبات أحدهما ونفي الآخر مثل ادركت
القمر بصرى وما رأيت والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبضية للعموم والاستغراق
باجماع أهل العربية والاصول وأئمة التفسير وبشهادة استعمال الفقهاء وصحة الاستثناء فالله
سبحانه قد أخبر بأنه لا يراه أحد في المستقبل فلوراء المؤمنين في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال
إمكان الجمع للعموم فدخل النفي عليه فيفقد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو
السلب الحزفي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
أرا بأنه لا يراه أحد بل بأنه لا يراه كل أحد والأمر كذلك لأن الكفار لا يروونه
كما يستعمل السلب العموم مثل ما قام العبد كلهم لم يأخذ لدرهم كلها كذلك يستعمل
سلب كقوله تعالى وما لله يريد طائفة المؤمنين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح
مثل لا يهمل كل أحد ولا أقل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مخنل فخور ولا تطع كل
مهيين ونحوه فقه انه ان اعتبرت انفسه إلى الكل أو لا تم بفت فهو سلب العموم وان اعتبرت النفي
سلب إلى الكل فله عموم السلب وكذلك جمع القيود حتى أن لكلام المستقل على نفي قيد يكون
قييد وقيد يكون تقييد النفي فمثل ما ضربته تأديبا أي بل انه سلب لا تعاقب والعمل للفعل وما
ربته إكراما له أي تركت ضربه لإكرام تعاقب السلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا أي بل
ما شيا نبي للكيفية وما حرج مستطع أي ترك الحرج مع الاستطاعة تكريفا لاني وعلى هذا
الاصل يدني أن النكرة في سياق النفي انه نعم إذا تعلقت بأفعل مثل ما جاني رحل لا بالاني
مثل قولنا الأمي من لا يحسن من الفاسحة حرفا وان اسناد الفعل المبني إلى غير الفاعل
والمفعول يكون حقيقة إذا قصدت الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبده ويجازا إذا قصد
اسناد أي مثل ما نام ليلي وما صام بهاري وما ربحت تجارتك بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا
ما يلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى إيلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون
قيد للنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقيد النهي أي طلب الترك مثل

٢ قوله تعالى لا تدركه الأبصار
فان ادرك البصر هو الرؤية أو
لأنها وقد نفى عن سلب العموم
لأن اللاتي بالمقام والشايع
في الامتناع في مثل عموم السلب
بامتناع النفي إلى الكل لا سلب
العموم بنفي الاسناد إلى الكل ثم
يبقى الاول للتمتع بذلك يكون
لغة لفظة صيغة قلنا لو لم نعلم
في التخاص واللاوقات فذلك
الصدورية على وجهها
بحسب الموقى أو الطابع الشيع
في العين لاني اللطيف حسنى
النيل والوصول آخذ من أدركت
فلانا إذا الحقيقة فلا يلزم من نفي
لنى الروية ولا كونا لقطا

لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لما كذب النفي لاني التاكيد وما زيد اضربت باختصاص
 النفي لاني الاختصاص وأعظم الله أعظم الاختصاص الابتكار دون لعكس واذا تحقق النفي فالاثبات
 ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار والاعلام
 كقوله تعالى وما يكمن من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد يكون قيد للطلب
 مثل صل لانها فريضة ذلك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غني بالفوائد يجب التنبيه له والمحافظة
 عليه ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلذا اشترنا اليه اذ تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي
 لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللابقي
 بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد
 مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون نفيه وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى
 محال فبذل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولاه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم
 السلب لكن لانسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الأدلة
 واورد عليه اولان هذا التمدح وما به التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
 الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بمحوها
 والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
 والرحمان ومثله انما يمتدح في العمليات دون العلمات وثانيا اما لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولاه
 لاهل هورؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئ اذ حقيقة النيل والوصول
 مأخوذا من ادركت فلانا اذ الحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
 ولا يصح ادركه بصري وما رأيت فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
 فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقضا واستدلوا لهم بان قولنا ادركت القمر
 ببصري وما رأيت شاقص انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكر واوقفهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
 مستعار من ادركت فلانا اذ الحقته وقد صار حقيقته عرفة فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل
 فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله
 وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدة فالتمدح بتزده عن سمات الحدوث والنقصان من الحدوث
 والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤية اياها او علم بها تعبيرا عن اللازم بالمزوم وثالث
 ان الذي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمشايع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا
 الى الاشعري وضعفه طاهر لما اشترنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما
 المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
 هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبياننا لتزده الباري
 عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى امتناع
 الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرر بالظاهرين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستلزم
 جوازها لكون ذلك للتمتع والتعذر بحجج الكبرياء لا امتناعها كالمعذوم حيث لا يرى ولا مدح
 في ذلك واعتراض بان ذلك امر الله تعالى هو اصل المباح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح
 بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يحجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك
 ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض
 بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود
 فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
 النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة الفاطمة قدمه وكاله وادرج

ليكون نفي الادراك بالبصر مدحا كما في المتن
 لعدم ادراكه لا سلبت الروائح
 متن

تدحه بنى الرؤية في اثناء الكلام بنى سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال
اعنى قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
ليصلح نفعها تمدحا وصار الحاصل ان بنى الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالى عن سمات
النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بأنه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان
زوالها به التمدح نقص واجيب بان ذلك تمسها وفيما يرجع الى الذات رصفاته والتمدح بنى الرؤية
راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفعها بخلق ضدها والافعال حادثة
يجوز زوالها وزوال المادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات
ولما لم يستقم هذا على رأى القائلين بقدم التكوين ومغايته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في عين لئلا يفسد رؤيته بل ضدها
لان كل مادب ودرج لا يرى اذ لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرقى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمسح به انما يكون على
تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنى الادراك فيما تمتنع
رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوده ونقصه كالاصوات
والروائح والطعوم واعلم ان معنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار
وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لان يكون المجموع تمدحا واحدا واية امل (قال الخامس ٤)
عنه ثانيا السمة السمعية وتقرر بها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله
بنى تراني وكلمة بنى للبنى في المستقبل على سبيل التأييد فيكون نصا في ان موسى عليه السلام
لا يراه في الجنة او على سبيل التأيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذ لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة بنى للتأييد لم يثبت بموثق
به من ائمة اللغة وكونها للتأيد وان ثبت بحيث لا يمنع الامكان لكن لانسلم دلالة الكلام على
عموم الاوقات لانصا ولا ظاهرا واوسلم الظهور فلا عبرة به في العليات سيما مع ظهور قرينة
الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح العموم وجب الحمل على الرؤية
ادبنا توفيقا بين الالة (قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء ٢) سيق الآيت لئلا يراه احدهم البشر حين
الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة وزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلوة والسلام ان تكلم
بالله كما تكلم موسى عليه السلام ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح
يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان
لله السلام او على لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب مع ذلك بل
يبقى الآية ابيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية
وبدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا
عليه فعباله اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها
الى بنى الرؤية وزوالها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجرا على موجب
القربة اعنى سبب النزول وقوله وحيا انصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحدوف اي كلاما من
وراء حجاب واو يرسل عطفا على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلاثة
في موضع الحال (قال السابع ٤) تقرر ان الله تعالى كما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا
واستكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذا قلتم يا موسى

٧ قوله تعالى ان تراني والى الانبياء

او للملائكة في المستقبل وميثقه

٧ مراء موسى عليه السلام

لا يراه غيره بالاجماع قلنا الآيات

لم تثبت من الثقة والملائكة

لا يقتضى عموم الاوقات

متن

١٢ الآية سيق للبنى انما لم ينزلت حين

قالوا للبنى عليه السلام ان تكلم الله تعالى

الذى كرمى عليه السلام بدلت على اثبات

التكليم لئلا الرؤية تلبس على الملائكة

التكليم ولو كان في الولى لئلا الرؤية

من وراء الحجاب مستدركا اذ لا يبنى

له سوى عموم الرؤية السال على تعالى

لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه

واستكره حتى سماه ظلما وعتوا قال

الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذا قلتم

يا موسى ان تراني لك الآية لئلا

احمل التكليم ان يتولى عليهم كتابا من

السماء الآية وذلك لتعظيمهم وتوحيدهم

وله الاستعظيم ان الملائكة والملائكة

مع الآية متن

لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تظنون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبرين ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلما جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعرون به مساق
الكلام لاطلبهم الرؤية واهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وفاقا ولوسلم فنطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجبهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ثبت اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجراءة والافدام على السؤال بدون الاذن اوعى طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالصبر ابله المراج فبالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربى بهؤاى واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خانة ٨) اختلف الفسئون برؤية لله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور
نعم لاقتضاه دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر
الحواس اذا علمناه باوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن
لا تراعى في امتناع كونه مشموم مادوما لموسا لا اختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام
في ادراكه بالشم والذوق والمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
والمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه
وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق والمس لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها وتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يعم دلائل على الوقوع انك
خير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكفاء بالرؤية (قال البحث الثانى ٩)
اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى لاشرى في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
اخرج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
هو الوجود بمعنى انه كاش في الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
انه واحد ازل ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق
ونحوهما وطهران ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند
المحققين فالعلم به لا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة
حقى بمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك ولهذا يعترف في بيان التوحيد
الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه بمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كل
بمتنع كثرة افراده فانه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه
انه واجب ويرد على الوجهين اننا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
الاحاطة بافراد البشر معلوما تهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوجودانية
بادانتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا
ايضا كل اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محال لانهم يتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لاقى هو بيه ولهذا ترى الفاسئين بالمتناع الملمومة يجعلون امتناع
اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص
لا يعرف بالحد والرسم والفاسئين بمحصل الملمومة يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

العلم بحقيقته مع كثير من المحققين
على انه غير ما سئل للشر لا يعلم
منه وجود صفات وسلوب
واضافات ولا ان ذاته تمنع
الشركة والعلام لا يمنعها بل
افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو
لا فى صحة الحكم عليه متن

العلم بحقيقته مع كثير من المحققين
على انه غير ما سئل للشر لا يعلم
منه وجود صفات وسلوب
واضافات ولا ان ذاته تمنع
الشركة والعلام لا يمنعها بل
افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو
لا فى صحة الحكم عليه متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا على ما حيا سميما بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ
 المشايخ من الممتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين
 يعرف بمسئلة المائبة وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائة لا يعاها الا هو
 ولوروى لروى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة به يدركون تلك
 المائبة والخاصية وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشدا من انكار ذلك
 لان المائبة عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء
 والله تعالى منزّه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل لجنسه ولما تختم من الانواع والافراد فالقول به
 تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمساهدة لبدليل ولا يخبر ونحن نعلمه ببدليل وخبر
 ومن يعلم الشيء بالمساهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد وابس هناك شيء هو المائبة ليزم
 التشبيه وكان اصحابنا يدعون عن لفظ المائبة الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته
 غير معلومة لسا الا نوهل تعلم بعد رويته في الجدة فقد تردد احتراز عن التشبيه (قال ثم هو كاف)
 اشارة الى جواب استدلال الفاضلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقا بان الحكم عليه بكثير من الصفات
 والتزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصويره من حيث اخذ محكما عليه وصح الحكم
 عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة وانما بان قولكم حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها
 معلومة والالم يصح الحكم عليها وايضا الحكم انها معلومة او ليست بمعلومة وايضا كان يثبت
 المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
 من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه
 له الحقيقة والذات (قال واما الجواز ٨) تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين
 احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اى ماهية الكلية المستزعة من الوجود العيني
 يحذف الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت ذلك اشي وبليت للواجب ماهية كلية معروضة
 شخص على ما تقر في موضعه ولو فرض ذلك اكمل الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة
 لاذها فيصير كثير او يبطل التوحيد واجب باننا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا
 العلم الواجب ولا علم الواجب ولو سلم فاننا في التوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة
 لحل الشخصية اكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموحود العيني على
 وثابهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبد بهمة وهو مشتق في الواجب وفاقا واما
 وانما يكون للبرك من الجنس والفصل والواجب ابس كذلك واما بالاسم وهو لا يفيد
 بيقية والكلام فيه واجب باننا نسلم ان حصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
 من الله تعالى العلم الضروري بالكسبات او بصيرة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها
 لسائر المجردات ولو سلم ما رسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفيض اليه كما سبق (قال
 من الخامس في افعاله وفيه مباح ٩) اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة
 افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية انى للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها
 افعالهم لا افعاله اذ انقائم والقاعد والاكل والسارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
 مخلوقا لله تعالى فان الفعل غائب حقيقة الى من قام به لالى من اوجده الا يرى ان الايض
 مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وابتدائه ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام
 القدرية وجهالهم حتى شعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب حفاؤه على خواصهم
 وعلمائهم حتى سودوا به الصبايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
 من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير

٨ واما الجواز فتعنه الفلاسفة لا انه
 بارتسام الصورة ولا يتصور في الوجود
 ويستلزم مقولية على الكثرة ولانه
 واما بالبدية ولا بدية اذ الحد
 ولا تركب ابا لاسم ولا يفيد
 تصور الحقيقة ولا ذلك المبلغ بان
 المنع من العلم بالافراد لا يتصور
 والثاني لتبليغ المصير ان الاسم
 قد يعنى اليه متن

العقل الخامس من افعاله وفيه مباح
 البحث الاول في البعد واقع لقدرة
 الله تعالى واما البعد فكذلك المستزلة
 لقدرة البعد صحة وانما ايجاب الاستاد
 بها على ان يتعلق تعالى به والقافي
 معنى ان تتلق قدرة الله بامثلة
 وتذرة البعد لوصفه لكونه
 لامة او محبة واما الجواز
 انه لا اثر لقدرة البعد اصلا
 لا ايجادا ولا كسبا فتصوي
 البطلان والسبب قبل ذلك الو
 الذي يتلق قدرة البعد وتلق
 الفصل الملق اقدرة الله من حيث
 خلق البعد تدره متعلقة به قبل ان يخلق
 بلا
 في العمل التذرة والتوابع فلا هر
 والحما في التبوي الاوضح انه امر
 امانى يجب من البعد ولا يوجب
 وجوه القدرية في القاف الفاعل
 بالمقدور كتحسين احد الطرفين
 وترجيح وصرف القدرة متن

المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة
 العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند الفاضل
 على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد يكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة
 يخلقها 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 مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة
 العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
 على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل اليجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
 القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خير 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 وانقدر عند المعتزلة
 بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق اليجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
 والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء
 وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع البنا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
 ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة
 الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تتعلق الصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالمعلوم بالاعلم بالارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت
 المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
 المتقدمون منهم كانوا يسمون من تسمية العبد خالقا فرب عهدهم باجاء السلف على انه لا خالق
 الا الله واجتزأ الآخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
 واجاب عن شبهة المعتزلة وبان في رد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
 للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انصمت اليه
 قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق
 اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان
 الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجادا ولا كسبا وذلك
 من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة المشاي في الكلام بين الكسبية والضرورية
 ولكن لا بد اولاً من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل
 العلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونحوه بالضرورة ان لقدرة
 للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثره على القدرة الحادثة
 وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة
 تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتباران بكون احدهما طاعة والاخرى
 معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
 بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
 بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلق الله تعالى في العبد ويخلق معه
 قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقبل ان للعبد قدرة
 تختلف بها التسبب والاضافات فقط كتهيين احد طرفي الفعل والترك ونزججه ولا يلزم منها وجود
 امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود اثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لافي محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فالانصاف بالقبيح بقصدته وادارته
قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا يتنافى المصلحة والماقبة الجميدة بل ربما اشتمل عليهما ولم يخص
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 وبقدرة
لعبد على وجه آخر من التعاق يعبر عنه عندنا بالكسب وليس من ضرورة تعاق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع
ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعاق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لما عقليات وسمعيات ٧) استدل على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
يمكن 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 العلل فان قبل الالزام من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى رحوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها بل لزم المحال قلنا
جواز وقوعه به سامع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلافيات
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوحي الى السبب ولا يجوز ان يكون
سببا الى سبب لابعينه لان غير المعين لا يتحقق له وما لا يتحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فحين
كون محوحي الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلم افتقارها كلها الى ذلك
والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنة بل واجبا لكون الكل بايجاده وقد
مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرة واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله واقعا
حده انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة العبد وحده فلم يرجح
او بين بل ترجح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
مع بكل من القدرتين فلم اجتماع المستقلين واما ان يقع بشيء منهما وهو ايضا
بالتقدير وقوعه في الجملة ولان الخلف عن المفتضى لا يكون الامتناع وما ذاك الا الوقوع
الثانية فلا يمتنى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرة العبد
تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجز للرب وهو محال
ما اذا اوجده الله تعالى بقدرة فانه يكون تقريره لقدرته لا تعجيرا (قال الثاني ٤) الوجه
ثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله امكن عالما بتفاصيلها والالزام باطل
بالملازمة فلان الاتيان بالازيد والانتقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة بسنذكر
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلقى ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل
واما بطلان الالزام فلو جوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية لا شعورية بتفاصيلها
وكيفياتها ومنها ان الماشي انما كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجراء والاحياء انما بين المبدأ والنتهى ولا بالآليات التي منها يتألف ذلك الزمان

٧ اما العقلية فوجه الاول ان
فعل العبد لو كان بقدرة لزم امتناع
المؤمن لما مر من شمول قدرة الله
تعالى

٤ الثاني لكان عالما بتفاصيله ويطلان
اللائم يظهر في النائم والماشي والاشقي
والكاتب

ولا بالسكنيات التي يتحركها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحركة الذي لها من وصف
السرع والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
بالاعضاء التي هي آذانها ولا بالاهيئات والاضواء التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره
بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات وان باطبات
ولا بتفاصيل حركاتها واداءها التي بها يتأني تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان
فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يكن من التمكن لزم الجبر وبطل
الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يترقف
على مرجح او لا فعلى الذي يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وبند باب اثبات الصاع
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 واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يحجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود
الممكن مالم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على مامر ولا ينفي ان هذا انما يفيد الزام
المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
ليس بموجود لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يستحق الجواب وذلك لاننا علم بالضرورة ان لما مكنته واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا
وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع
ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم الامم وصدوره عن الباري بطريق
الوجوب من غير تمكك من الترك لا امتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا لنقل الكلام
الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازل يلزم معه المأثرو يعود المحذور
وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جاز كاف في غير الهارب وقبح العطشان لان الاوامر
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وحلوص الداعي ووجوب
معه لا ينفي الاختيار والتمكك من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان
في حصول المسببة والداعية التي يجب معه الفعل والترك والاختفاء في انه ليس بمشبهة واعني
والله الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله والله
المحققون الى ان المأكل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة
وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح آخر ليلزم التسلسل والانتهاى الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثه يحدث
تعلقها بالاعمال شبة فشبها ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
للقائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المتساوي بل المرجوح فان الهارب يتك من سلوك احد الطرفين
وان كان مساويا للآخر اوصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لانكون
بعينه العبد بل محض خلق الله تعالى وحيث يجب الفعل ولا يمكن العبد من تركه ولا نعني
بالانتهاى الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله
يقدر على الجبريات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

فان كان فعل العبد بقدرته
لكان متمكنا من فعله وتركه
اطل لا بد من ترجيح الفعل
بلا مرجح لا يكون منه ويجب
الفعل لا يتسلسل الترجيح بلا مرجح وتسلسل
وتسلسل المرجحات وجود الافريدون
من الوجوب واستمر ما نه يرد
على الباري تعالى بان الوجوب
بلا سبب لا ينافي الاستواء فيجب
القدرة واجيب بان المرجح منه ازل
للارادة القديمة المتعلقة في الازل
بالاوامر الفعل في وقته وههنا
حيث لا يتصور الى المرجح آخر فيبطل
استقلال العبد بملكه من الترك من

لعل معلوم الله تعالى من فعل العبد
العبد وقوته فيجب لولا وقته
فكيف يسبق في ملكة العبد ان
يمكنه ان يفعل العلم وقوته
بقدرته العبد وقوته فيجب
ذلك وبوجود المحذور
الباري

وكل ما علم الله انه لا يقع بمنع وقوه نظرا الى تعالى العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
 ولا شيء من الواجب والمنع باقيا في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز
 ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع
 البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاه الى الاضطراب
 نهاية الامر ان يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة
 وقد اشرفنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الالتزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري
 تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ما يكون
 الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا محقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
 في الازل باله يقع في وقته وجاز ان يتعاقب بتركه ولبس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب
 او الامتناع اذ لا قبل للازل فالخاصل ان تتعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
 وتغيبه في الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لم
 ان يكون لهذا الوجوب سبب ولبس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
 ولبس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل
 العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن القصد مندفع
 عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقرر به
 ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فثبت ان يكون باختيار العبد وردا ولا
 يمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانياً يمنع وجوب
 وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عند هم كاسيحي (قال الخامس ٧)
 لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت اراد الله تعالى سكونه
 في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا
 ال امتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المفتضى
 كون الامناع والامناع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنع جميعا لم ان يقعما جميعا
 ظاهرا لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
 ل كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا يخفى في التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام
 بان المقدور يقبل الجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف فثبت ان يكون الاقتدار عليه
 ذلك بل يلزم تساوى القدرتين في القوة غايبة الاخر ان احدهما تكون اعم واشمل وهو
 كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد استدلل ٤) لمتقدمين على كون فعل العبد
 الله قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحتراعا لكان قادرا على اعادته
 واللازم منتف اجاعا وجه اللزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
 ولهذا يصح الاستدلال على قبيرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجا
 على مكرى الاعادة بالنساء الاولى والاهتراض بجمع امكان اعادة المعلوم مستندا بانه يجوز
 ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
 لبس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمة ومنهاله لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
 ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لهما فقطع بانه يتعذر عليا ان يفعل الآن مثل ما فعلناه
 سابقا بلاتفاوت 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 للمقدور به هو الامكان

١٠ اما التمسك بان مادة تعالى
 اما لا تقع او اللاتج نور تجوز
 ان لا يوجد احدهما وان يقع بغير
 مراده متن

١٧ ان سبب لو كان فعله اقدرة فاذا
 اراد تحريك جسم اراد الله سكونه
 ناما ان يتفق المراد في الوقوع
 او اللاتوقع وهو محال اما ان
 يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح ٧
 القدر مستقلال القدرتين
 بان التمسك في الاستقلال لا يمنع
 التمسك في القوة فيقع مراد الله
 تعالى لكون قدرة اولى متن

ع ١٠ لو قدر على فعله لكان على اعادة على
 مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى
 الخلق والامكان ولان فعله كخلق
 للملائكة احسن من فعل الباري كخلق الملائكة
 ولما صح سؤال الايمان ولا التسليم

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد النقص
بالقدرة الاكسائية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل
العبد الايمان والطاعات وتخييرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
والاعراض والشبابين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
القدرة على الايمان احسن واوضح واصح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى فلما
فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتكبر منه شر من الكفر واقع منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويحبسه الكفر والمعصية ولولا ان الكل
بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لجملة على سؤال الاقرار والتكبر لانه حاصل او التقدير
والثبوت لانه عائد الى الحصول في الزمان اثنائي وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه
واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقرار والتكبر
والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فثبوت آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لا يستحق
بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المرح والشكر بخلق الحسنات وايصال
النعم لا الدم بخلق القبايح وارسال النعم لانه المالك وله الامر كله لا يفتح منه خلق القبيح فان
قيل فعندكم الايمان مخلوق لله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال الايمان مخلوق كفر فاجبه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسي رحمه الله
من ان الايمان لبس كلمة من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفة والقصد والاعتناء واقبول وهي مخلوقة وهذا الوجه ان يحكى من الكتاب ويثبت
ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الرجوع المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
واجتماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق لا عقل
مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل
انهم قاطعون فيه راسلهم معرفة على التفصيل (قال واما التسميات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك
بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام وفي
المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبايح وانه لا يفتح منه الشرور
والتدليس والكذب واطهار المعجزة على يد الكاذب ومحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق
وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانفساء تلك القرايح وان كانت ممكنة في نفسه
الصاديات المحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
والتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد فلو توقف حجيتهم على ذلك
كان دورا (قال منها ما ورد في معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار
خصوصيات تكرر لبعض منها دور البعض مثل الورد بلفظ الخالق لكل شئ اراءه العبد خاصة
او بلفظ الجمل او الفعل او بفرد ذلك فن الورد بلفظ الخالق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة 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 شئ الاكرمت كل من دخل
الدار فيكون بمنزلة الاشياء فلا يخل بقطعية العلم عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

الخالق مدح لعله تعالى
وخلق على شئ انا كل شئ
خلقنا بغير شئ

تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلفه فنشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
 القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلفه في وضع المصدر كما هو الظاهر فقديرة بخلق كل احد
 مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 تمسكا بالعموم وان قرله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكن نواشركا له
 في الملك على الاطلاق لانهم يخلفون بعض الاشياء والاسكان ذكره بمصدر نفي الشريك
 مستدركا قطعاً وقوله تعالى انا كل شيء خفاه بقدر اى خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات
 بتقدير وقصد او على مقدار مخدوص مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان
 المختار نصب كل شيء اذ لو رفع اتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء
 خفاه فهو بقدر فلم يقدر ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلق
 فليس بقدر وبما اشرا اليه من ككون الشيء اسما للوجود او مقبدا به اندفع ما قيل انه
 لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لا يخلق ما لا يذاهى من الممكنات مع
 وقوع اسم الشيء عليه وجبئذ لا يبق فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا اوصفة
 على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
 (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) اما اذا كانت مامصدرية على ما اختاره سبويه
 لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
 حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقدرية قوله تعالى اتعبدون ما تكتنون توحيها لهم على عبادة
 ما عاوه من الاصنام فلا ركلة ما طاعة تناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي
 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 واقعة ودون ذلك مما
 يسمى الخاصل بالمصدر لانفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات لمقلبة الا يرى اني مثل يقومون
 اصلوة ويفعلون الزكاة يعملون الصالحات والسيئات وهذه البكبة مما عدل عنها الجمهور
 اعوانني كون ماموصولة حتى صرح الامام با مثل ما تكتنون وما يافكون في قوله تعالى فاداهي
 ما يافكون مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لالكم حيث
 مادة والتحت والعمل الى مخاطبين فجعل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 بات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
 بما آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
 ضمير مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
 بالاهلي الذات الخصة وصفة بمنزلة الاشارة لم يجزا ان يكون الحكم عائدا اليه اذ المعنى
 هذا المعين ليس الالهذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه
 لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقرله تعالى واسموا قرلكم واحمروا به انه علم
 بات الصدور الابعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصورف والعقائد
 والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب
 الكلام اشارة الى ان كلاما للزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي اريشك فيه ولهذا يستدل بالآية
 على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه
 بتفصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محسول
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
 هو الطبيب الخبير فاية اول وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينبغي
 تنافسا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

٧ اما على المصدرية المستعينة عن
 الاظهر فظاهر اما على الموصولية -
 فلتشتمل الاشارة التي يكسبها العبد
 من الركات والسكدة والاضاح
 المعينات لما في قوله تعالى وعملوا
 الصالحات ولميلون السيئات اذ
 فيها النوع لا في الايقاع بين

٢ واسموا قرلكم واحمروا به انه
 علم بذات المصدر لا يعلم من خلق
 اصل من خالق غير الله والذين قد
 من دون الله لا يخلقون شيئا فاذا
 خلق الذين من دون الله

الامام بان ملائكة السماء الساعين في ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكن من الانتفاع باواع
النبات واثرا كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خائفين لافعاهم اوجد خالق غير الله يرق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يذول المسبح
والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم لكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فاروقى ما داخل في الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والادوار والهيات المحسوسة ان اريد بالارادة
الابصار وان اريد الاعلام لجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن معنى الوجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم
ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شي خلقا ثم هدى
فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو اليجاد على
وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي بقدره واليجاد العبد بما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا لبس الخلق اليجادا على وجه التقدير اى الانتفاع على قدر
مخصوص وقيل العبد بما يكون كذلك فلو كان هو موجد له لكان خائفا (قال ومنها نحو قوله
تعالى حكايه ربنا واحمدا مسلمين لاك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصير اى تحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد اذ انها يعمل الله ويخلقها والمعلقة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومع الاطراف او التخذ لان ومنعها او التمكن والاقدار
ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها بل
فقال لما يريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيبه وهى متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وحل الكلام
على انه يفعل ما يريد فله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب في افادة المطالب 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 الحسنة والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بخلاف الله ومشيته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان او الحدوث مشترك بين
صاحب لا ينبغي ان ينحى على العاقل فاعلم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى
تكون هذه التفرقة ومحجولا على مجردة السببية دون اليجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الله
وجميع الطاعات حاصله من الله ويتكبر به لكونها نعمة ما مراد به ومن قوله تعالى كتب في قلوب
الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضعفك وابكى انه يوجب
الاضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
اولم يروا الى الطير مسخرات في جوار السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لو عرف الطير في الهواء
مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما ليصر
الامن عند الله ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدينا ونأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة
للمسببات من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومبها ما تواتر ٢) الاحاديث الواردة في باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت آحادا الا انها تواتر المعنى كتجاعة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقة مثل البخارى ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فها ما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

اعطى مقيم الصلوة واحبها

فان

فان الله ما يشاء ويحكم ما يريد
يكن من نعمة فرفقه وانما قولنا
شيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
كتب في قلوبكم الايمان انه هو اضعفك
ما بكم من نعمة فمن الله
يتمكن الا الله الى غير ذلك

فان الله ما يشاء ويحكم ما يريد
يكن من نعمة فرفقه وانما قولنا
شيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
كتب في قلوبكم الايمان انه هو اضعفك
ما بكم من نعمة فمن الله
يتمكن الا الله الى غير ذلك

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخرج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا
واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفك الله بكلامه وخط لك انور بة يديه تلومني
على امر قدره الله علي قبل ان يخرجني باربعين سنة ففتح آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله
تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدرة وشهيد
ان لا اله الا الله واتى رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدرة وشهيد
ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال روى الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر
حتى العجز والكبر ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء اريقه اقيمة اقامه وارشاء ان يزنيه ازغره وعن جابر رضى 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
عليها وقد آمنابك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا
واشار الى الساية والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعقولة ٢)
اقائلون بان افعال العباد واقعة بخلافهم وايجادهم استقلال لا افتقروا فرقتين فابوا الحسين
البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز في عقول العقلاء النصفين الخساليين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبية والاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضروره استدلوا بالاول ان كل احد يفرق بالضرورة
بين حركاته الاختيارية كالشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية فاشي ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته وقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند
انتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سماء ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار
الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
حسن اليه وذنم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لما حكم بذلك كالحكم
سن المدح والذم على ما لبس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الراي لا الآجرة الرابع
علم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح النية لا من الزن والمقصد بناء على صحة
هما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم
بيرة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
هذه اقسام الحماطر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
لمب ما يحدثه المأور ولهذا بتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهي عما يكرهه
افعال التي يحدثها المنهي وكذا التقي والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
احداثه الجواب ان هذه الوجوه لاتقيد سوى ارضى الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي السماء بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة
للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة
لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد
كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتعارف فضلا ان نفي العلم ضروري بذلك والتعجب من ابي الحسين
وهو في غاية الخدافة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ماسواه
من الافعال الى السفه وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهرا واما المقدرية فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موحى بالافعال نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهائية القول

٣ واما المعقولة فذهبهم من ادعى
الضرورة لان كل احد يفرق بين
درجتي سقوطه وصعوده ويجده
تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
فيحكم بحسب مدح من احسن وذنم
من اساء وصحة طلب القيام الصحيح
دون المقصد وصحة تحريك المدرة دون
الجبل ولا شك في ان الطالب ينهي
عنه لما يتبادر اذ يتعجب منه انه امر
فعل فاعله كل ذلك بلا افتقار تامل
والجواب ان هذا لا يقيد سوى ان
الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته
واقع بحسب قدرته وداعيته والمحتاج
كونه يتلقاه وايجاده وقد فالف فيه
اكثر العقلاء فاعاده كونه ضروريا
الواقعة فتدبره عن موقفي غاية
الجدارة لا يكون الا قسبة فليسا
على اصحابه ليل يتبين لهم محوهم الى
الحق حيث ذهب الى ان توقف
توجيه القادر امس طرفي الفعل
والترك على اللازم واجب او يتقيد حيث
استقلال العبد بالفاعلية يطل الاستدلال
بالفعلية حيث لا يمتنع المأمور مع الداعي
الذي هو خلق الله متكلما من الفعل والترك
كما اذا كان نفس الفعل للبدن
فتبين المراد الامم من انه تعلم
انه يفعل التمتع اكلان الترك
كتواب الابدان الخيرة وقاب الافعال
التي لم تكن مع مخلص اللازم
حاشي العقل حيث لا يتبين من
الترك فذلك متن
والافعال الواجب بمقدورته وتعلقه
الرسول رحم النبي ان يكون علما
اذا لم يتقد ونحو المصهور ولهذا
لا يتبين في الفعل على ان القدرة
والارادة متن

إننا بالحسين الما خلف أصحابه في قواهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر
على مرجح ونذهب إلى أن العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وأن حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله وفيه إبطال للأصول
التي عليها مدار امر الاعتزال فخصاف من فقه أصحابه أنه يرجع عن مذهبه فليس الأمر عليهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجداً لفعله ثم قال الإمام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن العادة على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبد مؤثرة
في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لأننا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل ببيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فالكان أبو الحسين قد ساعدنا عليه فخرجنا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبد
بما يكون فعلاً لله تعالى وأن يأمره بفعله يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
عدمه فالأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنة من الفعل والترك ولا بين أن يعذب الله العبد
على ما أوجده فيه وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما أحدثه الله فيه ولا بين فاعل
القبض والطلم وفاعل ما يوجب القبض والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله
الارادة الحادثة انسند عليه باب الاعتزال فظهر أن أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وأنما البعته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل انتفية والتأليس وزعم بعض
المتأخرين من المعتزلة أن معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما يعلم أن القادر بفعله مع امكان
اترك كما يعلم أن الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالتأمر مع امكان تركهم ما ونعلم أن العرب
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولا وجوب الاثبات بمثله بمعنى الذي
ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يتأوبه وفيه نظر لانه ما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان متمكنة في نفسه وبالظن الى اصل قدرته وادعاه
ففيه ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استئلال العبد لظهور ان تلك الدواعي
والارادة الجازمة ليست بآراء العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم بالاحسب
لالجبر المطلق الذي يقول به الحجة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدر ودرج هورجيم باغيب لان المفروض تساوي الامر بين
مخرج اعتقاد الوجوب الا يرى انه اذا قيل من ايز عرفتم عجز المتحددين قبل لانه خلصت قوت
فلو قدر والاتوبه وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بالثبوت اللازم على انتفاء الملزم ولهذا
بنى الفعل عند تحقق القدرة على نبي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من احتج عليه ٧) ان
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجداً لافعله نظري فتمسكوا بوجوه عقلي
لما اعقليات فرجعها الى خمسة الاول وهو عدم نهم الكبرى وعدم نهم او ثني انه لو لم يكن
موجداً لافعله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرة واختياره ورد بالمع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له
كالحسن والقبح واعتدال القامة وافرط القصر ومنها بطلان انتكاف من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلاً للامر ولا يدخل في قدرته بل لا يطبقه ارض ونحوه حتى
ان العقلاء ينسحبون منه ويتسبون 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 محتق المنيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلي لا اما العقلي فوجه
لولا استقلال السد
والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب ونحو ذلك الوعد والوعيد
والرسول وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايان والامانة والادب
والنبي والسيطان وكلمات
الشيخ والمديان وكذا ابن مالمع
في السد على وفق ارادة ارادة
ومع ان التفريفة مدركة بالوعدان
الى ان من الامال قبايح ليقع من
العلم طمعا كالظلم والترك واتان
ولولده ونحو ذلك الثالث ان فعل
الامر واجب الدفع على وفق ارادة
لولا ان يجاد الله لما كان كذلك
بجواز ان لا يحسنه عند ارادة
وسمى به عند كراهته الرابع لو
كان الله عالماً ٧ فقال المحققين
لعل القضاة بما اذ لا معنى للكارهية
فالعلم الكافي فيكون كافر الظالم فاصفاً
آلما شارباً قائماً ما دلى ما لا
يوصى والجواب عن الاول (١٨) (١٩)
انه لا اشكال على من يجعل فعل العبد
مقتلاً لقدرته متين

والارادة واقعاً بكمية ومقيس بنزله ولولم
تتولد ايضا الوجوب الفعل او امتناعه
على المرجح الموجب العلم الا لا
او عدل من الثاني ليدل على
الحق ان القبح الفعل القبح
لا خلاف من الثالث انه لو لم يوجب
الوقوف على الحق لكانت السد لادعاه
لارادة العبد كما لا يخفى
حاجة اروفا حنة

على ما يخلفه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ لبس منه الا الوسوسة
والترزين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعد وارسال لرسول وبهتة الانبياء ونزال الكتب
من السماء اذ لا يظهر للترغب والتزهب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
ونحو ذلك فائدة الا اذا كان اقدره العبد وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي لبست كذلك كالكفر والايمن وكالا ساءة
الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
وفعل ابلس من الاضلال والاغواء وتزوين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات
والدعوات المترتبة عليها الثواب والاستجابة والكلم بالهدايات والفحش والهجاء التي لا نورث
الا الاوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدره الغير وارادته كما اذا حرك زيد يده وعمره لا يملك
احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبة النافين لقدره العبد واختياره
لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقما بكسبه وعقب عزمه وان كان بخلق
الله تعالى عز وجل ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض
خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرحح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اولا وقوه ومنه ما يتدفع
بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فبما هو حق لم يتوجه
سؤال لميته كما لا يقال لم خالق الاحراق عقوب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد
والوعد والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وان عدم
فتراق الفعلين في المخلوقة لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخرى انما ان كثيرا من افعال
اد فبهيمة كالظلم والشرك والفسق والقول بانخذ الولد ونحو ذلك والقبح لا يخلق الحكيم
فبهيمة وعلمه بفناء عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبح ربما يكون
حجبة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبح لا موجد ومحدثه
فان الظالم من انصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب
وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
جاده اما الصغرى فلا قطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
شرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة
كبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز
لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهيته وذلك ان تنظيم القياس هكذا لو كان فعل العبد
بيجاد 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 ذكر في بيان
الصغرى لا يقيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع
ارادة الغير كالخدم والعبيد فيتنفص الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناه واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
لا معنى للكافر والظالم مثلا الا ما همل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس

كذا قالوا فاما الكلام فاما هذا الذي لا يستطيع العاقل اجراءها
 على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كأنهم هم امن حتى العوام والسوقية من المعتزلة
 فتجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فنعلمنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده
 نعلم القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عابهم ان مثل هذه الاسامي انما تطابق
 على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولاً يرون ان كثيراً من الصفات قد اوجدها الله تعالى
 في محالها وفاقوا لا تنصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لمهم صحة
 هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المنكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض
 الاجسام وكان قول القائل لخصه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً
 وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالتزام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آتيني او طلبتك
 او اقبل على وما اشبه ذلك تركا للذهب ويستفدون ان اسناد الافعال الى العباد مجزئ عند
 اهل السنة وتنادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس
 مجاز عند اهل السنة (قال واما التسميات فكثيرة جداً) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على
 بطلان الجبر وقد بينه 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 ويقومون الصلوة الى قوله تعالى
 الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنزع في شيء وزعم الامام انه
 لا يخص عنها بالالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى
 فهذا الاعتبار صحيح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الأدلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله
 تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيتهم عن البعض ومدحهم
 على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على
 المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللانهاض والاعتبار
 باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب
 الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى
 عمل صالحا فلنفسه ليعرني الذين اساؤا بما عملوا الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل
 فلا يجزى الا مثلهما وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به
 وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب
 تعالى ووئيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وانتم
 كقولهم تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواحق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقولهم
 تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ خلق من الطين كهيئة الطين
 والاحداث كقوله حكايه عن الحضر حتى احدث لك منه ذكرا ولا بداع كقوله تعالى ورهبانية
 ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه
 الالفاظ مجازات عن السبب العادي اي من صار سببا عاديا بالاعمال الصالحة وعلى هذا القياس ارجع
 هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب
 فانه يصح على حقيقة توالف خلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر
 محقق مثل جعل الله الدرهم في الكبس وجعل زيد شريكاً واما على رأي الامام وهو ان مجموع
 القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بمخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجاز

٩ قد ضبطها أنواع الاول

لافعال الى العباد و...

کرمی اکبر و اسرار الہی

الآيات الواردة في اللام والمعنى

والدم، الومد، والوسية

وقد كان الماضون الامداد والاعتبار

سوق حوايه الثالث امند الالفاظ

المؤمنين إلى العباد من

الحامد لله من نعمه والثناء

وَمِنْهُمْ مَن يَفْتَنُكَ أَكْثَرُ مَرَّةٍ

يَعْلَمُونَ إِنَّمَا هُمْ فِي آثَانِهِمْ

لقد احسن الخائفين حتى اهتدوا

ذکر اور مصافحہ اند عوصا

في السنة او اذا سنا وتومينا

دولة، المؤثر لجميع الفئات -

المخلوق لله تعالى فلا امتلاك

الحال الرابع الآيات الدالة

اما نفع من الاماكن والطايبه

الحاء على الكفر والمعصية وما لعل

الناس ان يؤمنوا فالحق كالؤمنون

لَمْ تَلْسُونَهُ لَحْمًا لَدُنَّا كَيْفَ تَكْفُرُونَ

الذين لم يهتدوا من قبل الله وخلقوا

ذالك و دمان الموارد الموانع المظاهرة

التي يعترف بهذا العلم اذ المانع عن العلم

وهو القادة وما يتعلق بمجالها

أفعل، أفعل الدال، شين

مجلسه ۱۰۰۰

فَاَعْلَمُوا اِنْ قَسَمَ فَلَا اِلٰهَ اِلَّا

١١

— 10 —

میں

ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وأنه لا مانع من الايمان والطاعة ولا يلجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله ما منعك ان تسجد فإلهم لا يؤمنون فسألهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدوا عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب الجبرية لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فبنا الكفر وعلمنا وارادته واخبرت به وخلقنا قسرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد ازل يكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غايبا في الرفض والاعتزال ساعيا في زينة ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكر حيث قال كيف بامر بالايمان ولم يرد وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن 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 تلبسوا الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدوا عن سبيل الله وسماهم بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فإين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فإلهم عن تذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية حقت على علماء القدرية الخامسة الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ اليه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاء الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالمة واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات وتقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعدمته في ذلك ايل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولما نقل عن بعض اذكيا المعترلة انه كان يقول هما دوان الاعتزال والافقتم الدست لنا واما دلائل الارادة وقداورده الموافف في عدادهما فلامعول عندهم تجوزهم فروع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علموا كبيرا ولهذا الزم المحوسى عمرو بن دين قال لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم ير داسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن السباطين لك فقال المحوسى فانا اكون مع الشريك انا (قال خاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازى مال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا يختلفون فيها بالاسباب ان ما يمكن الرجوع اليها رضى مترافعة فقول الجبرية على انه لا بد لترجح الفعل على الترك من مخرج ايس . . ومعول القدرية على ان لعبد اولم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر سى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفصيل احوال فعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضان من الازمات الخطائية ان القدرة على الابتعاد صفة قال لا تلبق بالعبد الذى هو منبع النقصان وار افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تلبق بالمتعالى عن النقصان واما الدلائل السمعية فافقران مملو بما يؤهم بالامر وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النزاع على الجبر ووضع السطرخ على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسباب القدر في قولنا لا يترجح لممكن الامر جمع يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين وذلك لان مبنى المبادئ القرية لافعال العباد على قدرته واختياره

ع (خاتمة) استماع الترجيح بلا مرجح و
عبد العلم بتفاصيل الافعال ليعود
الى الجبر وحسن المدح والذم والامر
والنهي وتكون الافعال تابعة لفقد العبد
منع النقصان يلبق الجبر وكثرة السفه
والبيت والقيم في الافعال بالقدرة
والآيات والآثار متغايرة في الجانبين
فالتى انه لا جبر ولا تفويض ولكن
امر من اذ المبادئ القرية على الذكاء
والبيانية
الاضطراب لانا ان مظهر في صورة
المحتار متن

والمبادئ البسيطة على عجزه واضطراره فان الانسان ضطر في صورة مختار كالغلم في يد الكاتب والوئيد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوئيد لم تستغنى فقال سل من يد قني (قال واقفاله بقضاء الله تعالى) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعاله العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الحائلي لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها معنى القضاء والقدر والخلق والتقدير كما في قوله تعالى ففضا هن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها قواهن ما ولا يستقيم هذا عند القدرة وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والازام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الامر انه قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكنتناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجبرئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع بمنتهى اذ هي غير متأنية 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 فالفناء 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 قاله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخل الشر في القضاء الالهى على سبيل الشئ فان الموجود اما خبير بمحض كالعقول والافلاك او الخبير 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 المطر المحمص للبلاد يخرّب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجادها لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكر وهاعبر مرضى (قال ثم لاخلاف في ذم القدرة ٨) قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدرة على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كانه يتقضى الله تعالى ومشيته سموا بذلك لبعثهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاتبائهم للعبادة والابحار وليس بشئ لان ما سبب حيلة القدرة بضم القاف وقالت المعتزلة القدرة هم القادر بان الخير والشر كله من الله وتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يشته ويقدر كالجبرية والخفية والشافعية لا الى ما يشته ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله القدرة مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد في اهل الجمع ابن حصصا الله فيقوم القدرة ولاخفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونه جابر ان واهر من وان من لا يعرض الامور كلها الى الله ويعترض بعضها فنسبه الى نفسه يكون هو المحاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرة ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني بانجب شئ رايت فقال رايت اقواما يتكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلوا ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عليه السلام سيكون في احرامتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اوائك مجوس امي وروى الاصمعيلى بن بابة ان شيخا قام الى على ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره

٦ وقدره وقدره
او بوجه من وجوه الرضا
يحب القضاء دون المقضى وعند
المعتزلة لا يصلح الا بمعنى السلام
والكثرة او بمعنى للزمام في الواجبات
خاتمة وقالت الفلاسفة القضاء
وجوب الكائنات في العالم الدقلى -
يحب القدرة على صفات موادها
الجمعية مفصلة ودخل الشر
في سائر التبعية بتن

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى وسلم
لعنت القدرة على ان سبعين نبيا
وسموا بذلك لانهم في نفيه
يقولون من ان المشيئة له اولى
بالاعتناء اليه موفود لقوله صلى
الله تعالى وسلم القدرة مجوس
هذه الامة وقول صلى الله تعالى
الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيمة نادى
البح ابن حصصا الله فيقوم
من بان من يضيف القدرة الى
الاسم من يضيفه
الى ربه بتن

فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئها وطئا ولا هبطنا وادبا ولا علمنا لغة الانبياء، وقد رفق الله
 الشيخ عند الله احسن صفاتي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ما ايهما الشيخ عظم الله اجركم
 في سبيلكم وانتم سائرهم وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
 ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
 قضاء لارما وقد را حتما لو كان كذلك لطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
 ولم تأت لائمة من الله للمذب ولا محمدا لمحسن ولم يكن المحسن الى بالمدح من المسيء ولا المسيء
 اول بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجمود السباطين وشهود الزور واهل العمى
 عن الصواب وهم قد ربه هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهي تحذيرا وكلف بسيرا
 لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
 وما بينهما باطلا ذلك طي الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء
 والقدر للندان ما سرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الائمة بدوا الاياه وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قد ربه يحملون ذنوبهم
 على الله وتصدقهم قوله تعالى فاذا فعلوا فاحسنة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا
 ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل لعبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقها وارا دنة
 يجوز للعبد الاقدام عليه ويبتل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم
 عليه قول المجوس لم ينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فانه
 من نور ومن فاحتهم انهم يرو حون باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده
 رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال لبس مناس من لم يؤمن
 بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال * شمرت ثوبي ودعوت قميرا * قد علم لو اني لا توخر
 حذرا * ان يدفع الحذر امارا قد قدرا * وانه قال لمن قال اني املك الحيرة والشرو والطاعة والمعصية فملكها
 مع الله او ملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعت انك شريك الله وان قلت املكها بدون
 الله فقد ادعت انك انت الله فتب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لغدري اقرأ الفاتحة
 افلما اذ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعبدك ان الفعل
 وجميع ما يملق بالافعال والتكبير والالطاف قد حصلت وتمت فاقطع
 والحمد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب
 فعلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فرعا مثل
 ما بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير
 السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
 وفي ان الموت هل هو متولد من الجح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد
 الى الله ابتداء بطول التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا للعبد
 سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الاكلة وحركة المنحرك بالا كتمثل ما ذكرنا في مسألة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والدم والامر والنهي
 بل استحصان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصبغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب اطهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظهر
 ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اطهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات
 والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجب في محل قدرته
 والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

١٣ فرع لما ثبت استناد الكل الى الله
 يدل ما ذهب اليه المعتزلة من التولد
 عندنا متفرع عن البدن شيئا مما
 في خلق الاعمال تعالى النظام لا مثل
 له الا ما يوجد في المحل قد تها وقال
 معمر الا انك لو انما لمع المحل
 لا تها قد لا يوافق الداعية قد
 لا يصح ان لا يفعل له الا في السهم
 الرسل ورد ما له لو كان فعل
 العبد لزم ان يمتنع التولد او
 الترجيح بل لا يمتنع في حركة جسم
 يجذب به قاده ويدفعه اخر
 قد جمع بين استقلال المحل
 القوتين في تلك الدراسة

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلا لم يقع الابعاد دواعيه كالمبا شر واللازم
باطل لان كثيرا من ارباب الصالحات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها لدواعيهم واعراضهم
وابضا لو كان فعلا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل
وان لا يفعل واللازم طهر البطلان كافي السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة
للاغرض للمانع مثل الخطاء في تهئية الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل للمانع مثل احداث
السبب لانما لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن لقادر من الترك والعمل انما يكونان
عند وجود الاسباب واشفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم المترق طرفاه بيدي
قادرين اذا جذبته احدهما دفعه الاخر معا فحركته اما تقع مجموع لقدرتين فليزمن اجتماع
للمتولد المستقلين على معلول واحد او باحدهما فليزمن لرحح بلا مرجح اولاهما وهو المطلوب
وفيه نظر المحصن ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الامر انها تستغل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اشاني انه لو كان
مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كافي حق البياري تعالى الثالث ان السبب عندهم
موجب للسبب عند عدم المانع ويزمن ان يكون الزمان مستقلا بايجاب المتولد من غير
تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد صدق قدرة العبد واللازم باطل
فما ادرى الانسان سهما ومات قبل اراصاب السهم حيا فبحرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد شهور واعوام فهذه السرابات والآلام حدثت بعد ما صار الاعمى عظاما رميا
واعترض بانه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد
بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مبايننا لمحل
القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الاسباب يقوم بمحلها وان كان بخالق الله
ثم انظر في الوجوه الارادة انها على تقدير تمامها هل تعبد ذلك ام يقتصر به مضها على مجرد نفي مذهب
الحصن (قال البحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كاش غير متعلقة
بالبس بكاش على ما شتهر من السالف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يسل
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال له يريد الكفر والظلم والفسق كافي الحق يقال
انه خالق لكل ولا يقال خالق الفساد والفرقة والحسار يروى ما لغت المعتزلة في الشرور
والقبائح فرعوا انه يريد من الكفر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الظلم
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده وانظرا انه لا يصبر على
رئيس قربة من عباده حكى انه دخل القاضي عبد الجار دارا للصاحب ان عساده
الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فقال سبحان من نزه عن العيشاء فقال الاستاذ على
سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء والنقص عن ذلك بله اراد من لعباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقصة ولا معلومية له في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا البس شئ لانه لم يقع هذا المراد وقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقصة وعيوبه لتسا على ارادته للكائنات انه خالق لها
بقدرته من غير اكرام فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك وعلى عدم ارادته لمالبس بكاش انه علم عدم وقوعه فعلم استحالة استنحالة انقلاب
علمه جهلا والعالم باستحالة الشئ لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره
في نفسه والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان
من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقنله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حبونه

في عموم ارادته الحق ان كل كاش
مرادله وبالعكس لما جرح عليه السلف
من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
ولانه خالق لكل
وقوع ما لا يشاء
صفة الترتيب والتخصيص
لاحد من اثنين بالنظر الى قدرة
وصفة الدامية الى المستحيل ولو
بالعقل لا ارادة والضموم الشاهد
بما ان اكثر من ان تحصى والمعتزلة
لم يقطع ارادته عن القدر
بل انها متعلقة باحداثها
فبحرحه لا يجري في ملكه خلاف
منه ان ارادة العبد قبيحة
وقاب على ما اراد بظلم وان
الامر لا يوراد والهي عما يوراد
وان ارادة تستلزم الامر والرضا
والعقل فاصد ولا تصد ولم يثبت
قوله وما الله يريد للحلما للسادات
لا يا امر العباد ولا يري لعادة
الكفر والله لا يجب (١٠١) اني الفساد
وما الرضى الدين قالوا الوشاء الله
ما اشركنا ولا آياؤنا فليقصدهم
الاستغناء ولذلك قال الله تعالى كذلك
كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا مسنا
فجعلهم مذبذبين وصراع اخر اياه ونياد
لهم اجمعين وقد تنسك لقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس
لعلهم يرجعون وقوله تعالى كل ذلك
له عند ربك مكره وهاورد الاو
بعد من العموم بان المعنى لا مرهم -
بالعبادة ليتذللوا او ليكنوا اسلادا
والثاني في حكمة علم كونه للاشارة الى
ما وقع بان
بحار العبادات

والجواب ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والتزجج واما الآيات
والاحاديث في هذا الباب فاطهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولوانا زلنا اليهم الملائكة وكلهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبل ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يراد الله ان يهدي يد بشر
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرا جافلا لا ينفذكم نصي ان اردت
ان انصحكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهدىكم اجمعين
اولئك الذين لم يراد الله ان يطهر قلوبهم اعمى يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وزهق اغسهم وهم
كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم والمعتزلة فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتجرب منها الناظر ويحقق
انهم فيها يحجون وبوقهها يخونون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عا متهم به يعترفون
ويجربى على سنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حل المشية على مشيئة القصر والالاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم وريبان 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 وكسبنا وكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضرورى بصحة
الايمان واقامة الدلائل المبنية لذلك العلم الضرورى وريبان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لوراء كل آية ودليل لا يؤمنون السنة
فقال ابنه ابوها شتم معاشها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا البلس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
واوشدا لا تديس كل نفس هداها ولكن حق اقول متى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا وبيلاتهم لدلالته على انه اعمى لم يهد الكل لسبق الحكم بمل جهنم ولا حفاء
في ان الايمان والهداية بطريق الحذر لا يختر جهنم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتسام
تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتبت التأويلات والمعتزلة تمسكوا في
عوامهم بوجه الاول ان ارادة القمح فيجئة والله منزوع عن القسايح وريبان لا قبيح منه عاية
انه يخفى عليه اوجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظم ورد بالمع فانه تصرف في ملكه
ان الامر بما لا يراد واليهي عما يراد سفسه ورد بالمنع اذ بما لا يكون عرض الامر الاتيان
هكذا لسيد اذا امر العبد امضا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
راعن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما لكره على الامر به بامواله وكذا الهوى
ما مور السلطان ينادى الى المأور به معللا بانه امراد السلطان قلنا لا مطلقا اذ اظهر اماره
انما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
من مفسداتها تحصيل مراد المطاع لدورانه معد وجودا وعدما ورد بالمع بل هي موافقة
بما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكا قضاء فوجب
بانه به والملازمة وبطلان اللازم اجماع وريبان مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
باعتضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضى من المحن
والبلايا والمصائب والزنا لا الصفة الدائبة لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الجبئية كفر وفيه
نظر السادس الآيات الساهدة بنى ارادته للقسايح وبالتو بيج والرد على من يقول بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالمعصية ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشر كوا لو شاء الله
ما اشر كوا ولا ياوتنا ولا حرمنا من شئ آية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم

على ادعائهم ان الكفر بمسبة الله تعالى وكذبهم واباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
تصرف منه في ملكه فالابتن نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الامر ادا ولبس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو اظهروا ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما نفي الامر والرضاء والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلفه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه وامارد مقال المشركين فلفظ صدمهم بذلك الهرة والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال القدرى استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
رجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذبا لا كذبا
ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في احراز الآية بنفي مشية
هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابغ قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية وورد بعد تسليم
دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراد بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
او الجون فليخرج من مات على الكفر واوسلم فلبس المقصود ببيان خلقهم لهذا الغرض
بل ببيان استغناء عنهم واقتدارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
ان يطعمون فكله قال وما خلقتهم ليعفوني بل لامرهم بالعبادة او اينذ للوا الى اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة القطرة على تذله وان تخرص واقتري
كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الآية
على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحرنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيحصل كانه فعل العاقل لهذا الغرض الفاسد تضيها على خطائه وكيف يتصور في كلام
العبود ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والحب من المعتزلة كلف
لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئا عند ربك مكروها جعل المنهي
مكروها فلا تكون مرادة لان الارادة والكره ضدان وورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات التي
ليمر كونها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى فيلزم
واما جعل المكروه مجزا عن المسمى فلفظ من الكلام لا يكون ذلك اشارة الى المهمل (قال المبحث الثالث
في الحسن والقبح جعل هذامن مباحث افعال الباري تعالى مع انها لا تنصف بالحسن
بالمعنى الذي يدكره اعني المأمور به والمهمل عنه نظرا الى انها مخلقة ومن اثار فعله قال المبحث الرابع
بتفسير الخصم يتعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد استظهر ان الحسن والقبح عندنا شرعية
المعتزلة عقليان ولبس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى
الملائمة للغرض وعدمها كالعادل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجاري
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا واما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى
استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا واشواب والعقاب آجلا ومعنى التعرض
للشواب 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 ما ورد الامر به فهو حسن وما ورد النهي عنه
قبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يحسب جهاته واعتباراته

المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم منه
والله تعالى خلافا للمعتزلة واما بنى
في الملل والنقص او ملائمة
في المدح والذم وعدمها فلا نزاع
في هذا الحق بالامر والقبح بالنهي
بل عندنا الامر بالحسن -
والنهي بالقبح حتى لو لم يذكر
ضرورة الامر كانا في حكم
لا مينا

حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى بدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق والنافع وقبح الكذب والضار او بالظن كحسن الكذب والنافع وقبح الصدق والضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيدا فان قيل خالف بين المدعين في هذا القسم قلنا الامر واليهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحس ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فالامر واليهى اذا وردا كنهما عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم اكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمساح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول (قال العلامة) تمسك اصحابنا بوجوبه بدل بعضها على الحسن والقبح بسايات الفعل ولا لجهاته واعتبارات فيه وبعضها على انها بسايات خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا يراه على اصلهم في وجوب تعذيب من اسحقه اذامات غير نائبة واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني وكان الحسن والقبح بالعقل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعتباركم وجه الزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفافي ولا شيء منهما بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من تركه فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بواجب د امر كان اتفاقيا على انه يفرض الى الترجيح بالمرجح وفيه انسداد باب ثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فيفعل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فانه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعتراض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الاعمده الحسنيين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنا في الحسن والتكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه ويطلب استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقيح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض باستقلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الساري فقد عرفت جوابه انما لو كان كذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل حدا وطما واعتراض بان الكذب في الصورة اذ كورة باقى على قبحه الا ان ذلك الانجاء النبي بلرم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والافني المعارض مندوحة عن الكذب بان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا قتل ومحصله الضرب حدا فامرهما طاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع سابقين في اخبار من قال لا كذب عدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المنساقين في اخبار القدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما نصح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبح ومعنى الاستلزام على انحصار الاخبار القدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايضا كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومعنى الكل على ان يلزم الحسنة حسن

ع من السمع قوله تعالى وما لنا ندين حتى يحدث رسولنا ومن العقل وجوه الاول لجن الفعل او قبح لذاته لما احتلت حسنا وقبحا كالقتل مثلا وطما والضرب تاديبا وتغذيبا والادب او الصدق العاد او اطلاق الشك لو كانا الذات لما اجتمعا كما في الخبر من قال لا كذب غدا او هذا الذي انكلم به كاذب الله لك العبد لا يستقل لفعله لما سبق ومنه صرح ولازم من الله تعالى لا يفتل العبد به واما الاستدلال بانفسها لو كانا حقيقيين وهما شريكين كقولنا مقتضى اللامعنى والاقبح القديين لزم من صفات الفعل صبيحتا مع المنع بالمعنى على قيام الوجود المعدوم لا نفسا كقولنا الداعي والصارف متقدمان للفعل وبانه اذا انفكف لامال حسنا وقبحا الذات او الامتناع بطل اختيار الداعي شرعية الادام وتبين الهلاك والحرام تضعيف متن

وملزوم القبح فقيم وان كل حسن اوقع ذاتي ويمكن تقرر بالشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاحبار عن نفسها
بعدم الصدق فيتلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان لبس
بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي
فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا لبس بصادق اولائي بما اتكلم به غدا بصادق خارجية
ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء وغول
الاذكياء ولهذا سميتها مغالطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاريل فلم اظفر بما يروي الغايل
وتأملت 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 قد يكون حكما اي محكما به محمولا على
الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحد
او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف
المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء نحنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
مناطق المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة ام يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحيث قد فعل المجيب يمنع تناقض
الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس
لو كان الفعل حسنا اوقبحا لذاته لم يزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر
من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
اوقبحه ومع ذلك فهو وجودي 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 المعلوم انه لبس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر
وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فليزم في
العرض بالعرض واعتراض بان النقيض قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وبان
السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعلوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاتمك الصادق
الواجب والمنتهى وبانه منقوض بامكان الفعل فله ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقض
الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
السادس لو حسن الفعل اوقع لذاته او اصفاته وجهاته ام يكن الباري مختارا في الحكم واللازم
باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المقول قبح
لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاخبار
واعترض بانه وان لم يفعل القبح اصارف الحكمة لكنه قادر عليه يتمكن منه ولو سلم فالاشتغال
لصاف الحكمة لا يفي الاختيار على ان الحكم عدمي قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
يقتضد الالتزام ايراد جملة متعلقات بالافعال السابعة قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه

٢ وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المسارع الثاني من استوى في عرضه ~~والكذب~~ وانقاد امر بق ~~علا~~ وما ذاك الا لخصها عقلا قلنا بل كوضعا اصح وادق لغرض العامة واليقى بركة الجنسية على من هذا القطع انما هو عند فرض التساوى ولا تسادى فانه محال الثالث لو كان بشرع لما ثبت اصلا لان امتناع لذبا للمارى واسمه بالقبح ونهيته عن الحسن يكون الغاية لبشرع فيدور ثوبا قد سبق بيان اشتمال كذبه من نسيه وعللى انا لا نجعل البين الله على نفسه ولا بعد حيد المرام لو لم يقبح منه الكذب والماراة المحزنة عند الكاذب لم تثبت النوة فلما لا يكن اشئ ولقطع لعدم وقومه كسائر العاديات الخامس من معرفة بذاته وصفاته والذاتاته ثم اشترط ٤ ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وما من سمات الحدودتين

٥ والنقصان اصرو على الكفران ومباقة الاوانان علم قلنا انه في مرض الذم والحقاب تلمذ لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار العادات عليه لا بد ان يكون حوب النظر عقلا لزم انما الانبياء عليهم السلام قد مدح القوة الاخيرة من ذهب البين منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال متن

اوداها اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعتراض بان الصارف والداحي في العنق هو العلم بالصفات الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال فمذكروا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) ليمتر له في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصدى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كابراهيم والدة هرية وغيرهم بل رعاية الغ فيه غير المليون حتى يستجيبون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاتاتهم ورسومهم وواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالفعل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والدم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملازمة عرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في محاربي العقول والعادات والتنازع في ذلك فبطل اعتراضهم بان المعنى بالحسن ما لبس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بانه 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 عرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذلك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاد من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للصدق نفع وغرض ولو مدحا وثنا والجواب ان اشارة الصدق لما تقر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل عرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اشارة الصدق قطعا واما لقطع بذلك عند الفرض وانتدبر فينوههم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وقد اوضحنا لق في فوائده شرح سول واما انعقاد الهالك ففرقة الجنسية لمجردة في الطبيعة وكذا يتصور مثل تلك الحالة فيجبره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره له لانسلم ان اشارة الصدق والانقاد عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها انما هو ما عند الله على ما هو المسارع بل لاسر آخر الثالث اولم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع اصلا لان لم تحسن ما امر به الشارع واخبر عن حسنه وكره ما نهى عنه او قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبح والهي عن الحسن لا يلقى به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لاحكامه واما بالشرع وبدور والجواب الامر والهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل يجعل الحسن عبارة عن كون متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وبما يجب له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجبر حيث يوهم كون الحسن ذاتا على الشرع موقوفا ادراكه عليه واپس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع ما شاء على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفا فعلا بالوجوب فلسنا تقدر للفعل الواجب صفتهما بتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد يداني بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع اولم يقبح من الله تعالى شئ لم يزل اظهار المحرة على يد الكاذب وفيه انفساد باب اثبات النبوة والجواب ان الاكلان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس اما قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بداته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

النفص وسعات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اوله
يرد والجواب ان معنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد
فصار قبحه مركزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب
النظر وبالجملة اول الواجبات عقلا لزم الخاتم الانبياء وقد مر بجوابه وقوة هاتين الشبهتين
ذهب بعض اهل السنة وهم الخفئة الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالمثل كما هو
رأى المعترلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للسلسل
وكرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح لانهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة
على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لادعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة
لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا وبديل بالعباد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع ٩) لا خلاف في ان الياسي لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا يقيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعترلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
وسيجي ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها
الله تعالى فلتسائم الان خلق القبيح ليس يقيح فهو موجود القبايح لا فاعل لها فان قيل
فلا يفعل الحسن ايضا لانه لاحكم عليه امر كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا
قد ورد الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
واما اذا اكتفى 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 والمعترلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركة الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة فليس على الاول لاننا
انه يستحق الذم على فعل اتركه فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لاننا ان شيئا من افعاله
يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل اترك حكم ومصلح لانه يندى
ا. اقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الاعدم التمكن من الترك وهو يتناهي في
الوسم فلا يوافق مذهبهم ان مدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الوجوب
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ولا يتركه وان كان
كافي العاديات فاننا لم قطعنا ان جعل احدا على حاله لم يفتل ذهب وان كان جازا
ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل السنة ماسميته وواجبا
وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والجهل
انهم لا يسمون كل ما خبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدلائل على انه يفعل البتة
(قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جوار تكليف ما لا يبطق وعدم تعليل افعال الله تعالى
باغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان اقول بانه يقيح منه شيء ويجب عليه
فعل اترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يبطق سفة وافعل الحال
عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يلبي بالحكمة فيجب عليه تركه والمترلة
منهم من ادعى انهم الضروري يقيح تكليف ما لا يبطق حتى زعم بعض جهلته ان غير العقلاء
كاصبيان والمعاصيه يستقيح ذلك بل البهائم ايضا باسان الحال حيث يحاربون بالقرون
والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقه وانت خبير بان هذا منسافة للطبع والم وسفة

٩ لا يقيح من الله تعالى وان كان
هو الخالق بل هو واجب عليه
وان حق افعاله بحكم الشرع والمنزلة
لما قالوا لوجوب اشياء عليه
وشئت قبايح ما يفعل ذهبوا
الى ان يفعل البتة قبايح ما يفعل
لجهلهم بالامر ما وجب وترك
ما قبح فوقع الاطلاق على انه لا
يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطروا
في تفسير الواجب اليه تعالى واضطروا
ولي ان معناه انه يفعل البتة
ان ما تركه هو تركه نهيا
بالعيب محمود تسمية متن

٧ متى تكليف ما لا يطاق ولا تملك
انما له بالاعراض فانا للمعترلة
وعندنا ان تكليف ما لا يطاق مفسد
والفهم انما الى عن القرين عبث
ولا يلقى في وقت من وقت ضعفها

٢ في الاول ما يمكن في نفسه ولم يقع
منه اقل القدرة العبد اصلا كخلق
الاجسام او اعادة كالصعود الى السماء
لما امتنع لذاته كجمع القبضين
فان الجمهور على امتناع التكليف به
تصور المكلف به
للاولى سبيل التنبؤ والتصور
اشنع لسابق علم او احسان من الله
تعالى ببدن وقومه فان التكليف به
واقع واقعا ثم النزاع في الجواز والا
فالواقع منفى بحكم الناس والادوية
وفي التكليف معنى طلب
الفعل والالتزام به واختلاف
على الترك والامتناع
واقع واقعا وبهذا الظاهر ان
المالين ينشأ التكليف الله ايضا الا
الا وهو ليس على التنازع
المجوزين ينشأ فالتوبة وبان فعل
البدي ليس بقدرته والتكليف
الفعل والقدرة مع وبان من
انه لا يكون مكلف بالامتناع واقعا
استمالية منه لاستمالية المحل على
الله تعالى في كلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
جائز واقعا فان مثل الى الجنب مكلف
بان اصدقته في جميع ما جاء به ومن ما به
ومن جملة انه لا اصدقته اصلا فقد
كلف بان اصدقته في انه لا اصدقته
٢ وهو توسع للتقيضين
والجواب ان المكلف لا
تحصيل للامتناع وهو
متنع لسابق العلم او امانه انما
كلف التقيد بهذا الاحبار
ضعيف

وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبت بقباس الفائب على الشاهد فان العقلاء حتى
الذاهلين عن الواهي الشرعية بل المتكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم
مالا يطيقونه وبذم منهم على ذلك معلنين بالجزع وعدم الطقة والجواب ان ذلك من جهة
قطع المستقبحين بان افعال العباد معاملة بالادغراض وان مثل ذلك مضاف لغرض العامة ومصلحة
العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما تنزه افعاله من الغرض واما المقصده حكما ومصالح
لا تهتدى اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لاني التكليف
لا مبرر اخر كما في التحريم قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار اخر في ذلك انتكليف وفي تثبيت
استحقاق العقاب (قال ثم المتنازع ٢) يسر الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين
من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تجوز 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 مالا يطاق فيقول مراتب مالا يطاق ثبت ادناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه
اولادته ذلك او اخبره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به م ايمانه بعد عاصيا اجاعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحفائيق وجع الضدين او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمنتفع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل اولم يتصور لم يصح الحكم بامتناع
نصوره وقيل نصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاحتجاج 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
اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او اعادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق الفعل والالتزام به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التعجيز
تجاهل عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
لا يطاق فان قيل تكليف الجلب ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف
النزاع في امتناعه حتى لا فائدين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم
حين هو جازم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمضى بحكم الاستقراء
ادع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا بظهور كثير من التمسكات المذكورة
لام الفريقين لم ترد على المتنازع اما للمنعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه
انتهى الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
وهو حمله او كدبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود الملوم بدون اللزم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان
لعارض كالعالم او الخريف فما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنسأ لزوم المحال
هو ذلك العارض ولعل لهذه النكته في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل
قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل المبدء يخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى
مالا يطاق وذلك لان معنى مالا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق
بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والالات

لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولو صح هذا الوجهان لكان جميع التكليف تكليف
 مالا يطابق ولبس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
 بالايمان وفاق مع استصحابه منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانسلم انه
 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 باقبح آتيا
 بالحس فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلب من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
 لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
 وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل واني لهب واضرا بهما وقد عرفت
 ان هذا ليس من المتن فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
 تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتنع لداته كجمع القبضين جائز بل واقع
 قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
 شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر بالجهل بان يصدق به وبو من به
 في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدق بانه لا يصدق وذلك جمع بين
 القبضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالبة وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
 حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
 بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
 بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
 بحسب اصله وان امتنع لسابق علم واخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق
 وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التبيين وبعضه
 بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتم
 بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا تلهنا ما هلي الجواز فظاهر واما على الوقوع
 فلانه انما يستعاض في العادة عما وقع في الجملة لا عما يمكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
 التي لا طاقه بها التكليف (قال واماني العرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعة ان افعال الله
 ليست معللة بالاعراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يتمتع ان
 شيء من افعاله معللا بالفرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك
 بلازم في كل فعل فن الاول وجهان احدهما او كان الباري فاعلا لفرض اكان ناقصا
 مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في العرض من ان يكون وجوده اصلح
 من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال اهل الغرض يعود الى غير فلا تتم الملازمة لانا نقول و
 ذلك الغرض لا غير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله منه
 وحينئذ يعود الالتزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح لا غير وثانيهما لو كان شيء
 من الممكنات عرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل بتبعه ذلك الفصل
 ونوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
 ان يكون البعض اولى باخر ضمنية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
 انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
 وهذا لا ينافي في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
 على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا اتصال
 اللذة الى العبد وهو قد وره تعالى من غير شيء من الوسائط وقد تسلم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فن ادلة القوم ما يصيد لزوم النفي
 كقولهم لو كان فاعلا لفرض لكان ناقصا
 في ذاته مستكمله لنفسه وقوله لهم
 قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء
 من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للغير
 ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم قد ثبت
 الاستناد الى الكل لكون البعض لزوما
 محتملا بسلبه وقوله لهم
 لا بد من نفي في مثل تحصيل الغرض
 لاحد وهذا اقرب لان اميل دون
 الافعال سببا شرعية ١١١ كلامهما
 يشهد به له
 الاجماع وبه
 منها

ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بتخليق وسائط كالاحساس ووجود ما يلائمه ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضه ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه
نفع لا حدود الحق ارتدوا به بعض الافعال الشرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلت الجبال والانس الا يبكون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى
زيد منها وطراز بجنا كها لكبلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة
الا عند شريعة لا يعتد بهم واما تمجيد ذلك بان لا يخلو فعل من افعله عن غرض فمحل بحث (قال
(خاتمة) ذهبت المعتزلة الى ان اعرض عن التكليف (٣) ولو بانسبة الى من مات على الكفر والفسق
هو التمرض للشواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك التي قد تاتي في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات
والاحاديث الدالة على ترتيب الثواب والاستحقاق التعظيم على ترك الافعال والتروك ومن بطع
الله ورسوله بدخله جات تجرى من فتنها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او اشي
وهو مؤمن فليجده حيوية طيبة ولنجزى بهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
بما لا يحصى وبدلالة العقول اما اولافلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم
الحسن اما خلقكم عبثا ولا عرض سوى ذلك اجاها لا يثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض
اصلا واما ثانيا فلان البص على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خواف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق للمنفعة فلم يستعمل على الله تعالى فالتعريض لملك المرافق
والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يطل حسنة بتعويض
الكافر والفاقد ذلك على نفسه بسوء اختياره واجبا ولا بانا لا تم انه لا يحسن اثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق اما على انه لا يقيم من الله تعالى شي فظاهر واما على التزل والقول بالقبح
العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا عبرة محض الكرم والحكمة وعطهم
اعمالا من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفساد والمعم به لا يفا
بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا بعد جودا ولا يستحسن عقلا
فتوهوا ان اوصول العبيد الى غير من عمل الصالحات من هذا القليل ولا خفاء في ان هذا
ما هو على تقدير اكليف واما تقدير عدمه وكون الانسان غير مكاف بما هو ولا ينهي فكيف
يوجب افاضة سرور دائم عليه من غير حقوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتيب الثواب
لا يدل على ان له اثرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى
وامع العمل كيف وجميع الافعال لا تفي لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
الاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب سر لمجرد تصديق القلب واللسان فبين آيات
في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم
الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه
لو سلم لزوم اعرض فلان سلم الاجماع على انه لا عرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
امر الاتهية الى الله المعقول وبهذا يدفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لثل تلك المنافع يكون
محض العدل سيما من له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورابعا بان العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجرا ضعا فالا ف لاجرة المثل
والحق على ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الرام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب

هو التعريف للثواب فان لا يحسن
بدون الاستحقاق الحاصل للشاق
وبدل عليه وجه الاول مثل قوله
تعالى من يلعب الله سمولا يخرجه
خبات الآية الثانية لا يخرجه
اجامع الامم لا يقتضون الغرض
ومعنى تفي غير مقتضى الثاني
التكليف الشاق المضار وهو
استحقاق ولا منفعة نظم فيكون
النعماء للنفعة هو الوجه المحسنة
وربما ان المترتب قد يكون فضلا من
الله تعالى لا اثر الا بالمرتب عليه
وليف ليقتضى استحقاق لنظم الدائم
بمجرد كلمة ولقد بين فيمن آيات
فات ولا نسلم الاجماع على الغرض
سواء قيل لا يستلزم وقيل
الاستلزام وقيل حفظ النظام وقيل
امر لا يربى اليه للعقل ولا سلم فلا
يفيد كونه الغرض الابدى ثبوت
لزوم الغرض والمثبت بتم

دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقع بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا تخصه وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتأليين اى جعله في معرض اثواب
وممكننا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكسب الثواب وان استحققه فله العقاب
والوقوع في اهلاك الدائم كان مستغنيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بالامتناع جابلا
تحول به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقيم الفعل في ادى النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عا دالاستقباح استحسننا كما في قصة موسى مع الحضر عليهما السلام من خرق
السيفه وقتل الغلام وكافى تعذيب الاساس ولده او عبده للتأريب والزجر عن بعض المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه
الاشارة بقوله انى اعلم ما تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لاكم
والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الافعال) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعدنا اها فاصلا وسميناه بفصل تفاريع
الافعال لابتداء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وانه لا يقيح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق
خال البحث الاول الهدى قديكون لازما بمعنى الابتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله
الاضلال اى فقدان الطريق الموصل وقديكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه
ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلانى فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى * وانك لنهتدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى واما نود فهديتهم
اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله
تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهريهم ويصلح اليهم وقبل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق
الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه
اننا ضللتنا في الارض اى هلكنا وقديسدان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
يهتدى للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضلن كثيرا وهذا كدعاء ابيس فيه كش
تراجع وانما الكلام في الايات المشتملة على تصافى الباري تعالى بالهداية والاضلال بالطبع على قلوب
الكفرة والحتم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من
الى صراط مستقيم انك لا تهتدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن ير الله ان يهديه يش
صدره للسلام ومن يرد ان يضل يضل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى
فاولئك هم الخاسرون انهم لا يفتنك فضل بهما من تشاء ويهدى من تشاء
ويهدى به كثيرا ختم الله على قلوبهم اى طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم
ان يفقهوه وبعدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق اليمان و
والكفر والاضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقين بالاضلال والوجدان ضالا ولما طهر
على بعضهم ان بعض هذه الاماني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معانى الاضلال
لا يقابل الهداية جمعا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البنية والاضلال مع انه فعل الشيطان
مستندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكبه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث البحث الاول الهدى
قد مراد به الامتناع ويقابله الضلال
وقد مراد بالدلالة على الطريق الموصل
ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة الى الحق وفي الاثابة وفي الارشاد
وفي الآخرة الى طريق الجنة والاضلال
في الاضاعة والاصلاك وقد يستعمل
ان يميز الى الاسباب وانما الخلاف
فيما يدل على تصافى الهدى تعالى
بالهداية والاضلال والطرح والختم
على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم فهديتنا
بمعنى حلق الهدى والاضلال لما ثبت
من انه الخالق ومدعه وعند المعتزلة
الهداية الدلالة الموصلة الى الجنة
او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الهدى
والاضلال بالاصلاك والتعذيب
او التسمية والتلقين بالاضلال او منع
الاطراف او الاستدحمان وهذا مع
اتبائه على ناسد اصلهم اياه طاهر
كثير من الآيات متن

والعصمة خلق قدرة الطاعة
والخذلان خلق قدرة المعصية
فالوفق لا يعصى وبالعكس وقبل
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب وقبل خاصية يمنع بسببه صدور
الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة
تمنع العجز مع القدرة عليه وقالت
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف
المكلف عنده الطاعة تركا او يقرب
منها مع تمكنه في الحالين يسमान
المحصل والمقرب ويختص المحصل
للايجاب باسم التوفيق وترك القبح
باسم العصمة وقيل التوفيق خلق
لطف يعلم الله ان العبد يطيعه
والخذلان خلق اللطف
لطف لا داعي منه الى ترك الطاعة
ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليها قالوا اللطف يختلف
بمختلف المكلفين وليس يعلمونه
ما هو اللطف حق القائل من ههنا
عملوا المشية في مثل قوله تعالى ولو
شئنا لآتينا كل امة هدايا على
مشية قسروا لهما

٢ الوقت وشاع في الوقت الذي علم
الله تعالى بالامم الحية الحيوان فيه
هو امد الموت من فعل الله
لتأني وقد يكون تأني من فعل الله
البارئ من العادة المقتول ميت
بالله ولم يقتل لم يقطن بوزنه ولا حركته
وقال الواحدي موت السنة
في ذلك الوقت
ه قتل كثير من
المقتول الى ان يمشى البلاء الى امد هو
امه لما قيل قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يتأخرون ساعة ولا
يتقدمون فاذا لم يعلم الاجل
لم يعلم الموت ولا الحياة وقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره
معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر
وزيادة البر في العمر مع ان الخبر من باب

كثيرا او بواسطة الفتن التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بهما من فشاء ونحن نقول بل الهداية
هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند
زمن الحفيظة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للتأمل بان اضافة الهداية
والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المبحث اشق اللطف
والتوفيق ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه
فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال
ثم الموفق لا يعصى اذا قدرته على المعصية وبالعكس وبناء على ان القدرة مع الفعل وليست
نسبة الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع العجز مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه
يمنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بان لا يستحق المدح بتلك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به
وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او يتأنا او يقرب منها مع تمكنه
في الحالين فان كان مقربا من الواجب اترك القبح يسمى لطف مقربا وان كان محصلا له فلفظا
محصلا ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبح باسم العصمة ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيعه والخذلان منع اللطف والعصمة لطف
لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل
الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيعه 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 واجل مسمى مدته بعضهم باجل الموت واجل القيمة بعضهم بما بين ان يخلق
الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة فلذا يفسر بالوقت الذي
علم الله تعالى بطلان جنة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن
في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة
ولا تأنياد وان لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر
ولا بالموت بدل القتل وخاف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكسبي انه ليس بميت لان القتل
نعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقتال
ال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وانما في الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل
يق جرى العادة وكأنه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحياة ويختص الموت
كقول على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى فان مات او قتل لا بد لكن لا خفاء في ان المعنى
حذف افه وان مجرد بطلان الحياة موت ولهذا قيل ان في المقتول معينين قتلا هو من فعل
القتال وموتاهو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القتال قد قطع عليه الاجل وانه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه اولا لا يقتل ثم يزعم ابو الهذيل انه
لو لم يقتل لمات السنة في ذلك الوقت لما لايات واحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله
من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم اقتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا الحياة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه
السلام لا يزيد في العمر الا البراجيب بان المعنى لا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر
لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ
مدد امثاله واما الحديث فخير واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان
بحسب الخبر والبركة كما قيل ذكر القتي عمره الثاني او بالنسبة الى ما ثبتته الملاكمة في صحفهم

الآحاد يحمل كثرة الخير والبركة ويجوز
تأخير الموت لبس تغير العلم الله بل
تقريراً لأن عدم القتل إنما يتصور
على تقدير العلم بذلك ووجوب
الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل
وارتكبه من المعصية لا لما في
الحمل من الموت

متن

فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله تعالى بمقتضى ثم يؤل إلى موجب علم الله تعالى والبس
الإشارة بقوله تعالى بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أو بالنسبة إلى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل والمذهب أنه واحد
تمسك الكثيرون بأنه لو مات باجبه لم يستحق القاتل دماً ولا دية أو قصاصاً ولا ضماناً في ذبح شاة
الغير لأنه لم يقطع عليه أجلاً ولم يحدث بفعله أمر الإباشرة ولاتوليداً وبأنه قد يقتل في المحنة
الوفى تقضى العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الأول أن استحقاق الذم والعقوبة
لبس بما ثبت في الحمل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالأجل حتى لو علم موت الشاة بأخبار الصادق أو الأمارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل فاطماً لأجل قدرة الله تعالى على تغيير الأمر علمه وهو
محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحديثنا لأنسلم
لزوم المحال وقد يجاب بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدّر الثابت لولا القتل لأنه تقرير للمعلوم
لأنه غير قابل إذا كان الأجل زماناً بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً باجبه قطعاً
وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف
وكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجبه المضاف زمان
بطلان حيوانه بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى فإذا جاء أجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف إلى أنه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك
أم المعلوم في حقه أنه ارتقى مات وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له فإن قيل فليعلم على الأول
القطع بالموت إن لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر إلى أمد وقد قال بجواز الأمرين البعض
من كل من الفريقين اجبب جمع لزوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي
هو الأجل متراً خبياً بل يكون متصلاً بحين القتل أو نفسه وهذا ظاهر وأما الأول
ففيه كدفعه بأن عدم قتل المقتول سبباً مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل
لا يمتنع أن يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعاقب العلم بأنه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر لأن القطع بذلك إنما كان من جهة القطع بالقتل ثم
الأجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتاً باجبه مع القطع به لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر
هو أجله اثنان وعند الفلاسفة للحبر أن أجل طبيعي فيحل رطبه وينطفئ حرارته الغريز
وأجل اختراعية بحسب أسباب لا تخص من الأمراض والآفات (قال المبحث الرابع) رزق
في الأصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينفع به فيدخل
الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينفع به وإن كان السوق للانتفاع
لأنه يقال فيم ملك مثباً وتمكن من الانتفاع به ولم ينفع أن ذلك لم يصرف رزقه له وعلى هذا يصح
أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع واتمكّن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمار
تسمى أرزاقاً ويؤمر بالانتفاع من الرزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام وعما ايج
للضيق مثلاً قبل أن يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول
رزقاً عرفاً وإن صح لغة حيث يقال رزقه الله وأراد صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالمالك لبس بطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والأماء

٢ ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع
به كل يستوفي رزقه ولا يأكل أحد
رزق أحد قبل ليتفع به رزقه
بالمأكول ومنه المعتزلة بأن لا يكون
لأحد منعه لخصه الرزاق جوازي على
أصلهم في الشيء فلم يأكل لول
عمره سوى الحرام لم يكن رزقاً قالوا
المصوص الدالة على ضمان الرزق
قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويصحب
عليه ويمنع من السعي في تحصيله
قلنا لا ارتكابه المعصية واكتسابه القبيح

متن

مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرزق اللهم الا ان يقال المراد المأوك اي المجموع
ملكاً بمعنى الاذن في التصرف السريع وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق
غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحيث قد يخرج ملك الله تعالى
ظاهر ومن فسر بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدراً من المبنى للفعول اي الارتزاق
ولما كان الرزق مضافاً الى الرزق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقاً عند المعتزلة لقبحه
وقد عرفت فساد اصلهم ولزيمهم ان من يأكل طول عمره الا حراماً رزقه الله تعالى وهو
باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قدس قايه كثيراً
من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات واما يأكل حلالاً ولا حراماً
فجوابكم جواباً قافوا او كان الحرام رزقاً لما جاز دفعه عنه ولا لدم والعقاب عليه فلما سمع وانما
بصح او لم يكن مرتكباً للذهبي عنه مكذباً للقيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان
السعي في تحصيل الرزق قديح وذلك عند الحاجة وقد سنب و ذلك عند قصد التوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى وقد يحرم وذلك عند
ارتكاب الذمى كالنصب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به
الشيء) طعناً ما كان او غير ويكون غلاً وخصاً باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان
والاوان والغصان به ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتنجيل ذلك الجنس وتكثير الرغبات
فيه وبالعكس وبما له اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضاً الى الله
تعالى فالسعر هو الله وحده خلافاً للمعتزلة زعماء منهم انه قد يكون من افعال العباد تولد الكامر
ومباشرة كالمواضعة على تقدير الثمار (قال المبحث السادس) لما قل بوجوب شيء على الله كفيها
مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة الفسائين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيراً
قد اكثروا الكلام في تفاصيلها وانعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
بعده عن المعصية لالى حد الاجزاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى
صل وذلك كالارزاق والاحبال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك
بروا الوجوب عليه بانه لابد ان يفعله اقيام الداعي وانتفاء الصارف وتلاؤه بان تركه رجلاً
تحقيقاً للذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مردد للطاعة
جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكن غير مردد لها وهو تنافض ورد مع الملازمة ومنع
المأوربه مراد الثاني ان منع اللطف نفى لغرضه الذي هو الاتيان بالمأوربه ونقض
في قبحه يجب تركه ورد مع المقدتين لجواز ان لا يكون نفى المأوربه مراداً او عراضاً وتعلق
به حكم ومصالح اثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تفويت منها وكلاهما قبيح يجب
مورد بالتمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نمن ان يجاد لقبيح
قبيح وقدم الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم لقاعدة
بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه قدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه
بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافراً ولا فاسق لان من الاطاف ما هو محصل ومن قواعدهم
ان اقصى الماطف واجب فلا يرفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا
اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص
الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا
لا تينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من في الارض جميعاً ولو شاء ربك لجعل الناس

٢ السعر تقدير ما يباع به الشيء يكون
غله وخصاً باسباب من الله تعالى
ولو كان المعنى من اكتساب
المعاد فالسعر هو الله تعالى وحده
خلافاً للمعتزلة متن
٩ ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى امور الاول اللطف وهو
فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها
بيده عن المعصية لا الى مداها
واستدلوا بانه لو مانع ما يقرب
الى المأوربه لكان غير مراد وهو
متفق بان منع اللطف نفى
للعرض والتقريب او تحصيل فيقبح
وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله
او يقرب منه فيجب والكل
ضعيف ومعارض بانه من قبيح
كم ان اتقى اللطف واجب
هليزم ان لا يبقى ما ضر
ولا فاسق وبانه لو وجب
الخير الله
تعالى بسعادة وشقاوة البعض
لكنه انما لاواغروا خلا عصر
عن الانبياء والاولياء والخلفاء
من

أمة واحدة فلو شاء لهداكم أجمعين إلى غير ذلك مما لا يحصى سيما في آخر سورة الانعام
وحملها على مشية القسر والالقاء اجزاء من آية التفسير افتراء والتسليم بقوله تعالى
كذلك كذب الذين من قبلهم مرأى لاه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول
الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباءنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره
على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه اباينا والله امر بانها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله
بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطبع البتة لان ذلك اقاط واغراء على المعصية وهو قبيح
ولو في حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكافي في كل عصر نجي وفي كل بلد
معصوم بأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خائفة ينصف المظلوم وينصف
من الظالم الى غير ذلك من الاطراف (قال اثنان العوض وهو نفع خال عن التعظيم ٣) يستحق
في مقابلة ما يفعل الله تعالى باعبده من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر
واثواب لكونهم بالنظر في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفصل به لكونه غير مستحق ووجه
وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازائه
الالام على العبد وبنفوذه المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة وبازاله الغنوم التي لا تستند الى
فعل العبد كالغنم المستند الى علم ضروري او مكسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة
بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبأمر العباد بالمضار كالبيع لمثل الهدى والنذر
او اباحت اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل
الم لا احتراق حين التي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعاً بخلق
الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى واثنان مما وجب شرعاً بفعل اليهود
فعلهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب
عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموارنة بظلم الظالم على
الاقوات المتتالية على وجه لا يدين انقطاعها كلياتاً او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جراً من عقاب
بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية فلا يتألم
الله وفسر والظلم بضرر غير مستحق لا يشترط على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا
دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى العادة فيخرج العقاب ومسقة لسفر والحجامة
الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فالابلام اذا كان مستحقاً او
نفع او دفع ضرراً عادياً لا يكون ظماً بل يكون حسناً يجوز صدوره عن الله تعالى من
عليه ثم للمعزلة في بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها
ان الالام ان وقع جزاء اسية فهي عقوبة لاعوض عليها وان لم يقع فان كان من الله
وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واع
المؤلم عوضاً بالالام وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث يمكن الظالم ولم يصره
عن الابلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل
كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وحواف ونحوهما
فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضي وعلى الله تعالى عداي على لان
التمكين وعدم المنع يعلم اونهى اغراء على ابصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
ظلماً بمنزلة من التي طعمها الى كلفها فكله ثم اخذ بضرره وللقاضى ما ورد في الحديث من انه يأخذ للمجمل
من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجب بان الحديث خبر واحد في مئة بلة

٣ في مقابلة ما يفعل بالمسلم من الالام
ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر
لا يكون مستحقاً لا مستحقاً على نفع
او دفع ضرر ولا عادياً قالوا الالام ان
وقع جزاء اسية فعقوبة والا فالك
من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له
او من غير عاقل انظر اليه بسبب من
الله تعالى او واقعاً اسره او اباحت او
تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في
الزوم دوام العوض وفي لزوم العلم
عند الالبقاء مكلف به حقه وفي جواز
التفضل بقضاء عوض المظلوم عن
الظالم وفي وجوب كون العوض في
الآخرة وفي جوده بالدنوب وفي جواز
التفصيل بمثل الاعواض من غير سبق
الالام واضطروا في ان اعواض الآلام
اللفاء الفساق غير العاقل كالصبيان
والصغار تكون في الدنيا ام في الآخرة
وفي ان البهائم من مدخل الجنة هو
هل يخلق فيها العلم من

القطعي مع انه لا يدل على كونه الانتصاف قطعا كما تكوز بافناء العوض من عنده واما تكليف فاما هو
 لحفظ الموائى من السباع الاموال عن الضباع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير
 بل قد يحرم كونه من الرزق عنها اللهم الا اذا تألم قلبه بالافتراض فيجب المنع دفعا
 انصره بتألم قلبه ونها ان الايلاام بامر الله كافي استعمال البهائم او باباحتها كافي ذبحها او بتمكينه
 مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كافي المظلوم عوضه على الله تعالى لتعالبه عن الظلم ونها
 انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تبيين للذة ويقبح الالم لانه انما يحسن
 اذا تبين طريقا للعوض والالطف وقال ابو هاشم بل بخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلاام
 بكونه عوضا واطفا قد خرج عن كونه عبثا وطما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي على
 كالثواب اذا واقتطع لا غنى بانقطعه فثبت عوض آخر وهو لم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم
 اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لمنافع منقطعة
 ومنها انهم اختلفوا في انه هل يستلزم عند ابقاء عوض علم العوض بانه حق كالثواب ام لا بناء
 على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد انتظيمه بما لا يثبت بدون علمه بذلك
 ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظاوم 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 حاز التفضل لموضه لجزرك انتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله
 لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير فماله بخلاف الثواب فان جهة
 التعظيم لا تقل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهنة لمجهول وقبل يصح لما فيه
 من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كافي الاعتناق والبراء وكذا يصح نقله الى الغير ايهب
 عوضه من غيره لكن شهدة الجهالة في ذلك متا كدونهما اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون
 في الآخرة وهل يحيط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحيط اصلا دم الدليل على
 القبض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعراض اشداء من غير سني الم لا وعلى تقدير الجواز هل
 يجوز الآلام وتحبس المحن لمجرد العوض كما هو رأي ابي على بناء على ان للعوض اللازم المستحق
 مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للو لم في
 الزجر عن القبيح والغير بحسب الاتصاف والاعتبار كما هو رأي الصميري ام لا بد من كلا الامرين
 كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلاام لمجرد العوض عشا
 باع الحكمة وما يقال من ان المستحق اللازم مزية على التفضل به الغير اللازم فاما هو في
 من يوقف من تفضله فار قبل وهل يجوز الايلاام الغير لا تفضله بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة
 قيمة موقنة تتفق العقلاء على ايشار ذلك الالم لاجلها فار قبل فليزيم جواز ذلك للعبد ايضا
 اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله عالم بالتمكس من التعويض بخلاف العبد واما الايلاام بدون الرضى
 لمنفعة لغيره على ما يراه الصميري في الايلاام زيد لا اعتبار عمره وجهه والمعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها
 لمنافع العباد فلا يعقل حسنهم ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام غير العقول من الصبيان
 والمجانين والهائم حسنة للالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الآخرة وفي ان الهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
 ان عاقبة امرها ما ذوفي بعض التفاسير ان قول الكافر باليتي كمت زابا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى الهائم اعواضها ثم يجمعها ترا واما اعواض الكفار والغساق فقول في الدنيا
 وقيل في النار بخفيف العذاب (قال ائمة الجزاء وسباني) وهو الثواب على اطاعة والعقاب
 على المعصية وسباني في مقصد السميات على التفصيل (قال الرابع الا حرام) ذهب بعض

اذا علم من المعصية ثم آو الثواب
 انه يكفر او يصح لو بقي لما في
 تركه من تقوى العوض وجهه
 على ان لا ينفذ في النعمان

المعتزلة لي ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر
او يفسق يجب اختراجه لان في تركه تعويلا لغرض به من حصوله وهو قبيح ولا كثرون على انه لا يجب
لان تعويلا لغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتقية لانه لم يختر من كفر بعد
الايمان وعصى بعد الطاعة وام يخرجه ابليس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر والقول بان ذلك كان مع التفات بعد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم
الله تعالى ممن يكفر وما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق يمتوب او من الكافر والفاسق
انه يزداد كفرا وعصيا ولا يتوب فلا يجب الاختزام كما يجب تقية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة والتقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واماتبقة ابليس وتمكنه فقال ابو علي
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس الاصلح ٨)
ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا
وقال البصريون بل في الدين فقط فبنون بالاصلح الانفع والبغداديون بالاصلح في الحكمة
والندير واتفق العريضان على وجوب الاقدار او التمكن واقصى ما يمكن في ما اوم الله تعالى
بما يؤمن عنده المكلف وبطبعه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح ولبس في مقدوره
طف لو فعل بالاكفر لانوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها وعمه نهم القصوى قياس
الغائب على الشاهد فصور نظرهم في المعارف الآهية والاطراف الخفية الزبانية ووفور
غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قاوا نحن شطع بان الحكم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذموم ما عند العقلاء معدود في زلة الخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من اخلط واللين الاما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك التناد
وابضا من اتخذ ضيفا لرجل واستدعى حضوره وعلم انه اول لقاء بشعر وطلاقة وجه
دخل واكل والافلا فالواجب عليه الشر والطلاقة والملاطمة لاصدا هادها قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكمه محتاج الى طاعة الاولياء اور حوع
الاعداء ويشترز بكثرة الاعوان والابصار ويعظم لديه اقدار ويكرن لشيء باسنة الـ
مقدار وقد تمسك بالعدم وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بار
بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الاروم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى اسنة
الذم على الترك فابن هذا من ذلك لسا بعد تنزل الى القول اوحوب شيء على الله وار
الصلاح وانساد بخلق الله تعالى وجوه اول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الـ
العقير المذهب في الدنيا والاخرة سيما المتلى بالاسقام والالام والحس والافات التي
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احدها ما اصلح لعبده وانفسه فان وقع بان الحكايت تضرر
بذلك ولحقه الكد والنعاب اجب بانه يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يري اليه فيحسن لذلك قلنا فلكم الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصلح للكفار الخلو في النار اذ لو كان الخروج اعدم الدخول اصلح فعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصلح هم الخلق دلعابا نهم لوردوا الدادوا لما بهرامه فلنا لا حفاء في ان لامة ووطع العذاب ثم
سلب العقول الصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه كافر اصلح مع انه تجبر مشقة فلم لا يكون اغاذا
من علم انه يعود اصلح مع انه تجبر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكر الكونه
مؤديا للواجب كن يردود يعصف وديا لزم الخامس قد ورد ان الله تعالى غير متاهية فاي قدر

٨ الخامس الاصلح للعباد في الدين عند
البصريين والدنيا الغنا عند البغداديين والفقو
الكل على وجه الاقدار والتمكن و
الاصح ما يمكن من الاصلح لكل احد
حتى ليس في المقدور ما هو الفعل بالكل
لا ينوا جميعا والا كان تركه بخلا وسفها
كالعلم اسرابطا عنه ولم يعطى القدرة
فاحسبهم التصور بالاصلح واليما والكل
للحسب اسنة في حضور ضعيف وتوكل
ضعيف وتوكل تلقية بالمشقة الى
القطالة وقد يتوكل بان وجوب
الفعل عند عدم الداعي والقدرة
تلقى ونحن نقول لبد التوكل لوجب
الاصح لما خلق الكافر العقير المتلى
طوله عمر بالمؤمن والآفات ولوجب
بمقتضى تنبؤ على كل احد ما هو الاصلح
لعبده والزم ان يكون الاصلح للكل
المعروف متى
٧ في انما وان يكون كل ما ينفك
بالعباد اداء الواجب فلا يشترط
مشكورا وان تشاهي مقدورا منه من
الاطف وان تكون
وامانة الانبياء والاولياء
والمحسنين والكرام ببقية الظلمة
والعواة والبلبيس والاديات ومن علم
منه الارادة اصلح للعباد وان
لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان
وان ينسأوى امناه على الكفر وعلى
الانبياء وان لا يبقى له في التصور
بحال ولا تكون له حيرة في الافضالي

يضبطونه الاصلح فالز يدعله ممكن فيجب لالي حد فان قبل بما يصير ضم الز بدله مفسدة
 كان ضم النافع الى النافع بصير مضره فبما اذاد من الدواء على العكس الذي فيه الشفاء اجب
 بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى اصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء انما هو
 بط يق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضرار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل
 الشفاء في القدر الزيد جار ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى
 النفع بل من ضم ليس ينفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد
 عليه قدر فليس ينفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في ثبات برودة
 تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد وكل
 صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر اصلح لانها هي قدرة الله تعالى ل
 لما علم ان المرز يدعله بصير سببا للطغيان اجب بانكم لا تعتبر في وجوب اصلح جانب
 المعلوم حيث ترعون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغي وعصى واستكبر وكفر يجب على الله
 تعالى بضمه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في الغاب ولو انه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجبا
 السادس يلزم ان تكون امانة الابداء والاوباء المرشدين بعد حين وتبقى ابليس وذورياته
 المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة لسابع 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 اصلح التكليف والتعريض للعين الدائم لكونه اعلى المنزتين قلنا فلم لم يفعل
 ذلك بمن مات طعنا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزتين اصلح له وبهذه
 الكفة الزم الاشعري الجأئي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل
 واضل غيره فامانة لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرادشت
 وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا لو كيف لم يكن منع اصلح عن اجنابته لاجل
 مصلحة الغير سقها وطما الثامن اجمع الانبياء والاوباء وجب العقلاء على الدعاء لدفع البلاء
 وكشف البأساء والضراء فعدكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير اصلح و يمنع الواجب
 وهو طم لتاسع ان اعطى اباجهل اعنه الله غايه مقدوره من المصالح والاطاف فقد سوى بين النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم وبين اباجهل في الاعمال والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام
 بمحض اختياره من غير امتان وان منع اباجهل بعض المصالح والاطاف فقد ترك الواجب
 اليه والطم على ما هو اصلكم الفاسد العاشر او وجب اصلح لما بقى للفضل بحال
 لئلا يترك الله حيره في الاعمال والافضال وهو باطل اقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
 ربحنا يختص برحمته من يشاء بوقى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
 عمران على العالمين ولعمري ان مفساد هذا الاصل اطهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب
 على الله الاصلح للعباد لم يخل المعتزلة طريق الرشاد (الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث)
 معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال
 ولما اخرجون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصرواعلى ما اختلفوا فيه من معاني الاسماء
 للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية (قال المبحث الاول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع
 للمعنى على ما يعبر انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح المحقق والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بارائه والتسمية هو وضع الاسم
 للمعنى وقد يراد بهما ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغير الامور
 الثلاثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ لاشعري

اللفظ الموضوع والمسمى هو
 التسمية له والتسمية وصفه
 ضروري وما
 ان النفس المسمى
 والعقيدة عنهما اريد بالاسماء المدلول
 كما في قولنا زيد كاتب بخلات ولنا
 نريد بكتبه وقصص الشجر بالاسم
 قد يكون نفس المسمى كقولنا
 وقد يكون عنونا كقولنا زيد كاتب
 بحيث لا هو ولا غيره كقولنا زيد
 افد الدلول بحيث ليس المسمى
 وادار المسمى لنفس الذات وللقصة
 وتلك الغير ليقين بمثل قوله تعالى
 سبح اسم ربك الاعلى وقوله لا اله الا
 الله اسم المسمى مع انه يوم ان الشارح
 اسم لا يرد في قوله فضعف بان قد
 ان اسم الله لا يعبر بظهوره
 فطبع اسم الذات وتقدر اوباء على
 التسمية مع ان لتقدر المسمى
 لا ينافي ومدة الذات فان قيل
 لا خفاء في تباين اللفظ والمعنى وعدم
 تباين المدلول والمسمى فلا يلزم اصلح
 جملة للنزاع ٣ والاشارة قلنا عند
 ذكر الاسم قد يتعلق الحكم المدلول كما
 في كفت زيد وقد يتعلق بالمبالى
 لما في كفت زيدا حتى لا يكل
 لفظ ضمنا للمسمى التسمية
 نفس كما في قوله لا اله الا الله
 ومن هو في معنى من الاسماء
 ما هو من ان المسمى كالكلمة
 والاسم ومن المبالى ما هو ذات
 المسمى كقولنا زيد كاتب
 المسمى كقولنا زيد كاتب
 وقد يراد به المسمى قد يراد به المفهوم
 وقد يراد به ما صدق هو عليه من
 الافراد فلا يبعد ان تورث هذه
 الاطلاقات اشتباها في اطلاق ان
 الاسم نفس المسمى ام غيره

فمن ان اسما الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله اراد على الوجود اي الذات وما هو
 غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل 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 وبلاسم مدلوله كما يريدون بلوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمفرد قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لا نفس
 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 ونسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
 فلانه لو كانت اسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ تعالى في الازل الها وعلما وفادرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ اراد الخالق بالفعل
 كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغد 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 تعبدون من دونه الاسماء سميت بها وعبادتهم انما هي
 للاصنام التي هي المسميات دون الاسماء واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
 محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل غيره فضبهة واهية
 فان الاسم بان لم يكن نفس المسمى لكنه ذال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي وعرب 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 وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن يفسر بما لا يليق
 او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم مقسم كما في قول
 الشاعر ثم اسم السلام عليكم اومني عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي لبس فيها
 من الالهية الاجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آت السلطنة واسبابها
 فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال
 لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآية
 على المعبرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان
 الاصنام لبست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرضي
 ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه مجسم او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى
 معني لا يتصف بذلك وربما يكون جسمنا قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير
 ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تسع وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
 لبس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللفظ فعل الواضع
 او الذاكر ثم لانكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات
 ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات
 المتصف بالمسميات فار قيل تمسك الفرقين بالآيات والحديث بما لا يكاد يصح لان النزاع
 لبس في اسم بل في افعاله مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما شهد به ~~مكلا~~ مهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى
 وانقسامها الى ماهو عين او غيراوعين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ
 الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فهما الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب
 بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وهو موضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع
 له بل فرد من افراد الموضوع له فتغابرا قلنا نعم الا ان وجه نمسك 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 نمسك الآخرين ان في قوله
 تعالى والله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل انظر الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
 مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات او احد الحقائق الذي
 لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ
 الشيء اولمغناه بل في الاسماء التي من جنسها لفظ الاسم ولاخفاء في انها اصوات و حروف
 مغيرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلاخفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه
 نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
 فاوجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه
 كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع
 يازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا هذا زيادة توضيح
 وتفصيل في فوائده شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
 جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاني انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزؤها
 كالناطق او عارض لهما كالمضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم
 الشيء نفس مسماه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
 على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منهه وانما لخلاف فيما لم يرد به اذ لا يمنع
 وكان هو موصوفا بمعناه وامكن اطلاقه عليه مما يستحيل في حقه فغندنا لا يجوز وعنده المعترضة
 يجوز واليه مال القاضي ابو بكرنا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام العزالي رحمه الله فقال يجوز
 الصفة وهو ما يدل على معنى رايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات وبشكل
 هذا يمثل الاله اسم للعبود والكتاب اسم للمكتوب والريم اسم للمارم من العظام او بلى واسماء الزمان
 كان والا لعل المتكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد ورد تمام
 سبق الفرق في فوائده شرح الاصول لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
 ل لو سمي واحدا من افراد الباس عالم يسمى به ابواه لما ارتضاء قاله اري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل
 كل لغة يسمونه باسم مختص باعتهم كقولهم خذاي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير تكبر وكال
 اجاعا قاننا كفي بالاجاع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما قبل انه لا خلاف فيما ياردف الاسماء
 الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعنده الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي
 لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس اعيايه تبرق العمليات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمية
 من باب العمليات واهل اللسان وقال الامام العزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت 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 والعاقل والظن والدي وما شابه ذلك قلنا لما فيه من الابهام اشهره ستماله مع خصوصية تنوع
 في حق الباري تعالى فان المعرفة تدشع رسي القدم والعقل بما عقل العالم في يحسبه ويمنه واظفنة

المبحث الثاني اسماء الله تعالى
 لوقفية ملافا للمستر القاضى
 مطلقا والعزالي في الغات ووقف
 امام الحرمين وعلى النواع ما انصف
 الباري بمجنده ولم يرد اذن ولا منع
 به ولا موارنه وكانت مشر باجلال
 من غير وهم انزال لما انه لا يجوز
 حتى انني على الله عليه وسلم بل
 لا يرفقه آحاد الناس قالوا اتع
 في مسائل الامات قلنا غير على النواع
 قال الامام المكي والحرمة من احكام
 الشرع فتوقف على دليل شرعي
 لا عبرة بما في الاسماء قلنا
 التسمية من العمليات قال العزالي
 اجزاء الصفات احكام بصفات
 طولا لا في يجوز بدليل اباحة
 بدليل استحبابه الامناع بخلاف
 التسمية لا تصرف في المسمى فلا
 يصلح الا لاله الولاية وانما لم يجز
 مثل العارف والظن لما فيه من وهم
 الاخلال ولا يفسد الحارث والزارع
 اعدم الاجلال متن

والذكا بسبعة ادراك ما تهاب وكذا جميع الالف ظلاله على الادراك حتى قالوا ان الدرية تشع بضرب
من الحيلة وهو اعمال الفكر واروية وما به ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كما ذكر
والمستهزى والمزمل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكتفى في صحة الاجراء على الاطلاق
بمجرد وفرعها في الكتب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسباق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث اشالث ٧) مفهوم الاسم محدد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولا يخفى في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزئية لثبوته
عن التركيب واختلغوا في الموضوع لنفس الذات فقبل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الآلهة بمحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا
من اله يا له او له بوله اولاه بلبه اذا احتجب اولاه ببلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
الصحيحة والفسادة لا ينافي في العلية ولا يقتضي الوصفية وقبل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود
فال موضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنهه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لا يكون الاحساس والحس انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للمبدل
بالحس وتصوري الوهم وال علم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الدار تعالى وبان العلم لا يكون الا للعرض
التمييز عن الشراكات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تندهى بحسب لا تندهى الاضافات
والمغايرات في وجه التخصيص بالنسبة والذين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واسنان
بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسما خارجة عن التسعة والتسعين كإبراهيم
والكاكي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوزن والفاطر
والعظيم والملك والاكرم والمدير والرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخالق
والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموّل الليل في النهاية
وموّل الحارث في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحيان والمان ومفضل
وفرشاع في عبارات العلماء المرید والمتكلم والشئ والموجود والذات والازل والصانع والواجب
وامثال ذلك اجب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثبوت الزيادة بل
لعرض آخر كزيادة افضلية مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عشرة علمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او ان
هذا القدر من علماته الجمة كاف لمهمات من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه مما يختص لمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لم عرفه حتى قيل ان آصف
بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا بمحمل ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه
بعينه الانبي او ولي الثالث ان الاسماء مضمرة في التسعة والتسعين والرواية المسئلة على فصلها
غير مذكورة في الصحيحين والاضطراب والزيادة وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض كمن الصفات
ولا مال والسلوب ولا صفات
وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
ولا يخفى في امتناع الثاني واختلغوا
في الاول وادغموا في تخرج الاختلاف
في العلم بذات وليس بشئ لجواز
ان يكون اللفظ هو الله تعالى
او يكفي العلم بالذات ليعلم ما قلناه
ذهب الحقوقيون الى ان اسم الله تعالى
فان قبله الصانع اتصاف الدار تعالى
كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وخمسين ذم وجهه
الحصر في التسعة والتسعين قلنا لعله
تسليم بالادلة ثم العدد على نفي
الزيادة من حيث ان يكون صلى الله
عليه وسلم من احصاها ادخل الجنة
في موقع الوصف ويكون الاسم اعظم
الاعظم بغير انما يصح لا يعرفه
الاختلاف او غلطا وزيادة مؤثرا
لانه ما عداها على ان الرواية
تدل على تفصيل التسعة والتسعين
في لشمس الحديث

ضدها وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله عز وجل يحب الوترى جعل الاسماء التي سمي بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لأنه عز وجل يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجعلها وحفظها على ما قال به من المحدثين انه صحيح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والبر في بذخي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عددا واللفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اهراب ليكون احصاءه ويسهل ما هو مضاف كالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في معانيها (قال المفسر السادس في السمعات وفيه فصول) اربعة مباحث النبوة وباحث المعاد

وباحث الاسماء والاحكام وما يلاهما وباحث الامامة (قوله 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 جعل اصل كلابوه وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمة واوام الأذغان كالمرورة (قوله البحث الاول التي انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه وكذا الرسول وقد يخص من ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقبل هو من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة وانبي قد يخاو عن ذلك كبوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والبي هو الخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البهشة لطيف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لانخصي منها معاضة العقل فيما يستقل بعرفته 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 والروية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الابتن بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومهما بيان حال الافعال التي تحسن ثارة وتقع اخرى من غير اهتداء العقل الى واقعها ومنها بيان منافع الاعذية والادوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة الادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعملات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الخفيات والضرريات ومنها تعليمهم الاحلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات السكاملة العائدة الى الجماعات من المارل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قاتل المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بغيرها في حفظ نظام العالم على ما سيجي والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكامل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عدم المعتزلة لكونه اظفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفة عليه كان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضرور من الاستدلال مر جدها الى ما ذكرنا من لزوم السفة والعبث كما في خلق الاعذية والادوية فاني لانتميز عن السموم المهلكة لا يتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا ينبغي بها الاعجماء وخلق لابلد ان التي ليس لها بدون العناء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا يظلم بدون بعثة الانبياء وتخليق العقل المثل الى المحاسن النافعة عن القبايح الجارم بان شرفه وكما له في العلم تفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامثال والاجساد لانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يغفر الى بيان من اوجدها ودعا الى الابتن بابه بعض منها والانباء عن البعض كالجمل من الخطاب فان خاف العقل ما مثلا

٢ من شريعة وكتاب
والبعثة لتفصيلها على
الحسنات التي تلي ورحمة
بما سيشاد من معاد من غير
وجوب عليه ملأها للمعتزلة لآدمه
مها فالحكماء وبعض المتكلمين
ذهلوا الى ان مقتضى الحكمة يجب
ان يقع لاستحالة السفة كما لو
وقوعه لاستحالة الجهل متى

على المعاملات تأخر الحق القبيح بغير تلك الخصال في كونه دليلا على الامر والزهو الذي يندرج
 من الصفة في الغاية بل انما تعالى الى الصانع لهم في سبيل الدعوة الى المباشرة والامتناع وكافي
 بحمل بعض الافعال بحيث لا يفتقدوا في حقهم وفيهم فبحرهم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
 من الشارع لكان في ذلك الحاجة ترك الواجب وباحية مبدئية المحذور وهو خارج عن الحكمة
 فظهر بهذه الوجوه واما ما سانه لا بد من النبي لينة واما كان في شكل عصر للاعتلاء في
 او من يخلفه في اقامة الدليل السعفي وكان الغالب على المتكلمين بلشرايع سلوك طريق الحق
 وسبيل الحق وارشادهم اشغاهم بالكسب اسباب المعاش وخلقوا اثرهم عن صناعة النظر
 وحذقوا الذهن وعلى الفلاسفة المسيئين ذيل العقل العدول عن الصواب والوقوف في الضلال
 مع رجاحة عقولهم بدفع اظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف لا الهية والعلوم
 البقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يسمون بلوجوب
 على الله تعالى سوى ان تركه فبحرهم بخلاف الحكمة وظنية لاستحقاق المذمة فالجواب
 ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحس فعلها ولا يفتقر تركها على ما هو المذهب
 في سائر الاطراف ولا يفتقر على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل
 الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمكرين ٤)
 المذكورين للبوقة منهم من قال بانحسارها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
 الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهندا بحساب برهام ومنهم من زعم ذلك من عقايدهم
 كالفلاسفة الذين لا يختار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزواله من السموات
 ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المصلحة ونفي
 التكليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد اوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة
 ونحلة وبالجملة للمكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
 ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجرار ان ينصب دليلا او يخفى علما ضروريا في الدنيا وهي
 للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا لما قل حسنا عنده فقبل وبغفل وان لم يكن نبي
 او مخالفا له فقبحا عنده فيرد ويترك وان جاء به انبي وباما كان لاحاجة اليه فان قبل له لا يكون
 حسنا عند العقل ولا قبحا فقبحا عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تجر الاحتمال
 ويترك عند عدمها الاحتمال والجواب ان ما وافق العقل قد يستغل بمعرفة فبعاضه النبي و يوكفه
 بمنزلة الادلة لعقلية على مدلول واحد وقد لا يستق فبده عليه ويرشده وما يخالف العقل
 قد لا يكون مع الجزم فيدفعه انبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون
 حسنا يجب فعله او قبحا يجب تركه هذا مع ازالة قول منفاونة فالتفويض اليها مظنة التنازع
 والتنازل 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 بحث لا يلبق بالحكم اذ لا يستعمل
 على فائدة لا بعد لكونه في حقه مضرة ناجرة ومشقة ظاهرة ولا له عبود لتعاليه عن الاستفادة
 والاتفاع وايضا فيه شغل للقلب عمه وغاية الاعمال ونهاية الكمال اعنى الاستغراق في معرفته
 والفساد في عظمه والجواب ان مضاره الناجرة قليلة جدا بالنسبة الى منافعه الدينية والخرقية
 الظاهرة لدى الزامه في على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية
 واذا تأملت فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلافة
 المهتمين في اتباع الهوى وترك الطاعة انما هي الشرايع مشتقة على افعال وهيئات لا يشك
 في ان الصانع الحكيم لا يصبرها ولا يامر بها كالشاهد في الحج والصلوة وكفيل بعض

٤
 اعداء الله تعالى
 هو الله تعالى
 حيوانا لقبيل لاهلة
 الضرورى الثاني الخطا
 ما حسن عقله ليعمل وما
 ك وما لم يحسن ولم يفتح بفعل
 المصلحة فربما يفتن فاصد
 فيما لا يستقل وتلاوه فيما لا يستقل
 في فتح الاحتمال فيما لا يكون
 يبقى فيما لا يدرك مع ان التفرغين
 قول المتفاداة مظنة احتمال
 الثالث ان منها على التلطف
 مع به الدليل لقصوره ولا السبيل
 مع ما فيه من شغل السمع
 له التام ويرد بان لفقه هذا نائب
 انى الشارع ما لا يتغير انما
 است من عند الله كمال الصلوة
 والوضوء والخمس وغير ذلك
 الامور الخارجية عن قانون العقل
 ما ابتلاء وتاكيد للملكة
 لا يستعمل عند الظاهر من حكم
 وخفية لما هرة على المحققين
 الخامس القدر في المعجزة ومطل
 ان شاء الله تعالى

١ امر خارق للعادة معقول بالتحدى
وبعد المعارضة فبقيل امر قديم
الظهور صدق من ادعى النبوة و
الرسالة ونادى بغيرهم قدوة
الدعوى وبعضهم مقارنة من من
التقليد اذ عند الفراضة تظهر
المخارق لا لقمة التصدق
تن

الاعضاء ثلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارقة عن قانون العقل والجواب ان هذا
امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للكافرين وتطويعا لنفوسهم وانما يتخذ الملائكة امثالهم
الاورام والنواهي وامل فيها حكما ومنصالح لا يعلمها الا الله والراستخون في العلم وقد اشار اليها
بعض الخاضعين في بحار اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها
سبأني باجوبتها (قال المحدث الثاني المعجزة ٧) مأخوذ من المعجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجز
اثبات المعجز استعير لظهوره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب المعجز وجعل استعماله فالنابا قل من الوصفية الى
الاسمية كما في الحقيقة وقبل للمناغة كما في الالامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعري ان ههنا تفجروا
آخره واستعمال المعجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة وانما يتعلق
بالوجود وبما قدر عليه حتى ان معجز الزمن انما هو عود القعود بمعنى انه وجد منه اضطرار الاختيار
فلو تحقق المعجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق
للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما قال امر لا يتناول الفعل كالنفجار الماء من بين
الاصابع وعدمه كعدم احراق انا ومن اقصر على الفعل جعل المعجز ههنا كونه النار بردا
وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات
الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بمشقة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والسحبة كذا ذكره الامام الرازي
وفيه نظر اما اولافلانه لابد من قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته احتراز عن ان يتخذ الكاذب
معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية
فقد صرحوا بانه لاجرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احتراز عما اذا قال معجزتي نطق
هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابوالحسن هي فعل من الله تعالى اوقام
مقام الفعل بقصد بئله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصدي اظهر صدق من ادعى
الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوان المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصوده
اظهار الصدق اعدم الدعوى حينئذ كاطلال الغمام والجر والمدور ونحو ذلك واما ثالثا
فلان المعجزة قد تنأى عن التحدى كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن
الجواب عن الاول بان ذكر التحدى مشعر بالغيدين فان معناه طاب المعارضة فيما جاء له
شاهدا لدعونه وتعيين الغير عن الاثبات بمثل ما ابداه تقول تحدث فلانا اذا باريتك الفعل
ونازعته الغلبة وتحديث القراءة اي اقرء 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 يأتى احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة بنى ماض ولا معاصر معجزة
للغير وعن الثاني ان عدد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغايب والمشيبه
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبيه عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
فارهاص اي تأسس لقاعدة البعثة والافكرامة محضه وان ظهرت من غيره فان كان
من الاخبار فكذلك اي ارهاص اوكرامة والافارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله
او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة
فلن هذا يجوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبى وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير بعد
مثله في العرف مقارنا فلا اسكال وان كان بزمان متطاوفا للمعجزة عند من شرط المقارنة وذلك

الغابات على أقماله وإن
اعراضا على انا لاندعي سوى ذلك
فمعلوم الانتفاء قطعا ومنان قال
ما للفعل ولان النسوة بين الصادق
ك رسولوا انبياءا واسماءك

لعل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضنا أو لم يكن وربما كان ظاهرا والمجرة هي يد الكاتب وان جازعة
سماحته لا فاضلته الى التمجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة والاولان الصدق لانهم ائمة العلم لا
الكاذب سفيه وخامسا انه تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبارا حار من الله بمنزلة ان يقول جعله

الى من يقدر المعارضة او لمواضعه من التوم وموافقه في اعلاء كفته وانحرف اولاستهانة وقلة
 الالة او الاشتغال بما هو اهم او عورض ولا ينقل لما نعر اربع احتمال ان لا يكون الغرض التصديق
 اما الانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما الثبوت غرض اخر مثل ان يكون اطفاء بمكلف
 او اجابة لدعوته او معجزة انبي اخر او ابتلاء للمدعيين الدواب بالتوقف عن موجه او النظر ولا بهتاد
 في دفعه كما في انزال المنسابة او اضلالا للحاق على ما هو المذهب عندكم من ان الله بضل 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 اخسار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك
 بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
 وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المع فالجواب اجالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية
 لا تنفي في العلوم العادية الضرورية القطعية فحس يقطع بحصول العلم بالصدق عقب ظهور
 المعجزة من غير النعائ الى ما ذكر من الاحتمالات لا تنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
 وان كان الملك ظلوما عسوما كذبوا لا يسالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا او لا ما ينفي
 ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانتقال العصا حية وانتساق القمر
 وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكن 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 بتمكينه
 وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم به خارق للعادة وان التحدين عجوزا عن معارضته مع كونهم
 احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة
 وتوفرد واعينهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما علب على اهل زمانه ونهبا لكونا عليه
 ونفاخر وابه كالسحر في زمن موسى عليه السلام واظف في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود
 والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا حفاء ولا خلاف في ترتب الغايات
 والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض
 التصديق بل انها ذات على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او الكلام
 النفس او غيرهما وراعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يضر فرض وان جاز عقلا بناء
 على شمول قدرة الله فهو ممنوع عادة معلوم الانتفاء قطعيا كما هو حكم سائر العادات وهذا ما قال
 القاضي ان اقتزان ظهور المعجزة بالصدق احد العادات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز
 اخلاء المعجزة عن اعتقاد لصدق وحينئذ يجوز اظهارة على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا
 لاستحالة العلم بصدق الكاذب وما من قال باستحالة عقلا فاسيح لافضائه الى التعجيز عن اقامة
 الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لان
 بمنزلة العلم لانقان الفعل ولو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والمآثر يدية لا يجابه
 المساوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين انبي والمتمني وهو سفسد لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد
 اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقته وبصدق الله تعالى من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن
 ه يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والقصص على ما مر والى هذا يشير ما قال
 امام الحرمين انما يجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه
 كقولك جعلتك وكبلا واستدرك اشافي من غير قصد الى اخبار واعلام بثبت محصولة انه يعتبر القول
 فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لانفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢٢)
 لاحفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه ونجبر من ثبت عصمته
 عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام
 بنبوة هارون وكاب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليلا

لو ثبت النبوة على الاطلاق على
 الكافرين هو المعجزة لا عبر وهذا لا ينافي
 بخلق العلم الضروري بها او ثبوتها
 باخبار من يبي آحوا وكاب

على النيرة سوى المجرة لان ما به رد لبلان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا
 بالدعوى اذ يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح
 دليلا للنبوة على الاطلاق ووجهه على المكرب بالنسبة الى كل نبى حتى لذى لاني قلبه ولا كتاب
 واما ما سأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من احلاقه واحواله
 فقد ادى المجرة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المحدث الثالث) في طريقة الفلاسفة هم
 يقرون بالاحتياج الى انبياء الله وبيد المجرة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم
 باضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى محتاج
 في تعبه الى التقدم وهو اجتماعه مع بي نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه
 من الغذاء الموافق واللباس الموافق من الحر والبرد والممكن الملازم بحسب الفصول الخلفة
 والسلاح الحامى عن السباع والاعداء فكل ذلك مما يحصل باصطاعات ولا يمكن للانسان
 الواحد القيام بجميعها بل لابد ان يخبر هذا لذلك وذلك بخط آخر وآخر بخبر الايرة له لى غير ذلك
 من المصالح التى لا يقاوم بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم
 ومعاوضات ولا ينظم الا بقانون متفق عليه متى على العدل والانصاف ضابط لما لا حصره
 من الجزئيات فلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى ما يحتاج
 اليه ويفض على من يراجه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقره على ما ينبغي
 متممرا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه
 وانقادوا له وان يكون اسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون وراجعونه
 في مواضع الاحياج ومظن الاشياء فلكل خصوصية هي العنة والندوة وذلك الانسان
 الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي
 فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويقضى له ان يقر بشوته
 وينفذه وهو المجرة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على
 المعينات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه
 في السفاة وغيره انه يكون كاملا في قوته الانسانية اعنى الانسانية والحيوانية لمركبة والحركة
 بمعنى ان نفسه القدسية بصفاة جوهرها وشدة اتصالها بالبادى العالمة المنتعشة بصور
 الكائنات ماضية وحاضرها وآتيها وقلة انتفاعها الى الامور الجاذبة الى الخسة السافلة
 تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للموع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا يخل هناك ولا احتياج
 وانما المانع هو انجذاب القوايل الى عالم الطبيعة وانغماسها في السواحل عن عالم العقل و
 قوته المتخيلة تكون بحيث يتل لها العقول المحردة صورا واشباحا بخاطرونه ويسمونه كلامه
 منطوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطبع لها هوى العاصر فيصرف فيه
 تصرفها في بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمساعدة الملك هذا المعنى فلا بد الاعتراض
 بان الاطلاع على المعينات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون
 من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة
 قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقة واما
 تقريرهم في المعجزات فاجب لانه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي جديدا
 لا فعال غريبة بسبب ماله من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير الكسب
 او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع
 وتفصيل الان المشهور ومن معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج
 في تعبه الى اجتماع مع نبي نوعه
 وتترك لانيتم الاعمالات ومطهر
 تقتضى قانون متفق على ان يقرره
 على ما ينبغي من تميز من الآخرين
 بخصوصية من قبل الخلق واليات
 وآيات تقتضى الاقرار به والافتقار
 له وهي حسب القوة الانسانية
 الاطلاع على النبيات لا اتصال النفس
 الغيب بحسب القوة الحيوانية بالانبياء
 والمحركات فلهذا ما انفك لبعض
 امثالها امثاله كدفع ريح وكلام
 وحرق وغرق وملاك اتفاق تلك
 ومدن فاسدة وتخذ ذلك لخصائص
 النفس لقوة التعريف فيما عداها
 من الالهام وما تبارك تلكمات للانسان
 عن القوة مدنة غير متعارفة ولا ينافي
 النفس الى عالم القدس واستبانتها
 القوة الخادية وهو ادخالها من محض
 بان ان تقتضى لقوة التحيلة الكاملة
 العقول المحركة والنفس السنية به سببا
 العقل النفعال الذى له زيادة اخفا
 ابلهم الذات من تباهاة مودة تامله
 وتحدث في صفة كلاما متقدما
 به على وتلى وهذا هو الذى تدور
 اليك والفتن واما كونه ذلك
 من الشئ الى ان نظام العاقل يحتاج
 الى المدد والاعانة من النفس الغريبة
 من حاله والعلم الغريب على الوجه
 الغريب اى ادمانه فقرره وان العاقل
 الالهية اعنى اما ان عليه السابق نظام
 الموجودات مستطلى الى الله تعالى
 تقتضى في نفسه
 على ان
 العظيم على الترتيب والاذن الى الاله
 من جلته وجوه الشروع والشارع
 ليكون الموجد على وفق المعنى
 ولا خفاء في ان هذا لا يمكن ان يثبت
 بالضرورة من الدين

٤. صلى الله عليه وسلم لانه ادعى
الرسالة فظهر وظاهر المجزة
لانه اتى بالقرآن المجزى واخبر عن
الغيبات وظهر منه ما لا يدرك
الاحوال اما النوع الاول منه فبيان
الاعجاز انه صلى الله عليه وسلم تصدى
بافصح سورة مكية مصداق البقاء
مع كنهه وظهرت فيه القصة فدلوا
عن المعارضة الى المقابلة وهو دليل
العمود وهو انما جاء عنده الاكثر
كونه في الحقيقة الياس من البلاغة
وعند الكثيرين الصعوبة وهي ان
الله تعالى صرف القول عن المعارضة
مع القدرة عليها وروى ان
الرواية انما لا يتجوز من ذلك
لأن عدم المعارضة مع معقولتها
وبان ترك لال البلاغة ادخل في
الاعتناء بالعرفه وبقوله تعالى قل
قل لمن اعبدت الا انى الى الابد
وقيل كونه على الملوك غريب مخالف
لادل عليه كمالهم وقيل بسلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
استماله على دقائق العلوم والحكم
والصالح وقيل على الغبار من
المسيات وردت انهم انما لم يلقوا
مسئلة وشبه على ذلك الاسلوب فمن
البقاء والتكلم على العلم والاختلاف
والتناقض شغل على العلوم والحقائق
وكثير من السور خاتمة
عن الاخلاص عن الميثاق وروى
المسلم ان ابا جهم ان روى مع
خلفائهم وعلمهم استوفاه
واذعنوا لم يمل نسوه لكمال
عنه الى السحر وتفصيلا الجواب
سما لور: وبعض المعاندين من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربى
كالاستبرق والسجبل فكيف يكون
بهر يامينا وفيه خطاء من جهة ٢

باعتبار الحركات والسكنات فادول الاطلاع على الغيبات واپس يتبعه لتحقيقه في حال النوم على ما
تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمادى العالمة عن العقول والنفوس
السماوية المتعشقة بصور ما يسهل اليها من الحوادث لما تقر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالمعقولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلى
خال عن قيد الهذية وخصوص الرقبة والكالون قد يدركونها على الوجه الجزئى اما يجعلها
جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها في النفوس السماوية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمادى العالمة صيرورتها مستعدة لفيضان
العلوم عليها بمحصول القوة لها رزول المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرة آة مجلوة
تخاضى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتفاشها بجمع ما فى المادى من الصور لان قبول كل
صورة استعدادا يخصها والثى ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثلة كحدوث
رياح وزلازل وحرق وعق هلاك شخص طائفة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل
من الاصابع واپس بعبء الاتصال علاقة النفس مع البدن انما هى بالتدبير والتصرف لا الجلول والانطباع
فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى
كانها نفس العالم العناصر وثلث الامساك من القوة مده غير معتادة واپس به يد كفى من بعض الامراض
لاشغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والطوبوات
الاصلية لمحو الى البديل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لاجتذاب نفوسهم الى جسم
القدس بالكلية واستنباعها القوى الجسمانية لتي بها الهضم والسهولة والتعذية وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض لكون احياج
المرضى الى الغذاء اوفر واوفى اما اولاً فتحلل رطوباته بسبب الحرارة الفريية السامة بسوء
المزاج واما ثانياً فلنفرط احتياجه الى حفظ اقوى البدنية بحفظ الرطوبات لتي بها تعادل
الحرارة اخرى وبذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من القور واما ثالثاً فلا اختصاص
العصارى بامر يقضى الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدنى الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افعالها عند متاعها النفس واما ثانياً فربهم لرزول الوحي بظهور الملك مع انه
من المجردات دون الاجسام فهو اراهم ومن يجرى مجراه في عدم اسباب الحواس عليه
قد يشاهد صواعرية ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمدة ومرة صرفة ولا وجود في اثار
بل في القوة المخيلة والحس المشترك ور بما 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 ومخيلة شديدة جدا قوية التلقى من عالم اعجب قليلة
الانغماس في حانب الظاهر لا يمتصها المصورة ولا يغفلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
وبحصول لذلك الانسان في البقطة ان يتصل بعالم اعجب ويمثل لقوة التخيلة لمقول المجردة
والنفوس السماوية اسباحا مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر
فتخطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويثلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته
لامن الانسان وهذا معنى الوحي وزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما ثانياً فربهم في كون انبياء معوناً
من قبل البارى تعالى لجفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يشعرون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادئ العالمة لا يعمل لعارض في الامور السائلة
فهو ان العناية الالهية تخلفه اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الالىق

وفيه نظروا حجبوا والابا باقطع بار فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومركبتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى آخره فيكونون قادرين على الايمان
بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور وايات الى شهادة
الشفاة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن
مجزئا بفصاحته اكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر وأوضح ما ذكر لكان كل
من آحاد العرب قادرا على الايمان بمثل قصائد فصحاءهم كسرى القيس واضرابه 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 تعبير لا يخل
بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقبل اعجازه بنظمه
اخرى المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقبل اسلامته عن الاختلاف
والتناقض وقيل باشماله على دقائق العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخساره عن المغيبات
ورد بان حقائق مسيحية ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسم كلام البلغاء
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات
التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز ينظمه الخاص
وكونه بلاغة النظم ليجعل مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبيا ثالثا
يلبس 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 اطام البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا فاطع اللوامم وربما يقدر
نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مستقلة بالكذاب القليل وما دريك
ما القليل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلم كون الاعجاز بالنظم البدع مع الجزالة عنى الالاع
وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وان يبنى عن المقصود من غير مراد ثم قال وفي القرآن
سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع
وتعقيل والاخبار عن المعيبات المستقبلة متكررة متوالية فلسا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه
يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويعلمون والمطالع
على مثل يا ايها الناس ويا ايها المرءل والخافق ما الخافق وعيسى المولون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظم
بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم
على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبيد القاهران النظم هو تونخى معانى
الخوف فيما بين الكلم على حسب الاعراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض
كتبنا في فن البيان وقد استدلل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
تعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزائه ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقبل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لالعدم تأتى المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه
لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعشاء ببلاغته وعلو طبقته لان كلما كان ازل
في البلاغة وادخل في الركاز كان عدم تيسر المعارضة بالغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدى انما يحسن فيه لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه

مقدورا لكل فيصدقني ذلك فان قيل لو كان القصد الى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
 ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
 اربأني بما هو افصح مما اوتي به والمبلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
 يا ارض ابلعي ما لك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفى بالغرض ووضح
 في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعوا جواهر
 الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي اويداني دون ما لقاه واهون ما ابتداء واما المقام
 الثالث فاشرف العرب مع كمال حذاقهم في اسرار الكلام وحرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
 لظمن مجالا ولم يوردوا في اقدح مقالا ونسوا الى السحر على ما هو دأب المجمعوح المبهوت
 تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعتدوا به ايس من جنس خطب الخطباء واشهر
 الشعراء وان له حلاوة وعلمه طلاوة وان اسافه مغدقة واعاياه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة
 والمقابلة على المساولة وابتلى الله الان بنم نوره على كرهه من المشركين ورغم المعاندين وحين
 انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحدثين اخترعوا مطاعين ابست الاهرة
 للساحرين وضحكة للسايطرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاسترق والسجيل والقسطاس
 والمفسايد فكيف يصح انه عربي مبن فربان ذلك من توافق اللعنين او المراد انه عربي العظيم
 والتركيب او لكل عربي على سبيل التعليق ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
 لسا حران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
 يؤمنون بما نزل اليك وما ازل من قبلك والمقيمون الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
 ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن
 بل الانس والجن الايتان بمثل سورة منه واقل السور تلك آيات ثم حكى عن موسى مع اعتزازه
 بان هارون افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهى قوله رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى
 الى قوله لك كنت بناسيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا العظيم بعينه على ان المختار
 عند البعض في التحدى به سورة من الطوال او عسر من الاوساط ومنها ان فيه مناسبات
 يتذكر بها اهل العوايه كالمجسمه مثل الرجن على العرش استوى ورد بادهم السائل المثوبة بالنظر
 والاجتهاد في طلب المراد او لغوا لا تخصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
 عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فبلى الاله ربكما تكذبان وويل يوءئذ
 للمكذبين في سورة الرجن والمرسلات ورد بانه ربما 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
 وانت تجد فيه من الاختلاف المنبى هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
 الاعجاز لا يقال تقدير الطعن فاسد على اصله لانه استدلال بثبوت اللزم على ثبوت المزموم
 لا نقول لا بل هو معنى على ان كلمة لوفى اللة تغيد انتفاء الجزاء لانتفاء السرط بعنى عدم وجدان
 الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون
 الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنى اللزم على نفي المزموم
 اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتقام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
 لتلخيص المغناح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى في يومئذ لا يسئال عن ذنبه انس ولا جان مع
 قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طمام الامن ضريع مع قوله ولا طعام
 الامن غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها انها في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
 فقع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكهنة حين خرج من العار بقوله يا رضى حديه
 فساخت قوايم فرسه واشالت كغزور الاوتار سجدا ابلة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
 واطلال السحاب عليه وكان شقاق القهر وانفلاق الشجر وتسليم الحجر ونوع الماء من بين اصابه
 الى ان رويت الجود ودواهم وشع الخلق الكثير من طعامه البسير وحين الجدع في مسجد المدينة
 حين انتقل منه الى المبر وشكابة النوق عن اصحابها وشهادة السنة المنسوبة يوم خبير بانها
 مسمومة ودور الصرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معد حين مسح يده عليها وخطاب
 الدث وهب ابى اوس بقوله انعجب من اخذى شاة هذ محمد عو الى الحق فلا تجيونه
 وتسمع الحصى وعبر ذلك مما لا يبعد لا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العدة في اثبات النبوة والزام
 الحجة على المجادل والمعاذ وقد ذكر وجوه اخرى تقوية له وتتم ارشاد الطالب الحق وتعلم الاول انه قد
 اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والافاضات السريفة والسيرة المرضية والكمالات العلمية والعمامة
 والمحاسن الراجعة الى العس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل به لا يجتمع الا بى وتفاصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته بما يتبع بالاعتقادات والعبادات
 والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكماء علم اقطعا انها ليست
 الاوضاع آلهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها لبس الانبياء انما انما انتصت مع ضعفه وفقره
 وقلة اعوانه وانصاره حربا بالاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرهم وحبائهم فضل
 آرائهم وسفه احلامهم وابطل اللهم وهدم دولهم وطهر دينه على الاديان واد على مر الاعصار
 واذا مان وانتشر في الآفاق والاقطار وشاع في المشارق والمغرب من غير ان تقدر الاعداء
 مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفراط حجتهم وعصبيتهم وبداهم غايته
 اوسع في اطفاء انوارهم وطمس آثاره على ارجاء شرارة من ناره فهل يكون ذلك الابعون الهى
 وتأيد سموى الرابع له ظهر احواح ما كان لناس الى من يهدى الى الطريق المستقيم ويدعو
 الى الدين القويم ويظلم الامور ويضبط حال الجهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
 وانحراف في المال واختلال للدول واشتغال للصلال واشتغال بالجمال فاعرب على عبادة
 اوثان وودد النساء ولفرس على تعظيم ليران ووطئ الامهات ولترك على تخريب الملاد
 وتعذيب العباد والهدى على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الخجود والنصارى
 حيارى فبين ابس بالدول والمواد وهكذا سائر افرق في ادوية الضلال واحية الخيال والخيال
 اولى بى بحكمة الملك الحق المين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجد داهم الدين وهل
 ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا الدين غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرى بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 حارثة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
 (الخامس المصوص ٧) لواردة في كتب الانبياء المتفق من المقولة الى العربى المسهورة فيما
 بين امهم اما في التوربة فهنا ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سبعين
 واستعلن من جبال فاران يريد الاحبار عن انزال التوربة على موسى بطور سيناء والابخيل على
 عيسى بسبعين فانه كان يسكن من سبعين بقربة تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان
 فاران في طريق مكة قبل المدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقى اليوم على يسار الطريق
 من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوربة ان اسمها اقليم ربة فاران يعنى بادية العرب ومنها
 ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم انى مقيم لهم نبيا من بني

٧ وقد يستدل بوجوه اخرى تشهد
 لانه ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم
 احدها ما اجمع فيه من المبادئ
 العلمية والعلمية والذاتية وال
 والبدنية والتجارية التى ما
 اشتمل عليه من لدية من امور الانبياء
 والمبادئ والمبادئ والسياسات
 وضوابط الملك الثالث ظهر دونه
 على الاديان مع طاعة الانبياء
 والامارات لقوة اهل الضلال
 ولقد روى الروايات انه قد نص على
 فترة من الرسل والاختلال في
 الملك واعتناء الضلال واعتناء
 الحال واعتناء الى من يجد داهم
 الدين ويدفع في صدور الملهم من
 مرنع لواء المؤمنين ولم يكن هذه القوة
 غيره من العالمين من

٦ (الخامس نصير ص الكتب السماوية
 في التوربة جاء الله من طور سيناء
 واشرف من سبعين واستعلن من جبال ربة

ان لارفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاه حكم شرعى سقى على الاطلاق وامانا فلعلنا نسبح
 شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه توارث اص منه على تأييد هامثل تمسكوا بالثبت
 ابدا وهذه شريعة مؤيدة مادامت السموات والارض والجواب انه افترأ على موسى عليه السلام
 ودعوى تواتره ككارة واوضح لما ظهرت المعجرات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا ظهوره
 في زمانهما احتججا عليهما ولو اظهروه لاشتهر انوار الدواعى على انه كثير اما يدبر بالتأييد
 فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه امان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
 فلم يمتد تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعى على نقلها ولم تتوارث اوسكت عن الدوام
 والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ فقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
 بالنسخ ولم يتوارث لعدم توفر الدواعى ولقلة لثاقين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان
 بنحصر الاقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والمحال اوعلى ان
 الاصل في الثبات هو لبقاء حتى يظهر دليل العدم (قال البحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
 الى الثقلين لالى العرب خاصة على ما رعى بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحباش
 الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكاين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد 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 يمتثل الا ويل واطهر المعجزة على وقفه وان كتابه المعجز
 قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل انى رسول الله اليكم جبر عاقل اوحى
 الى انه استمع نغم من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لظهوره على الدين لا يقال
 في القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى لاس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
 ويخالفه فيخص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
 بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانه يقول هما هدى لاس من قبل زول القرآن
 او هدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيها من السارة ببعثته
 والثناء عن الاهتداء بمتبعته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
 وسير الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الاتباعه على ما قال عليه السلام
 في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا انه فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
 واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لاس امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خیرامة اخرجتم
 لاس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامة من حيث انها امة تفضل للرسول الذي
 هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومجته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
 الزمان وشريعته ناسخة 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 والآخرين على الله تعالى ولا فخر فاقال عليه السلام لا تخبروني على
 موسى وما يدعي لبعده ان يقول انى خير من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل
 بعده فقبل آدم لكونه ابا البشر وقبل نوح لطول عبادته ومحاهدته وقبل ابراهيم لزيادة توكله
 واطمئنانه وقبل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقبل عيسى لكونه روح الله وصفه وفضله النصارى
 على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
 نساء العالمين المطهرة عن الادناس وزكى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه

م العبد الخاس قد دلت النصوص
 والوقد الاتباع على انه مبعوث الى
 الامم كافة الى الانبياء لا الى
 العرب خاصة وانه ما تم التأييد
 لا من الله ولا من خلقه فانه اعقل
 الامم وادبته خير الامم واختلفوا
 في الافضل بعده فقبل آدم وقبل ابراهيم
 وقبل موسى وقبل عيسى ومعه
 النصارى على انهم ما تم التأييد
 تعالى وتقدس كلمة القاها الى مريم
 نساء العالمين المطهرة عن الادناس
 وتزكى في حجر الانبياء وتكلم في المهد
 ولم يخلق من نطفة والتوحيد والتزكية ولم
 يلقه في رمان الدنيا ولما كان
 لم يسبق في هلاك اعداء لم يمتد على
 رجع الى السماء واخبر عن معجرات مثل
 الاذياء قلنا في الافضل من كمال ما
 في التوحيد والمعارف وانه في الخيرات
 ما كمال الاتباع ولا في من المسترئين
 والمترحات ولما كانت فينا مسيحي
 ومن دام على طاعة هذا جلاله
 مع الغنى والطاهر بما يودى الى
 نظام الادب في المعاني والمعارف
 الى رفع قوله الحق بعدد اسما
 الى الملئ المحمدا من احسن معجزة باقية
 على وجه الرمان وبرهانها فيهما
 الخوارق وتزكى بها البركات

وروي عنه الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع والمفاتيح الى ذخارف الدنيا ولم يستمتع بمراتها
 ولم يذخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سيدها او استرقه قها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابنة
 لاحد معجزاته من احياء الموتى واراها الآكام والارض ابهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
 ومن زمرة الاجباء ونبوته لما اتفق عليها ذوو الاراء واعتزف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض
 من ذلك حجة لا وشاهد بفضل نبينا كالأولاد من المشركين والمشركات والنبي في حجرهم مع
 المواطة على التوحيد ولطعات وكالات على الجهاد وقع المشركين وفهر اعداء الدين وكا
 لقيام بمصالح نظام العالم مع الاستعراق في التوجه الى جباب القدس واما معجزاته فانما اشتهر
 تلك اشهره باخبار من نبينا وكناه مع ذلك فان هي من معجزاته ثم اكون ميتا في الارض انفع
 الامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبط للبركات ومصعدا
 للدعوات وموطئا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الحبرات وبررة محمد صلى الله
 عليه وسلم في نطق به الجحيم وشهادة رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
 وخصه الله مما لا يضبطه العدد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنورها اشرقت الشمس في كبد
 السماء فصباح الحسماء نباح الكلاب في الليلة القمرية (قال خاتمه هـ) قد ثبت معراج ابي صلى الله
 عليه وسلم بانكسار السمة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المام اوفى البيضة وبالروح فقط
 او بالجسد والى المسجد الأقصى فقط اولى السماء والحق انه في البيضة بالجسد الى المسجد الأقصى
 بشهادة لكتاب واجماع لغز الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المسهورة والمكر
 مبدع ثم الى الجنة او العرش اوطاف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت
 لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه واحترهم محال غيرهم وكان على ما احبر وبما رأي
 في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لانا
 انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما ثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
 كالارض وعروج لاسان كعبه واما عدم دليل الاسماع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
 وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المام او بالروح لمساكره الكفرة عابدة
 الانكار ولم يرتد به من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام تمسك المخالف بما روي
 عن عابسة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت
 رؤيا صالحة وانت حبيب بله على تقدير صحة روايته لا يصلح محذوف في غايته ما ورد من الاحاديث
 وافعال بكما الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبج اسداس ٢) في عصمة الانبياء وقد
 سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى السوء وما يتعلق بها من السخ وشرعية الاحكام
 فبانهم صدوره عن الانبياء من القابح اما ان يكون منافيا لمقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق
 بالتبليغ اولا وثاني امان يكون كفرا ومعضبة غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
 كسرفقة لقمة والتطفيف بحجة او غير مفسدة ككذبة وهم بمعضبة كل ذلك اما عمدا
 او سهوا وبعد الدعوى او قلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي في مقتضى المعجزة وقد
 جوزوه القاضي سهوا وعامه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزوه
 اوراقه من الخوارج شاه على تجويرهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وحزب الشيعة اطهاره
 نقية واحترازا عن التساءل النفس في التهلكة ورد بان اولي الاوقات بالنقبة ابتداء الدعوة لضعف
 الداعي وشوكة المخالف وكذا عن نعمد الكبار بعد الدعوى فعدنا سمعا وعدا للمعتزلة عقلا وحوه
 الحشوية اما لعدم دليل الاسماع واما لما سيجي من شبه الوقوع وكذا عن انفسائهم المفسدة لاجلالها
 بالدعوة الى الانباع لهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكسائر قبل الدعوى ايضا وبعض

معراج النبي صلى الله عليه وسلم الى
 المسجد الأقصى ثبت بانكسار وهو
 وهو في البيضة والجسد باجماع
 القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر
 المستفيض ثم الى المسجد الأقصى الى العرش اولى
 طرف الى المسجد الأقصى واما ما روي عن
 عابسة رضي الله عنها انها قالت والله
 ما فقت جسد رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم من علوانه فكانت رؤيا
 مرويا صالحة لا ينافي ما ذكرنا على انه
 لرواي المعراج للروح في المام لما
 امره انكسار السمة الانكار

٢ الانبياء من عاصمات مقتضى
 المعجزة كالذنب في التبليغ - مع وجوه
 القاضي سهوا عن الكفر وحوزه
 الارادة حيث حوز الغيب مع
 مع القول بان كل ذنب امر عن نعمد
 انكسار السمة عن عقلا للمعتزلة
 وجوزوه الحشوية وعن الفضل المفسدة
 ولد التمد غير المفسدة فلا فلا مسلم
 الحشوية والى
 والمخالفين سمي بالنقبة ايضا لانا
 لو صدقهم الذنب لزم من مقتضى
 اتباعهم ودرمنا دقم وهو حوز
 من حوزهم واستحقاقهم العذاب والالزم
 وعدم نيلهم سعد النبوة وبهم غير
 مخلفين وغير ساء عين في الخوارج
 وغير مبدع من المعتضين الاخبار
 في الملام شقية وفي بعض الوجوه
 على الصفة في
 اتيقن المخالفات من نسبة لمعضبة
 والذنب اليهم ومن توتهم واستعثارهم
 والجواب اجابا ردما غل احاد واصل
 المتواتر والمصوص على السهو وترك
 الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك
 والتفاصيل في الفاسير
 من

الشبهة الى نفي الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبار بعد البعثة مطلقا والصغار عمدا
 لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل يذنبون فينبهون وذهب امام الحرمين منا وابوهاشم من المعتزلة
 الى تجوز للصغار عمدا انا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها متفقة الاول حرمة اتباعهم لكنه
 واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه متف للقطع بان من برد شهادته
 في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
 وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه متف لاستلزامه ايذائهم المحرم
 بالاجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم العذاب واللعن واللام
 والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم وقوله الآية الله
 على الطالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تأمروا الناس بالبر وتذسبون انفسكم لكن ذلك
 متف بالاجماع ولكونه من اعظم المنكرات الخامس عدم نبيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
 الطالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذهب قد اغواه
 الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاعوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين
 لكن اللازم متف الاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكر الدار وفي
 يوسف انه من عبادنا المخلصين اسابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي المطلقان
 الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاحبار اذ اخير في
 الذنب لكن اللازم متف 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 رلة ولا طمع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة انما يكون بكثرة او اصرار على صغيرة من عبراته ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
 العذاب واللام انما هو على تقدير التعمد وعدم الابادة ومع ذلك فلا يتأذى به اسي بل يبتهج بمجرد كبره
 سهوا او صغيرة او عمدا لا يعد المرء من الطالمين على الاطلاق ولا من الدين اغواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الابادة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة المص
 اليها او كونه من رمة الاحبار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
 فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبرية سهوا او لصغيرة العبر المفردة على ما هو المتعارف محل
 نظر اخرج المخالف بما نقل من اقايبص الانباء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
 اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثل ذلك والجواب عنه اما اجبالا فهو ان ما نقل آحادا
 مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
 قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فذكر في التفاسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان احدهما ما ورد في التبريل من انه
 هوى وغوى وازنه الشيطان وخاف النهي عن اكل الشجرة واعترف بطلمه نفسه وعوت
 قولوا فلا بقوله تعالى امر انه كما عن تلكما الشجرة وبزغ اللسان والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة وكيف ولم تكن له في الجنة
 امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنتى ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حيث
 طن ان المهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ
 والنبذ لاصابة المراد وقد يعذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر الان فيه تسليما للمدعى ونايتهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجهما الى قوله جعلاه شركاء فيما اتاهما ولم يقل احده في حق الانبياء بالشرك في الاوهية واو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجهما 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 لبس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه لبس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح والمعنى انه لبس من اهل دينك واوانه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك بابنائك لما روى من انه كان ابن امرأته والاجنبي انما بعد من آتاني اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي وبل فعله كبيرهم واتى سقيم والجواب ان الاول على سبيل القرض 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 واشتال على ان به مرض الهم والحزن من عنادهم والحمي على ما قيل واما السبهة في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا عصية في ميل النفس سيم من يلوح عليه آثار الخير والصلاح واع الكمال ولا في بث السكرى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة لعباد سيم او قبل انه كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على عير 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 وجعل السقاية في رحل اخيه والرصاء بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة والمراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لخلاطها والمراد الميلان المذكور في الطبيعة البشرية لالهم بالعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اى شارف ان بهم بها وبالجملة لادلالة همها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يدكره الحشوية من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاء على يوسف ما ورد من غير ان تنعى عليه زلة او يدكر له استعمار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة لسرفة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا يوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحبة ونكرمة كالقيام والمصالح لو كانت مجرد انحاء وتواضع لاوضع جهة واما في قصة موسى فقتل القبطى وتوبته عنه واعتزفه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان حطاء وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله القواما تتم ملقون لبس رضائه بل العرض اظهار ابطاله او اظهار مجرته ولا يتم الا به وقبل لم يكن خراما حينئذ والقاء الألواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاحذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على سبيل الايداء بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنو اسرائيل على الايداء وبعضى الى سماته الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان بينهما من عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اى عجا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأه كان خطبها اوريا فزوجها اوليا واما داود دون اوريا اوسال ان يبرل عنها فبطلقها وكان ذلك عادة في عهده وكان زلة منه لاستغفانه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه

فلما نذبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسباق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وزاخرته
عما ينسبه اليه الخشوية الا انه بالغ في التضرع والتحنن والبكاء والاستغفار استغظاما للزلة
بالنظر الى ماله من رفيع المنزل وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام
ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتضمنين كالأصين دخلا عليه للسرقه فلما رأهما
اخترقا الدعوى او كانا راعى غنم ظم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعسي الصافنات الجياد الخ وذلك انه اشتغل
باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر اوصى ورد كان له وقت العسي فاغتم
لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والسيان وعقر الجياد
وضرب اعناقها كان لاطهار الدم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله
على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارث للجياد لا الشمس
وانما طفق مسح بالسوق والاعناق تسريعا لهما او امتحانا او اطهارا لاصلاح آلة الجهاد بنفسه
وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتى سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يعذوه
في المحابة خوفا من ان تنقله الشياطين او تنجبه ممارعه الى ان القى على كرسيه ميتا فنبه لخطائه
في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا بأس به وغايته ترك الاولى ولبس في التحفظ ومباشرة
الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال
لا طوفن اللبلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ارشاه الله
فلما تحمل الامرأة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحد قال لقته
القابلة على كرسيه واما ماروى عن حديث الخاتم والشيطان وعادة الوحش في بيته وجاوس الشيطان
على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون انخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل
في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعربه قوله تعالى وهبلى ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى من الحسد
وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلما للمحرة على وفق ما علم في زمانه
ولاق بحاله فانهم كانوا يخشون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كال ناشيا في بيت الملك والنبوة
ووارثا لهما او اطهارا لا مكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقبل اراد ملكا لابورث
منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لاسلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامي كما وقع ذلك مرة وقبل
ملك خفيا لا ينبغي للاس وهى القناعة وقبل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعربه قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المعاضبة على الكفار المعادين لا على الله تعالى
ومعنى ان نقدر ان نصيق عليه كما في قوله تعالى فقد ر عليه 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 معاناة الكفار واما في حق نبينا فغل استغفر لذنبك
ولقد تاب الله على النبي وابعف لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك
الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه
في بعض شعاب مكة فردّه 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 صاحبكم
وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما سكتا ن يشتل عليه ويقمه من فرطاته قبل النبوة
او من جهله بالشرايع والاحكام او من نهالكه على اسلام اولي العناد وتلفه وقوله عفا الله
عنك لم اذنت لهم بتطوف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

الخبرات قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
 حذاب عظيم فتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام
 في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالى حبس وتولى ان جاءه الاممى وماروى من انه قرأ
 بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرائق العلى واذ شفاعتها لترتجى
 فلما احبره جبرئيل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
 ولا نبي الا اذا تمنى الى الشيطان في امته تسليمة له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لانهما
 منه وقبل بل الغرائق هي الملائكة وكان هذا قرأنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس
 وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وسأوسه من نفسه ويهديه الى الصواب
 وقوله وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى
 في نفسه عزيمة تزوح زينب عند تطلق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولاخفاء في ان اخفاء
 امر دينوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغار فضلا عن الكبار بل غايته زلة وترك
 الاولى وكذا ميلان القلب لزينة واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم
 فلا تكون من المتزين لئن اشركت لم يحطن عمالك وان كنت في شك مما نزلنا عليك فاستل الذين
 يقرؤن الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضى سبغة تركه ولا الهى سابقة فعله ولا الشرط وقوع
 مضمره وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لانبياء
 ولا اثباتهم قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله
 غفار ستار وقد امر بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا لئلا يدعى صدق الانبياء وكون ما يلعنون السبي
 بامر من الله من غير اخفاء لشيء اولى يكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع
 على رالاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف التجاؤا الى التضرع
 والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة اوقع مكفرة لبحالة
 بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الدكورة وكال العقل والذكاء
 والفطنة وقوة الراى ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما يفسد عنه
 كزنا الآباء وعهر الامهات والعظيمة والفظاضة والعيوب المفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك
 والامور المخلة بالمرء كالاكل على الطريق والحرف الدنيئة كاللحجامة وكل ما يخل بحكم البعثة
 من اداء الشرائع وقول الاممة (قال وقد ورد ٨) يعنى قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء
 والرسول على ماروى عن ابي ذر الغفارى انه قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم كم الانبياء
 فقال مائة الف واربعون وعشرون الفا قلت وكما الرسول فقال ثلثة ثلثة وثلثة عشر جاعفيرا لكن ذكر
 بعض العلماء ان الاول ان لا يقصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
 لا يبعد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاهتادات وههنا حصر عددهم بخالف طاهر قوله
 تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع وثبات نبوة من ليس
 بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما كره في النبوة عن هونى ان كان اكثر فالابى عدم التنصيص
 على عدد (قال البحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور
 مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواطون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
 والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد
 الجانبين فليذكر تمسكات الفريقين في المقامين المقام الاول اعنى العصمة فتمسك المتبنون بمثل
 قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل
 عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة

٧ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٨ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٩ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٠ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١١ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٢ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٣ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٤ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٥ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٦ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٧ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٨ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

١٩ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٠ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢١ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٢ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٣ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٤ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٥ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٦ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٧ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

٢٨ (قال) النبوة مشروطة بالذكورة والسلامة

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفون وإن أمثال
هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد البقين وما يقال أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات
فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد
أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجه الأول أو بالبس مع كونه
من الملائكة بليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى وإذا قلنا للملائكة سجّدوا لا آدم
إياه ولذا هو نبى بقوله تعالى وما منعك أن تسجد إذ أمرتك وبذلك صحت اعتدائه منهم
في قوله تعالى فسجدوا إلا إبليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس إلى
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأما درج في الملائكة
على سبيل التعليب لكونه جنيا واحدا مغمورا في أيديهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار أو كان
من طائفة من الملائكة مسما بالجن شأنهم الاستكبار لا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني إن قولهم في جواب أني جاعل في الأرض خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها
ويفسد السماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اعتياد الخليفة واسد عا دافع الله تعالى بحيث
يشبه صورة الإنكار بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون وتباعد للظن ورجح بالغيب فيما لا يليق والعجب
بأنفسهم وتركها لها وأمثال هذه تفل بالعصمة لا محالة والجواب أن الاعتقاد إنما يكون حيث
الغرض اظهار مقصده العير والتركية حيث الغرض اظهار مقبلة النفس ولا يتصور ذلك
بالنسبة إلى علام العيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمته استخلاف من يتصف
بما لا يليق بذلك مع وجود الأولى والألبق وإنما عملوا ذلك بأعلام من الله تعالى أو مساهمة
من اللوح أو مقايضة بين الجن ولاس كنهما في السهولة والعرض المفضين إلى الفساد
وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى ابتوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين أي في أني استخلف
من يتصف بما ذكرتم يتأني كون ذلك متحققا مع أحوالهم بأعلام من الله تعالى أو أخبارا أو مساهمة
من اللوح لا نقول المعنى أن كنتم صادقين في أني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف إذ التعجب إنما يكون عند ذلك ولذا قال في رد عليهم
أنى أعلم ما لا تعلمون إشارة إلى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على نبي العصمة بأبواب
الكذب في الجملة لا نقول هذا أقدر من الخطأ والسهو لا يتأني في العصمة ولا يوجب العصمة
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين يبا بل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب منع
ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل أرسل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلم وعمل به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه لينزاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظمان الناس
ويقولان إنما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تكفروا أي لا تعتقدوا ولا تملوا فإن ذلك كفر
ونعذب بهما إنما هو على وجه المعاسبة كما تعاتب الأنبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهم لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون أن الواحد
من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالسخر وأما المقام الثاني فذهب جمهور أصحابنا
والشعبة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلا ما للمعزلة والقاضي وأبو عبد الله الحلي مينا وصرح
بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل
من عوام البشر أي غير الأنبياء لأننا وجوه عقلية وعقلية الأولى أن الله تعالى أمر الملائكة
بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بالسجود لأفضل للآدم وإياه إبليس واستكباره والتعليل
بأنه خير من آدم لكونه من طين يدل على أن المأمور به كان سجد تكملة وتعظيم
لا سجد تحية وزيارة ولا سجد الاعلى للآدم اعظامه ورفع منزلته وهضم نفوس الساجدين

أفضلهم على الأنبياء تمسك القائلون
بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا
يستكبرون يخفون ذريهم من فوقهم
ويعاون ما يؤمرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والمخالفون بأن
إبليس مع كونه الملائكة إلى واستكبر
وكان من الكافرين وبأن قول
الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها
الآية اعتبار للخليفة واستبعاد
له على الله تعالى وإعجاب بالفساد وبأن
هاروت وماروت لعدوان لا تكلمهما
الجن والجهنم أن إبليس من الجن ومعدن
وعند الملائكة لعدوان وان الاعتقاد
والاعتقاد إنما هو حيث طين الزمن
سقطه الخيرة منقطة النفس وإنما
عنهم التعجب والاستفسار عن حكمته
استخلاف من لا يليق به مع وجود
اللائق وإن هاروت وماروت لم يلبسا
مركب السحر ولا يعتقد لهما شرا وإنما
أرسل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا
إيمان ويطمان ولعل أن إنما نحن
فتنة ولقد يصح ما نبه كما لا يخفى
الأنبياء وهم محجوبون أصحابنا والمنفعة
لوجه الأول لتمام الملائكة بالمسح
لآدم سجدة الآدمي للآدم على تعظيما
وتعظيمه لازمة وحجة بدليل
أو كآثار إبليس ولعلية بالخبر
أو كونه من طين آدم من طين التراب
أو أنهم يتعلمون الأسرار فقد الخ
أظهاره ففعلنا الثالث أن اصطفي
آدم ولهم آله وأولادهم
وأنهم من طين آدم من طين التراب
جاءهم الملائكة لطلبهم أن أمر طين
على الطاعات مع التوبة والاعتقاد
الكامل مع العوائق أدخل في أسهوه
من الثواب

له والمخالفون وهم المعتزلة والفاطمي
 والحلي ما بوجوه الاول الآيات
 الدالة على شرفهم وقرتهم
 وكرامتهم ومواطنتهم على الطاعة
~~في الاستكبار~~ واجبت بانها لا تعيد
 لا فضيلة الثاني قوله تعالى قل
 لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
 العيب ولا اقول انى ملك واجبت بان
 معنى لم يتعبد حتى يكون لى القوة
 والقدرة على الامور العجائب باذن
 مولى الله كما كان جبرئيل على العلم
 نداهم انما الله تعالى بلا واسطة
 الثالث ما بينكم وبين هذه الشجرة
 الا ان تلبسوا بالملك والاحياء به مع
 كونه تخطيطا من التسلط انما يعيد
 الافضلية على آدم قبل البعث
 الرابع علمه من قول القوي جبريل
 ١١٠ لم يزل اجيب بآيها وانما
 التعليم من الله انما سئل يستكشف
 المسيح ان يكون عبد الله لا الملائكة
 الاقربون ما له تعالى لا يترفع عن
 هذا الامر لا يبرأ من فوقه ولا
 ليعال ولا يهوى ولا يهوى بان
 مثله انما العبد الزادة فبها
 جعل مسبا للمرتبة والامتياز عليه
 تكون عيسى عليه السلام له اب واولاده
 والامر من العبد والامر هو فوقه
 في ذلك وهم الملائكة الا
 لهم ولا امر ولا قدر ولا علم ولا يقدر
 عيسى عليه السلام السادس الطوارق
 اقدم فيهم على ذكر الانبياء واجبه
 ما له لقد سمى الوجود سبوا في
 قوة الايمان اسم الله السانع
 ١١١ ما حذر في قوامه خلقه بالهياكل
 الطوبى من وراء من خلقه المادى وعن
 الشرور والقبايح متصفة بالكمالات
 العلمية والعملية بالعقل قوية على
 الاعمال العجيبة مطلعة على اسرار
 العيب سابقة الى انواع الخبرات

الثاني ان آدم اتبهاهم بالاسماء وبما علم الله من الحسايس والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
 ينسب على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا به من النقصان
 ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم عيب السموات والارض وبهذا يدفع ما يقال
 ان لهم ايضا علوما جادة ضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
 بالحرب والاضطراب المتوالية اثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
 على العالمين وقرخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدال الاجماع فيكون آدم ونوح
 وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص للملائكة عن العالمين ولا جهة
 لتفسيرها الكثير من المخلفات الرابع اعلم للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
 وسائر الحاجات الساعلة والموانع الخارجة والداخلة فالموظعة على العبادات وتحصيل الكمالات
 بالقهر والغلظة على ما يصاد القوة المعاقلة يكون اشق وافضل والمغنى استحقاق الثواب
 هو لا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة
 والغضب وسائر السواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتعب والشواغل انما تكون
 اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر واودم
 فانهم يسعون الليل والنهار لا يعترفون ولا خلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي
 هو الاساس واتقوى العبد الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم البيان لا البيان والمساهمة
 لا المرسله لا يقول انتفاء السواغل في حقهم مما يلزم فيه احد وجود المسئلة والام
 في العبادة والعمل عند عدم الممانى والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون باقى الصفات
 في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
 ولا هيام شهوة بلا عقل والالسان كليهما فاذا ترجح شهوة على عقله يكون ادنى من الهيام
 لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوة يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا
 عائد الى ماسبق لان تمام تقريره هو ان الكافر اثر لقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل
 كذا فهو ضل وادنى ممن اثر بدونه لان اثار السي مع وجود المضاد والمناسى ارجح والمغنى
 من اثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من القصان افضل واكمل من آثره
 بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد ذكر ماني آدم والكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله
 على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفصلناهم على كثير من
 حقا تفضلا فانه يشعر بعدم التفضيل على الملئ وليس غير الملائكة بالايجاع كيف
 وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال ونسك المخالفون ٢) ايضا بوجوه عقلية
 وعقلية اما العقلية فمنها قوله تعالى والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة
 وهم لا يستكبرون بخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك
 الاستكبار في السجود وبه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة
 لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامثال الامور ومن جعلتها اجذابا المنهيات ومنها قوله تعالى ومن
 عنده لا يستكبر عن عبادته ولا يستحسرون يسجدون الليل والنهار لا يفترقون وصفهم بالقرب
 والسرف عنه وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
 لا يسبقونه بالقول وهم باهرون يعملون الى ان قال وهم من حشبه مشفقون وخصهم بالكرامة
 المطلقة والامثال والخسبة 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 عندى خزائن الله ولا اعلم
 العيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٧ واجب بان يفضها على قوا أعداء
الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها
معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكل واكثر واجب
بان المقرون بقهر المضاد وتحمل
المشاق ادخل في استحقاق الشهادة
من

ذلك حين استجمله فريش العذاب الذي اوعده بانه بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يعسهم
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال العذاب
ياذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام ان يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما بهيكم اركنما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
يعني ان الملكية بالمدينة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه
من الشيطان وتخيل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آ م عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريقتين الاولى انما انما يعلم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يرتفع عيسى في العبودية ولا هو ارفع منه درجة
كقولك لن يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان واوعكست احلت بسهادته علماء البيان
والبصراء باساليب الكلام وعلمه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم
اقرب مودة لاصل الاسلام وهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق لرد مسألة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البتة وجعل
الا لوهية والارتفاع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا باب ولا كونه يبرئ الاكبر والاربع والمعنى
لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اله الا الله ولا اله
ويقدرون على ما لا يقدر عاينهم عيسى عليه السلام ولا لالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
و ان الكمالات الاخرى ان فيما ذكرت من امثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والسرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا كالعلمية والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب
المودة في الدصاري ومنها اطراد تقديم كرام 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 اخي فالاعمال بهم اقوى وبالحريض عليه اخرى واما العقابيات ففهم ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهيكل العلوية مبرأة عن طلبة المادة وعن السهودة والعضب اللذين هما
مبدأ الشرور والفايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجاهل وانقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال العلط قوية على الافعال العجيبة واحداث
السحب والرازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار العيب سابقه الى انواع الخبر ولا كذلك
حال البسرو والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومساها اعمالهم المستوجبة
للمثوبات اكثر اطول زمانهم وادوم اهدم تحلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخاططة المعاصي
المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المتعش بالكنائيات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يجمع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل
واكثر ثوابا لجهات اخرى كقهر المضاد والمنا في وتحمل المتاع والمشاق ونحو ذلك على ما مر
(قال المحب الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواطن على الطساعات المحتجب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والسهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قلة غير مقارن لدعوى البرة وبهذا يمتاز عن المجردة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح
والترام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكيدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسئلة دعا
لاعوران تصبر هينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وبسمى هذا الهابة وقد تظهر
الحواري من قبل عوام المسلمين تخليصهم من المحن والمكاره ونعمى معونة فلذا قالوا ان الحواري

بالصاف صيته عاصوا والمراعاة
ظهورا مر عارق للعادة من قبله
بلا دعوى العفة وهي ماحدة و لو
بقصد الولي ومن جنس المعزبات
لشعور قدرة الله تعالى وواقعة
كقصه يوسف وآصف واصحاب الكهف
الكهف وما توارخه من العجايب
والعجائب واكثر من ادراك المؤمنين
وخالف المستعز لانها واجب
الناس التي خيرة اذ الدارق هو
المجزة والخرج من لدن العادة
لكثرة الادلة والندوات انما
النوة لا حائل ان يكون المعجزة اكراما
الو اما لا تصدق اذ لا دليل على
قد لا لا عباد مستأجرة الاولياء والحواري
التي لا تدرى لا تعارض دعوى القوة
لا تكون استمرارية العادة
المعجزة قد جرى لقب القطع
بالصدق عادة والبرية قوتها
قدما لا بد من استناده
استمد ذلك بتقوية الاقتدار
ومما هو وحيث من الاخبار
بالمغيبات قوله تعالى الم الغيب فلا
يظهر على عبده احد الا من اراد
من رسول وجوابه هو
الغيب يجوز ان يخص بحال العفة
بقريئة السباق ان يكون القصد
الى سلب العموم او يخص الاطلاع
بما يكون بطريق الوحي

انواع اربعة مجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاسناد ابو اسحق يعلى الى قريب من مذهبهم كدخال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجوز ولم يقع بل بما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع مجزة لبي كاتفاق البحر وانقلاب العاصم واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجوز بجملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المجزات بخوارقها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاجواز من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عندا التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المناسقي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي مثل ما اتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او مجزة لنبي اخر نعم فديرد في بعض المجزات نص قاطع على ان احد الاياتي بمثله اصلا كالقرآن وهو لا يشافي الحكم بان كل ما وقع مجزة لبي يجوز ان يقع كرامة لولي لساعلى الجواز ما مر في المجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالمالك يصدق رسوله ببعض ما لبس من عاراته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ماثب بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كاد دخل عليها كريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف وليتهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او مجزة لذكره واثباته لم يكن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث اسلمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصة يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لذكره علم بذلك ولذا سأل نحن لاندعى الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مفرقة بدعوى النبوة ولا مسوقة تصديق نبي ولا يضربا تسميته ارهاصا او مجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على غير من مجزات الانبياء لجواز ان يكون مجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر عنه وان كانت التفاصيل عادة من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضي الله عنه المبرج به بهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد بالله تعالى عنه السم من عيران يضربه وامان على رضي الله تعالى عنه فاكث ان نحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور مجزات الانبياء وانكارها بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوها من ما تهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات رفعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يرفعون اديهم وبمضغون لحومهم لا يسمعونهم الا باسم الجهلة المنصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا وودوا بالابل ولم يعرفوا النبي هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة وافتقاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه باصرة يوم التزوية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكي ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الشاغل انها لو ظهرت لكثرت
كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هـ ف ورد بالمنع بل غاية استمرار نقض العادة
الثالث لو ظهرت لالعرض 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 تغيب
التصديق قطعاً الرابع ان مشاركة الاولياء للانباء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانباء
ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والريفة في اتباعهم حيث نالت اهمهم
واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس
وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى
من رسله من بين المرئيين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
مرئيين فما يشاهد من الكهنة الفناء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون
واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع لبس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا
لبس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقريضة 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 لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان
في الاصل مصدراً ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا لا اشكال ان يخص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني
على ان الكلام للعموم لسلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعاً من الاطلاع
وذلك لبس يلزم (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى
وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها نبي عن القرب والكرامة كما هو شأن
خواص الملك والمقرين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
اتباع احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة
والاحاد ان الولي اذا بلغ العاية في المحبة وصفاء القلب وكان الاحلاص سقط عنه الامر
والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارنكالك الكسيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة
بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحسب
المصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظامه
المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق
الحاق فيها ملاحظة المجانين وينضم قرب الولاية وشرفها لامحالة فلا تقصر عن مر
ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع

في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والعب
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
العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقاً وابس من الادب اطلاق القول به بل
لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التمرير متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث طاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه

١ لا يبلغ الذي رتبة النبي ولا
يسقط عنه التكليف كمال الولاية
ولا يكون ولاية غير النبي افضل من
النبوة وانما الكلام في لايته يقتضي
ان من لم ينفك عن معنى القرب والولاية
الخاصة يقتضي ان نبوة لما فيها من
الوساطة بين النبي والخلق القائم
بمعاد الخ لايدين مع شرف مشاهدته
الملك مبعوث

وسلم حلة تصرف ولايته بهم بتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
 المناسبة اذ ليس الولي الا يظهر تصرفه الي وما بطلان القول بسقوط الامر والهي
 فلمعوم الخطابات ولا اكل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكليف
 في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادن زلة بل بتلك الاضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استغنى الله
 عن التكليف وسأله الاعتناق عن طواهر العبادات فاجابه اني ذلك بان سلبه العقل الذي هو
 ما اطلق التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خير بان العارف لا يسأم
 من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض نقصان والنزول
 من معارج الملك الى منزل الحيوان بل ربما يحصل له كال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
 في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكليف من غير تأثم بذلك لكونه
 في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فرمى يسأل
 دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الدھول هو الجنون الذي ربما يرجع على
 بعض العقول والمتصومين به هم المسمومون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
 فانهم مع ان استغراقهم اكل وانجذابهم اسم لا يخلون بادن طاعة ولا يندهلون من هذا
 الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشعلها شاعل عن ذلك الجباب وهذا
 ينحى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر) اظهار امر خارق للعادة
 من نفس شريفة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين
 يعارق المحرقة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او
 الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبدل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما
 يعلى بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه
 المفارقة وهو عند اهل الحق جائر عقلا ثايت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل
 هو مجرد اراءة مالا حقيقة له بزل الشبهة التي سببها خفة حركات اليد او خفاء وجه الحيلة
 فيه لما على الجواز ما مر في الانحياز من امكان الامر في نفسه وسمول قدرة الله تعالى فانه هو
 الخالق وانما الساحر مفاعل وكاسب وايضا اجاع الفقهاء وانما اختلافوا في الحكم وعلى الوقوع
 وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما نزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله
 فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين من احد الا باذن الله وفيه اشعار
 انه ثايت حقيقة ليس مجرد اراءة وتوهمه وبان المؤثر والخاسق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
 فقد اتفق جمهور المسلمين على انها زلت فيما كانت من سحر ابيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى
 الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليل ومنهما ما روي ان جارية سحرت عائسة رضى الله عنها وابنه سحرا
 عمر رضى الله عنه فتكوعت يده فان قيل اوضح السحر لاضررت السحرة بجميع الانبياء واصالحين
 وحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
 يعصمك من الناس ولا يعلم الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون اني صلى الله عليه وسلم بانه مسحور
 مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ
 حكمه كل اوان ولا يد في كل شأن والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع حلا في نبوته
 لان بوصل ضررا والمالي بده ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مخنون ازيل عقله بالسحر حيث
 ترك دينهم فان قبل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله عليه وسلم بخيل اليه من سحرهم انها تسمى
 يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وتوهمه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
 التخيل وقد صدق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا

٢ اظهر امر خارق للعادة
 مصححة جري فيها التعلم
 وتعين عليها شرا الفتنى
 فيها امارته هو ما نزل
 كالمراة المعززة
 تعالى يعلمون الناس
 ولما ثبت من ان
 وسلم فالتسعة والين عمره في الله
 والظن الخائب من الفقرة التي
 الى الله عليه وسلم
 به زلة الى الله
 ليعلم ان الله يصيبك من السحر
 هي العفة ان يملكه
 اهل في نبوته وليس لك
 ان يعمل ما يشاء من الاضرار
 بالامياء واذا لك الحافض
 وغير ذلك وقوله تعالى يعلمون
 من سحرهم لا يدل على ان
 تخيل وتوهمه
 المشغولة على ما هو راي
 وبان الاصابة بالعين
 وان يهلكه الله
 بالعين القائلون بالسحر
 والفن في جواز الاستعانة ببارق والعود
 وفي جوار تعاقب التائم والفن والمسح
 والمثلة فرعية

واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنست شيئا لحقته الآفة
فنبهت بها بكاد يجري مجرى المساهدات التي لا تغتر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجل القدر ونهب كثير من المعصرين الى ارقوله
تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقوك بآبصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد
وكان الرجل منهم ينجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه ام اركا اليوم الاعانه فالتمس 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 فنظر استحسن بل مفت
وبعض الجواب انهم كانوا يستحسنون منه العصاكة وكثيرا من الصفات وان كانوا يعضونه
من جهة الدين ثم لا قائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعود وفي جوار
تعليق التاميم وفي جواز الغث والسمح والكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة
بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو صدر او مكان وحقيقة
العود توجه السبي الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن
الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوية بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فغناهم رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة
البدن واستعمال الاكاث والتبري عما ابتليت به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير
من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية و يعلم عند تحقيق المقاصد
الاصولية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كعادة المعدوم وثبوت
الجزء والخلاص وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوية بالبنية وعدم
لزوم تنهاى القوى الجسمانية ومعوز ذلك في اثبات الحسرة وعذاب القبر والخلود في الجنة
او السار وغير ذلك على اختلاف الاراء وانما آخر بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا
لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يغتر اليها الا في اثبات المعاد
بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها واما المعتزلة فذهب غير المصرى الى جوار اعادة الجواهر امكن بناء
على بقاء ذواتها في العدم حتى او بطلت لاستحالات اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال
بعضهم يمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فليس قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال اكثرهم بهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات
لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للمعد وحكموا بانه لا
اعادتها الا للعبد ولالرب والى ما لا يكون مقدورا للمعد وجوزوا اعادتها انما اقناعا ان الاصل فيه
لادليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من العراء
فدعه في بقعة الامكان ما لم يذك عنه قائم البرهان في ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل
واذا ما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون السبي
ممكنا في وقت مسنعا في وقت لا تقطع بانه لا ارباللاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود
وهو الوجود ثانيا احص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان التخص وقرب
من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة
زيادة استعداد لقول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الانصاف
بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويسه ان يكون هذا هو الحق
والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يقدره زيادة الاستعداد

٩ يجب انما دقة المعدوم خلافا للامتناع
مطلقا وللعرض للمعتزلة في الاعراض
للعرض في غير الباقية منها كالاصوات
انما اقناعا ان الاصل هو الامكان حتى
لقوم دليل الوجوب اذ الامتناع والبرهان
المعاد مثل المبدأ بل عينه فتمنع كونه
ممكنا في وقت مسنعا في وقت لا يقطع
ان الوجود الاول افادة زيادة استعداد
لقول الوجود على ما لا يرد اليه قوله تعالى
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون
امتناع لا يرد الا القول فيتمنع او لا
متن

فعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالدات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن
 الاقرب ان تحمل الاعادة اني جعلت اهو على اعادة الاجزاء وما تفست من المواد الى ما كانت
 عليه من الصور والتأثيرات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاءها اول مرة لا على
 اعادة المعلوم لانه لم يبق هناك لقابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل
 ما معنى كون الاعادة اهو على الله تعالى وقدرته فديعة لا تنفست المقدورات بالنسبة
 اليها قلنا كون الفعل اهو تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية
 وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
 الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعلوم يمكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا يمتنع وجوده لانه لا يمتنع له كاستماع الحكم عليه والاسارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي اليجاد نائبا لذلك الشيء بعينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لانقول لو امتنع المعلوم لانه لا يمتنع وجوده ولا كما لو امتنع لذاته
 ثم امكان الوجود مستلزم لامكان اليجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا
 كونه معاد او معنى الوجود نائبا (قال والمكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان
 الموجود نائبا ليس بعينه هو الوجود ولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شوائب
 التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المسأحة حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع
 الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعلوم
 بمتنوع والرد بالمتنوع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه وبهم من تمسك بوجوه
 الاول انه لو اعيد المعلوم بعينه لزم تخطل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة وورد منع
 ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخطل العدم بين زمان وجوده بعينه وانضاف ذلك
 الشيء بل وجوه السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي انحاءه بالشخص وبكيفية
 تخطل العدم تخطل الوجود بين العدم السابق واللاحق وحاصل صاحب الموافف هذا الوجه
 يسا ما لا دعوى بالضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فال ضرورة مقدمة
 الدليل لانوجب ضرورة المدعى الثاني لوجاز اعادة المعلوم بعينه اي بجميع مشخصاته
 لاجراء اعادة وقته الاول لانه من جلته بالضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
 بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعلم التمايز وطريق الالتزام
 على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبدءا من حيث انه
 معاد لا معنى للمبدء الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جاع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة مبدءا ومعاد لما شرنا اليه من لزوم كونه مبدءا من جهة كونه معادا
 ومع كونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للفرقة
 والامتناع بين المبدء والمعاد حيث لم يكن معادا الا بين حيث كونه مبدءا والامتناع بينهما
 بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
 والجواب اننا لانسلم كون الوقت من الشخصات فاناقطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتعابير الاعتبار والاضافات
 لاينا في الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلانسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 مبدءا البته وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسوقا بحدوث آخر وهذا
 ما يقال ان المبدء هو الواقع اولالا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع نائبا لا الواقع
 في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغارة

كما مر في محكم من عسل بوجوه
 اعداها له الواعين في كل ادم
 في الشيء واصله وهو بالضرورة
 ورد المتن فان ما مر في العدم
 بين زمانين وجوه لحيته ما ذلك الا
 لتحلل الوجود بين العدم وبين الشيء
 بعينه الذي انه لو عاذا اعادة
 بجميع شوائبها لكانت اعادة
 وقته الاول يكون متساوية
 له معاد وفيه جمع من المتقابلين ومنع
 كونه معادا اهو الوجود في الوقت
 الذي ورنع الامتناع اهو المكن معادا
 الا من حيث كونه متساويا في الوقت
 ليس من جملة مستحقاته لو سلم
 فالوجود في الوقت الاول انما يلزم
 كونه مبدءا لو لم يكن الوقت معادا
 كما لو لم يكن هو مسوقا بحدوث آخر
 وهذا ما يقال ان المبدء هو الواقع
 اولالا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع نائبا لا الواقع في زمان ثاني
 الثالث انه لو ما لكانت ان لا يحجب
 ابتداء ما يتلوه في الما هي
 وتجميع المستحقات فيلزم عطلهم
 امتناع الامتناع في كل الامتناع
 في الامتناع في كل الامتناع
 غير مستحيل الرابع ان المعلوم لا اشارة
 اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعلوم ان التمييز
 والثبوت عند العقل كاف لحيته
 الحكم كما يقال المعلوم الممكن يجوز
 ان يوجد متى

والبحث الثاني اختلاف الناس في المعاد

فنفاه الطبيعيون ذهبوا إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يقف بصورة واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده في أن النفس هو المراح أم جوهر باق وأثبت الحكماء والمليون إلا أنه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني

فقط بناء على أن الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحاجبي والرازي القاسمي والي زيدروماني وحسباني ذهبا إلى تخذ النفس وعليه الروحانية الشريفة والكرامية وليس ينسخ لا يدمر الدنيا إلى بدن ما هي الأجزاء وهذا هو الأخرى إلى بدن لها الأجزاء الأصلية للبدن الأول والقول ما نهى عن الأول بعينه لا ينسخ وربما لو لم لا تملك كماله فثبت مبدؤهم على ما هم جلودا غيرهما وقوله لا تملك الأول الذي تملكه المراتب والأدنى بقاد على الاتصال به لم يعل على وبأدنى إلى الميت من كون أهل الجنة هو أسود أو كون جنس الجنى مثل أهل الدنيا إنما يمكن غير الصادق أدلوا من بنينا القول في ذلك وورد في السبل ما لا يحتمل التأويل مثل قل يحبس الذي التماها مرة فاذنهم في ذلك فلو لم يوجب إلا أن لم تحبس مظهرا يوم تشق الأرض عنهم سرعان ذلك حشر علينا بسير إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وجلها على الجنى بعدد أرواحه ترغيبا وترهيبا للعوام وتخيما لأمر النظام نسبة للأنبياء الكذب في التبليغ والقصد إلى التضييل

بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والام يكن إعادة له يمينه بل بالقلبية والبهية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن إعادة بعد العدم وسلسل الثالث لو جاز أن يعاد للمعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما مثله في الماهية وجب العوارض الشخصية لأن حكم الأمثال واحد ولأن التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينهما وبين المعاد لأن التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع عوارض ورد بان عدم التميز في نفس الأمر غير لازم كيف ولولم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة ادراجا بالنفس وعلى العقل ما هو متميز في نفس الأمر وقد يجاب بأنه لو صح هذا الدليل لجز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله أنه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع أن المعدوم تمنع الإشارة إليه إذا بقي له ثبوت أصلا فيمنع الحكم عليه بصفة العود لأن الحكم بثبوت شئ لشيء يقتضي تغيره وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة لقائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا أن التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج إلى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال أن القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجة فلا يفيد الإصحاح العود في الدهن ليس شئ لانا نأخذ للقضية مفهوما عاما هو أن ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالعني ههنا أن ما يصدق عليه أنه معدوم في الخارج يصدق عليه أنه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها أن الموضوع المأخوذ في الدهن محكوم عليه بالمحمول فالعني ههنا أن المعنى الذهني للمعدوم في الخارج يصح أن يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال للمعدوم الممكن يجوز أن يوجد ومن سبيل يجوز أن يتعلم إلى غير ذلك من الحكم على ما ليس موجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بأن العني بالاعادة أن يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتألفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا ماديا في زمان وذلك مستأ وفي زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله وهذا أقدر كاف في إثبات الحشر ولا يطل شئ من الوجوه (قال لبحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسئلة والافى الفلاسفة أنه لا معاد للحشر أصلا زعماء منهم أنه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراح والقوى والاعراض وأن ذلك يقضي بالوت وزوال الحيرة ولا يبقى إلا المواد العصرية المتفرقة والله لا إعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة وللسرع على ما يراه المحققون من أهل الملة وتوقف جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس هو المنهاج فيبقى بالوت فلا يعاد أم جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عند هم جسم سار في البدن سريان السار في العجم والماء في الورد وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط لأن البدن يتعلم بصورة واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للقضاء فيعود إلى عالم المجردات بقطع العلاقات وذهب كثير من علماء الإسلام كالامام الغزالي والكبي والحليمي والراغب والقاسمي إلى زيد الدبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جهاذا ما إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعية والكرامية وبه يقول جمهور الصابري والتسائحية قال الامام الرازي إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بمحدث الأرواح وردها إلى الأبدان لافي هذا العالم بل في الآخرة والنفس سخية بقدومها وردها

البها في هذا العالم ويتكروا في الآخرة والجنة والنار وإنما نبهنا على هذا الفرق لانه يطلب
على الطباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لا يكون مذهب اليه التماسخية
والنصارى ولا يعلمون ان التماسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالتثليث واما القول بالنفوس المحردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ر بما يؤيده وبين الطريق
الى ابيات المعاد بحيث لا يقدح 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 السمة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به
في مواضع من كتاب الاحياء وعيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يسرحه في كتبه كثير شرح
لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين 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 شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرر الكافر مثل جبل احد
يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى ها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى
او ابس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى
هذا يكون المثاب والمماق بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية
قلنا المبرة في ذلك بالادراك واما 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 والهيات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشاب فغوب في المسنن انها
عقوبة لغير الجاني قال لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دلائل السمع والمفصيح عنه غاية الافصاح
ن الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل
وحو به دليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين
ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيا عنهم فيجب لان ما لا يأتى الواجب الا به واجب ورب بما يتسكون بهذا
وجوب الاعادة على تقدير الغناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجود على الله تعالى وفي كون ترك
'اء' طالما لا يصح صدور من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكتفى
بما اراد وحاشي ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح
.. فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة
متحقق هو الروح لان معنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال
لركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول
تليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
من الممكن اخبره الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام في ما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحياة 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 ولم يورد 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 الاجساد الى ربهم ينسلون فسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم اول مرة بحسب
الانسان ان لن يجمع عظامه بل قادر على ان يسوي بنيه وقالوا جلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطق الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم بجلود اخرى ها يوم تشقق

الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثنا في القور الى عبر ذلك من الآيات
وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فثبت الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر يبين
فان قيل الآيات المشهورة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشهورة بالشبيهة
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحاني واحوال سعادة النفوس وسقاوتها بعد مغارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعلمية وتبقيّة النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالتزجيب والتزجيب
بالوعد والوعيد والبشارة بما يمتدونه لذة وكالا والانذار بما يمتدونه المصائب وانقصاوا اكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية وللدنات العقلية وتقتصر على ما لقوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو
مثال للمعاد الحق في تزجيبا وتزجيبا للعوام وتتمسك الامر النظام وهذا ما قال ابو نصر العاراني
ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكرتم من حل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والراية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب
فيمتثل بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لاحقيقة لها عندهم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني والذات والالام العقلية
وكذا اكثر طواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن ينفيه (قال احتجاج المذكورين بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعلوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها اجما واحياء بعد التفرق والموت فلا قطع بقاء التأليف والمراح والحياة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب مع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلتها ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثاني
لواكل انسان اسما وصار عذاه جزءا من بدنه فالاجزاء اما كقوله اما ان تعاد في بدن الاسكل او في
المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معاداته على انه لا اولوية لجمعها جراً
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجمعها جراً من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كادوا
مؤمنا يلزم تدهيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب فانعني بالحسنة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتعذية فالمعاد من كل من
والما كقول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير
الاجزاء العداية الاصلية في المأكول الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر وي
المحذور قلنا انفساد اتمها في وقوع ذلك لاني امكانه فعمل الله تعالى بمحطها من ان نصير
لبدن آخر فضلا عن ان نصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال الاجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل انما يصعد الى الحياة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهي رميم اثباتا وكذا تراها اذا مر قمم كل عرق انكم في خلق جديد تشعرون
بان الاصلية وغيرها الاصلية ومتنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء
باسرها الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعلوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس

اما ان تعاد في بدن الاسكل او في المأكول

٧ الاول اندمى في المادة المعلوم
للقطع لعماء المرام والحياة والتأليف
والصيات وقد شئت استحالها ورد
منع المتقين الثاني لو اكل الانسان
انسانا ما جازوا الماء لولاه لبعينه طاهر
لا بالعكس على ان لا اولوية ولا
مسيل الى جعلها من اس كل شيء او
لانه يلزم في اكل الكافر من ضمن
الاجزاء العاصية وتزجيب المطيعة
فقد بان المعاد من الاجزاء الاصلية
ولا يخفى وراد الله تعالى فقطها من
ان نصير جزءا اصليا لبدن آخر
عند المتفرقة يجب ذلك ليعمل
الجزء الى مستحقه فان قيل مثلي
من يحيى العظام وهي رميم اذ
شأننا كما تروا بالشعيران المتنازع
اعادة الاجزاء بأسرها قلنا لا
وراد الآية لا مستعادهم اعيان الرميم
والتراب والاراد لا بقاء لنفس
الاعادة الصاكثرة مثل رميم الذي
يبداء الخلق ثم ايدى فيقولون
من ليعيدنا قل الذي نظركم اول مرة
اثبات ان الاعادة لا لعمري عما يدعى الى
الله تعالى قدس والى العالم اما
اما ايصال الم وهو سفسه اولوية ولا
لغة في ما لم يفسد من الم وهو سفسه
اخلاص من لا يلقى بالجملة في رميم
لزم العرص ومنع اخلاصه زباد كرم
اذر بما يكون ايصال الاجزاء الى المستحق
غرضها ومنع كون اللذة سببا لآخرية
دفع الالام من

الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان
المتكرين اسبغوا احياء ما كانوا يشاهدون من الزيم والتراب فازيل اسبغوا هم بتدكير ابداء
الفطرة والتنبية على كمال العلم والقدرة واما حديث اعاده المعلوم والاجزاء الاصلية فله لم يحظر
بالهم الثابت ان الاعادة لا تعرض عث لا يلبق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب
تنزيهه عنه واعرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ابصال الم وهو لا يلبق بالحكيم واما
ابصال للذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس وكل ما يتخيل لذة فانه هو خلاص عن الالم والالم
في عدم الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه
الما يتم بخلصه عنه فتكون الاعادة لا ابصال الم بعينه خلاص وهو غير لا يلبق بالحكمة والجواب
منع لزوم العرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ابصال اللذة والالم
اذ يجوز ان يكون نفس ابصال الجراء الى من يستحقه عرسا ثم مع كون اللذة دفعه للالم وحلاصه عنه
كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع
كون اللذة والآخرى من جنس الدينوية بحسب الحقيقة يلزم كونها دفعا للالم وحلاصه عنه
(قال تنبيه ٩) القائلون باعادة الروحاني فقط او بهو بالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس
الماطقة مجردة باقية لا تنفك من الدوام في الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب
والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بياض في ثبات المعاد لانه هارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد والتبرؤ من طلمات التعاقب وبقاتها ملتزمة بالكمال او ثمة بالقصان والآخرين بعد ثبات
حسرا لاجساد 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 تعارقه الا لا تنفاه فليكنه لتصرفاتها حين عادت القابلية عادته لتعلق بالحوالة وقد يقال ارفقه
تعالى فلا تلم نفس ما خفي لهم من قرة عين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين
والشهداء والصالحين واليه في حواصل طيور خضر في قتيل من نور معلقة تحت العرش وان كانت
ظواهرها مسخرة لارواح من ديل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عند ما ان الارواح
اجسام لطيفة مناسبة للاجسام المحسوسة اجري الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد
ما استمرت مشاكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به
ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار
والحيوة عرض يحى به الجوهر والروح يحى بالحيوة ايضا ان قامت بالحيوة فهذا قولنا
في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثامن ٧) قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى
ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة الفناء على ما يراه
الفلاسفة قولنا بانها ازلية ابدية والمحافظة وجمع من الكرامة قولنا بانها ابدية غير ازلية
وتوقف اصحاب ابي الحسين في حكمه الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام
معدم او بحدوث صدوا بانفناء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
بعدم العالم بلا واسطة فبصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه
تعالى يقول له افن فيقضي كما قال له كي فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث
ضدله هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابي الاحشيد الى ان الفناء وان ابكى تحييه الكعبة يكون حاصلا
في جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدت الجواهر باسمها وذهب ابن شبيب الى
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثماني وذهب

٩ (تنبية) لعدا ثبات تجرد النفوس وبقاتها
أو بخلافه البدن لا اعتقاد ثبات المعاد
الروماني الى زيادة بيان كونه عبارة
اما من عدها الى ما كانت عليه
من تجرد المحض او التبرؤ من طلمات
والتعلق بملئكة او متاملة بلا كنسبت
واما من عدها الى ما كانت عليه
ليس بمقول ولا مقول اما عن تعلقه به
به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة ببدن آخر فمن

٧ المبحث الثامن اختلف القائلون
افناءه في الجسم في اعيانهم معدوم
معدوم او بحدوث ضدها ما يتناهى شرط
اما الاول فقال المعتزلة ان النفس المعترلة
في اعيانهم لا تتناهي في الوجود
والله يزيل ما من كان له وجود
بما يرضى واما الثاني فقال ان النفس
تخلق الله تعالى الفناء في جسم
معينة بمعنى الجوهر باسمها وذهب
ابن شبيب فيقضي النفس في جوهرها
فيقضي فناءه في الزمان الثماني
وقال ابو علي يخلق للبدن جوهر

فان لا يخلق وقال ابو الصنف في فناء
وعدا ما انزلت قال له في فناء الله
لا في محل وقال التبرؤ اصحابه ببقاء
فان الجسم يخلق الله فيه حالا فحالا
وقال امام الحرمين الاعراض التي
تحت انصاف الجسم بها وقال
القاضي في احد قوله الاكوان التي
يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام
خلقه لانه ليس باني بل يخلق حالا

تبرؤ

فحالا
من

ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعد ذلك جوهر فناء لا في محل فتفنى الجوهر وقال ابو هاشم واشباعه بخلق
فناء واحد لا في محل فتفنى به الجوهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فرفع
بشران ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكهبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حاله لا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه انتهى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها
الله فيه فني وقال القاضي في احد قوله هو الاكون التي يخلقها الله تعالى في الجسم حاله لا في
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بخلق بل يخلق حاله لا في محل لم يخلق فني واكثر هذه
الافاقيل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امر محققا في الخارج وضد البقاء قائما بنفسه
او الجوهر وكون البقاء موجودا في محل ولعل وجه البطلان عنى عن البيان (قال المبحث الرابع)
يعني ان الثنايين بحسب الفناء وبحسب حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك لا ييجاد بعد الفناء
او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
ان تعدم الجوهر ثم تعاد وان تبقى وتزل اعراضها المعهودة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع
سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يعبر اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يصاد تركبها
الى ما عهد ولا تخيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم اخبر الاولون بوجود الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كعض المناشرين 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 وتفرق الاجزاء لا بمعنى اعدام الجوهر بالكلية لان الظاهر انهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخرى في الوجود
ولا يتصور ذلك الا ببقاء ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز
ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية واصفات الكمال
كما اذا قيل لك هذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا راس سواه او هو
الاول والاخر بالنسبة الى كل شيء معني له يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقة والاخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم بالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان الاتساق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الاعداد لا الحروف
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة والمراد بالهلاك
الموت او الحروح عن الانتفاع المقصود به الا بقاء بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود السارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب والمراد الموت
كما في قوله تعالى ار امراء هلك و قبل مع اهل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير ثابت
عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلقه نعبيده كما بدأنا ثم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعارة الخلق بعد ابدانه لا تصور بدون تحلل العدم واجيب باننا لانسلم ان
المراد ببدء الخلق الابتداء والخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله يبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرثيا مشاهدا كقوله اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيرا في الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكنا به قوله تعالى خلقكم من تراب
اي ركبكم ويخلقون افكا اي يركونه فلا يكون حقيقة في الابتداء دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لاطبقي اهل اللغة على انه احدث ويجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو

ما اختلفوا في ان الخلق ابتداء او
الماء اوجع لعد التفرق والحق
التوقف اجماع الاولون لم يوجب الاول
الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع
الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
ولا يتصور الا بالعدم المتوحد وليس
بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب
بان المعنى هو المبدأ والمآل وهو الاول
لا غير او هو الباقي لا يبدو الا حيا
او هو الاول عاقدا والاخر رزقا
الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه وليس المراد الخروج
الانتفاع لان منتفعة الدلالة على
الصانع باقية بعد التفرق واجيب
بان الاكان هالك في كونه وكذا
الخروج عن الانتفاع الذي هو
الشي لا بد له وان صلح لمفعة اخرى
وليس يمتنع ان يفسر الاستدلال
الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ
من العدم فكذا الخلق المتوحد
كما بدأنا اول خلقه نعبيده كما بدأنا
العدم فكذا العود والبدء من العدم
فان يكون من عدم قال الله تعالى
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان
واجيب بان العود قد يكون بالفساد
عن الانتفاع المقصود مثل فن الزواجر
والطعام وانفسهم الحرب

خروج الشيء عن الصفة التي يتنفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفي الطعام والشراب
ولهذا يستعمل في الموت مثل انفسهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء
فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والغناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تأويل
اذ لو جلا على طاهرهما لم يكن الكلي هاتكافيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه
آثلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه
ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه 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
كالضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعتراضه بانه على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن الظاهر (قال احتجاج الاخرين ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد اما هو بالجمع بعد
التفريق لا بالايحاد بعد الانعدام بوجه الاول انه لو عد مت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه والملازم باطل سمعنا عندنا بالصصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضع اجر من احسن
عملا وعقلا عد المعترلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العصي بيان المردوم ان المعاد
لا يكون هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المردوم بعينه ورد بالمع وقد مر بيان ضعف ادعائه
ولو سلم فلا يقوم على ما يقول بقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها ان لم يكن
الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العدة
في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه
لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير الغناء بالكلية
فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلا نعدم التركيب والهيئات والصفات
التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان
الدالة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعزل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال رأى من يقول بقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم ايجاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضيلة وقد سلمت
بها لا تفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الخواص ان المعلوم بالدلالة هو ان الله يوصل الجزاء
المستحق والدلالة على اننا نعلم ذلك بالايمان التامة وكفى بالله علما ووسم فلعل الله يخفى على
روريا او طريقا حليا جريا او كليا الثاني وهو للمعترلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض
ناع العيب عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع
جود بل الحيوية وليس ايضاحا المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
بمع انحصار العرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكما ومصلحة لا يعلمها غيره
على ان في الاخبار بالاعدام اطلاقا للمكفنين واطهارا للغاية العظيمة والاستعلاء والتفرد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني
فظاهر واما الاول فلا نعدم التأليف والهيئات التي بها التمايز كاحتصاص الجواهر عالمها من الجهات
مثلا ولو سلم المستحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالبقية لا مجموع الجواهر والصفات وانتعنت كما اذا
جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما عجيفا ساقط الاعضاء وعن
الثاني بان في التفرق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالام على طريق الجزاء الثالث الصصوص
الدالة على كون النور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا ايجاد وبعد العدم كقوله تعالى

٧ احتجاج الاخرين لوجه الاول ان المعاد
لبد العدم ليس هو المبدأ لانه فلا يكون
الجزاء واصلا الى مستحقه وقد عرفت
منه الثاني وهو المعترلة انه لا
يقوم في الاعدام غرض اذ لا
منفعة فيه ولا صلاح خيرا
الفعل واجب بان من الغرض
اللطيف للمكلف والحمد للعلامة
والاستغناء والتفرد بالدوام و
البقاء الثالث آيات المشفرة
بان النور ما لا يابد بعد الموت
والجمع بعد التفرق ارى الى محبي
هذه الله بعد موتها ولذلك
الشور ولذلك تخرج حرفه الى غير
ذلك والحمد لله ان غايتها عدم
الدلالة على اعدامهم للروح
مسوقة اسيا للاخفاء والجمع
ثم هي معارضة آيات تشعير
ما قلنا كما سبق

متن

واذا قال ابراهيم رب اني بئس فحشى الموتى الا يذوقوه وكذا ذى سر على قربة الى قوله ثم نكسوه ولما
 وكقوله كذلك الشورى وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
 يرى وبشاهد مثل اولم يوا كيف بدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله
 يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشيرة
 بانفريق دون الاعداد والجواب انها لا تنفي الاعداد بل تدل عليه وانما سبقت بيانا لكيفية
 الاحياء بعد الموت والجمع بعد انفريق لان الدوال وقع من ذلك ولانه اطهر في باء النظر
 ولشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشيرة بالاعداد والغناء (قال المبحث
 الخامس) جمهور المسلمين على ثلثة الجنة والار من مخلوقتان الآت خلاف ابي هاشم والقاضي
 عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المتأخرين حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لهما وجهان
 الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها باكل الشجرة وكونهما يخلصان عليهما
 من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليهما الاجماع قبل ظهور المخالفين
 وحملها على بستان من سنان الدنيا يجري مجرى اتساعها بالدين والمراعاة لاجع المسلمين
 ثم لاقتل يخلق الجنة دون النار شوتهما ثنوها الثانی الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
 واقدرا رة اخرة عند سدرة المنتهى عن هاجنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
 اعدت للنار والآخرة اعدت للمتقين في حق النار اعدت للكافرين ورزق
 الحليم لله ومن وحلها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل دفع في الصور
 ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الطاهر فلا يعدل اليه بدون قربة تمسك المذكور
 بوجه الاول ان خلقهما مثل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم مصدفة طهر لثاني انهما لو خلقا
 لهما الجنة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والارم باطن للاجتماع على دوامهما ولانصوص
 الشاهدة بدوام اكل الجنة وطاهما واجيب تخصيصهما من آية الهلاك لجماعين الالة ويحمل الهلاك
 على غير انفسا كما مر بها له وام الجمع عليه هو انه لا يغصع عقب ثهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث
 لا يتيقن على عدم زمانا يمتد به كافي دوام لما ولقائه على الجدد وانقضاه فطما وعدا به في
 لحظة لثالث ثهما له وحدا لا آفا في هذا العالم او في عالم آخر كلاهما باطل اما الاول ولا
 لا يتصور في املاكه لا امتناع الحرق ولا يسام عليهما وحصول العنصرين فيهما وهو شرط
 معها ولا في عنصرية لانه لا يتسع حدة عرضها كعرض السماء والارض ولا به لامي للتدريج
 الاعداد الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فانه لا بد في ذلك العالم
 من جهات مختلفة انما تعدد بالمحيط والمركز فيكون كرويا فلا بد في هذا العالم الابقطة
 بين العالمين حلاء وقد تبين استحالة ولله بشتل لا محالة على عناصرها فيه اجبر
 فيكون لعنصر واحد حيران طه بان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك
 لكونه طبعه وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واحتماع
 والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة
 وجه من محدد هذا العالم المحدد في جهة منه فليعلم تحدد الجهة فله لانه مع لزوم التزم
 بالمرجح لاستواء الجهات والجاب ان ينشئ ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
 الخلاء وامتساع الحرق والاسياس في الوجود المختار الذي بقدرته واردة تحديد الجهات
 وترجيح اتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدد بالمحيط والمركز امسأه
 حله لعلو والسفل لا عبر ودليلهم على امتساع الحرق انما قام في المحدد لا عبر وكواله لمن
 في محيط بهما بمنزلة تدوير في شمس ذلك لا يتلزم الخلاء ويمتنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس المسمى مخلوقات
مخلوقات لأن خلقا بعض المخلوقات
لما خلق آدم وحوا وأنه من
المتابعة بذلك مثل المخلوقات
التي هي المخلوقات والكافرون والزلات
التي هي المخلوقات وبوزن التجميع للمخلوقات
ومعها على الجبل عدول عن ذلك
بل دليل الحق المخلوقات لوجه الله
أن خلقها قبل يوم الخلق، عيسى
ومعه فلما خلق الله تعالى المخلوقات
شيئا من ذلك للأرواح، وهو
النفس والابواب فلما خلق
عموم الأرواح أو جعل المخلوقات
التي هي الأرواح في لحظة وهو
الأرواح عرفنا الثالث لوجه
فقد العلم ولا يتصور
لا متاع الخلق، والأرواح
ولا في عاصره لا نفس
لا تسع حية عروضة
ولأن عود الروح إلى البدن
موتنا مع، وأما في عالم فرعون
لا قد قام إلى حدود الجهات يكون كذا
فكون بين العالمين فلا، ولا أنه يتقل
على عاصره وأما طعية لما يتكون
لنفسه واحد جزان طبعيان، ويلزم
مياه إليه ولغته قلنا أكثر الاندماجات
فلسفية مع أنه لا يتبع كون العالمين
عزله تدويرين في ذلك ولا كونه
إنما صرنا مختلفا العبادات والحق
لحيز هيبا في أحد العالمين خبر
طبعي والتسامح تعاقب النفس
في هذا العالم بين آخر

والأكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين والحق التوقف من

٨. البحث السادس سؤال القبر وعذابه
حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها
جذوا وعشوا النار قد خالوا ما را
و بنارنا اثنتان واحيينا تعذبن
وابسوت الثامنة الا القبر يبرزون
فرحين بما آتاهم الله لقوله صلى
الله عليه وسلم القبر روضة من
رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران
والاحاديث في هذا الباب متواترة لعمري
تمسك المكيون بالسبع العقل اما
السمع فقوله تعالى لا يدع فيها
كلمة الا الموتة الاولى ولو كان في القبر
حيوة ولا محالة يعقبها موت لكان
قبل الجنة موت ثان وقوله كنتم اوتانا
فاحياءكم ثم نميتكم ثم يحييكم
ثم يقول الله تعالى ما امراة اسهر احبنا
انذين وكما كان في القبر
احياء لكانت الحيات مثلاً
في الدنيا وفي القبر المستور
والجواب ان آيات الواحد اذ لا
لا ينافي وجود الثاني والثالث
الظاهر ان قوله تعالى عيسى
الاشيا في الآخرة ولم ينقض ما في القبر
لانه لم يمت ولم يبعث واخره
يصح في معرض التبريد في الآخرة
فلا التعجب من القبر وان قوله
امتنا اثنتين واحيينا
اتقن في الدنيا والقبر وترك
ما في الآخرة لا به معان وقيل بل
في القبر والحشر لان المراد احياء
يعقبه علم ضروري بالله والاعتراف
بالذنوب واما العقل فلا للذة والام
والكافة ونحو ذلك تتوقف على
الحياة المتوقفة على الانية والمزاج
ولان الميت بما يرى مدة بحالة من عبر

الطبايع ولا يكون تغيره ما في احد العالمين غير طبيعي ولبس التنسخ عود الارواح الى ابدانها
بل تملقها بدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار
يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه بنى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصرات لابتداء ذلك
على خرق الافلاك لا ما قول على تقدير افساء هذا العالم بالكلية وبيجاد عالم آخر فيه الجنة والدار
والانسان وسائر المنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل
بنى الجنة والدار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة) لم رد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تسبباً بقوله تعالى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين
السمع والحق تعويض ذلك الى علم المليم الحير (قال البحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه
اتفق الاسلاميون على حقبة سؤال مكرو وكبر في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب
خلافه الى بعض الممثلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضراري عمر واثمنا
الى المعتزلة وهم راء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء الماندين للحق ثمة الايات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها عذوا وعشوا اي قبل القيامة وذلك
في القبر مدليل لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم
نوح اعرقوا فادخلوا النار والعقاب وكقوله تعالى ربنا اثنا اثنتين واحيينا اثنتين واحدى
الحويتين ابست الا في القبر ولا يكون الا لامر ذنوب واعقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله اوتانا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله
صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وكما روى انه صلى
عقب انه حال بعد بل الحديث وكما الحديث المعروف في المنكس اللذين يدخلان القبر ومعهم حمار زبانا
فبسا لان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخسار والآثار المستورة في
الكتب المسهورة وقد نوازهن النبي صلى الله عليه وسلم استعاضة من عذاب القبر واستفاض ذلك
في الادعية المتواترة تمسك المكيون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمترفين بطواهر السرايع
فقوله تعالى لا يدورون فيها الموت الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت
اذ لا خلاف في الخياط الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موت ثان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان الاموت في الجنة اصلاً ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها
قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المسألة في عدم انقطاع نعيم
الجنة بالموت عمدة تعاقبه بالحال اي لو امكن فيها موتة كانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى يشعر بموتة ثانية ولبست الابدان احياء القبر فتكون
الآية حجة على التمسك لانه قلنا المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نعيمها فان قيل
يجوز ان لا يرادوا احدا بعد بل الجسد المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يناول وموت الدنيا وموتة
القبر قلنا بآية ساء المرة وناء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم اوتانا فاحياءكم ثم نميتكم ثم يحييكم ربنا امنا
اثنتين واحيينا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبر ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والحواب ان اثبات
الواحد او اثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المسألة
واثبات الامانة والاحياء فقوله تعالى ثم نميتكم ثم يحييكم يمكن حله على جميع ما يقع بعد حيوة
الدنيا من الامانة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ
ثم اثباته بعض جوة عن ذلك ثم اظاهر ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض

لما في القبر خلفا امره وضعف اثره على ماسجى فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت اللاهوتية
 ووجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قولهم امتنا اثنتان واحيينا اثنتان فالاماتان في
 الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في الآخرة لانه ما عين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد
 احياء نعمة معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمجمع من القبور
 فتشيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة
 والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد النية وطلان المزاج ولو سلم فان يرى
 الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر ليدلنا انهم لا يزالون في صدوق
 اوله صديق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وما يذكر على صدره كف من الذرة فترى
 باقية على حالها بار بما يكلمه الساع وتحرقه ما في صيرر ما تدروا الرياح في المشارق والمغرب
 فكيف يعقل حيوته وهذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفطة ولبس باحد من تجويز حيوة
 سرير الميت وكلامه وتعذيب خسبة المصلوب واحترافها ونحو زاهها بحالها والجواب اجبالا
 ان جمع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذا قد احبر لصديق بها
 لزم التصديق وتفصيلا اننا لا نسلم اشتراط الحياة بالنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
 ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة فيجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء
 الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهد الناطر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
 لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بقادر المختار المحيي
 الميت لا يستدعي الحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر التحرك والقول بان تجويز
 امثال ذلك يفضي الى السفطة انما يصح فيه لم يقم عليه الدلائل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به
 الصاحبة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطاً للادراك وابى الراوندي
 من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت لبس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال
 الاختيارية غير منافية للعلم فاطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
 على ان الله يهيد الى الميت في التعرّيع حيوة قدر ما يبالى ويتلذذ وينهت بذلك الكتب والاحاديث
 والا تارك كن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح مجموع
 وانما ذلك في الحياة لكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
 لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ولهذا لا يعرف حيوة كل اصابتة سكونية وبشكل
 هذا يجوابه ان ذكر وكبر على ما ورد في الحديث (قال المصنف السانع ٢) في سائر السمعيات المتعلقة
 بامر المعاد وجلة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
 فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فيها المحاسة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
 سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسوا انفسكم قبل ان تحاسوا واهوالها هول الوقوف
 قبل اف سنة وقبل خمسون افا وقيل اقل وثقل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوه انهم مسؤولون
 يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطار الكتب قال الله تعالى
 واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان انما طأه في عنقه ونخرج له
 يوم القيامة كتابا يلقاه فمنه ومنسورا وهول المسئلة وقفوه انهم مسؤولون فوربك لنسألهم اجمعين وهول
 شهادة الشهود العشرة اذ السنة والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار
 والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
 وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجاؤهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
 وليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما يعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

٤ تحرك وتكلم ورجما يدفن في مص
 يتصور جلوسه فيه ورجما يحرق في قنطرة
 الرياح رماده وتجويز حيوته وعذابه
 ابس باحد من تجويز سرير الميت
 وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة
 بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه
 لو سلم اشتراط الحياة بالنية فلا يبعد ان
 يبقى من الاجزاء الاصلية ما يصلح
 بنية وان يكون التعذيب والمسئلة
 مع الروح اذ الاصلية فلا
 يشاهد الناطر وان يصح القادر
 المختار لا يستدعي الحد والصندوق
 ولا حفظ الذرة على صدر التحرك والقول بان
 تجويز امثال ذلك يفضي الى السفطة انما يصح
 فيه لم يقم عليه الدلائل ولم يخبر به الصادق
 واما ما يقول به الصاحبة والكرامية من جواز
 التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطاً للادراك
 وابى الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت
 لان الموت لبس ضد الحياة بل هو آفة كلية
 معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية
 للعلم فاطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة
 ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يهيد الى الميت
 في التعرّيع حيوة قدر ما يبالى ويتلذذ وينهت
 بذلك الكتب والاحاديث والا تارك كن توقفوا
 في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من
 امتناع الحياة بدون الروح مجموع وانما ذلك
 في الحياة لكاملة التي يكون معها القدرة
 والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله
 تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال
 الاختيارية ولهذا لا يعرف حيوة كل اصابتة
 سكونية وبشكل هذا يجوابه ان ذكر وكبر
 على ما ورد في الحديث (قال المصنف السانع ٢)
 في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجلة
 الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب
 والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون
 القول بها حقا والتصديق بها واجبا فيها
 المحاسة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
 سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسوا
 انفسكم قبل ان تحاسوا واهوالها هول الوقوف
 قبل اف سنة وقبل خمسون افا وقيل اقل
 وثقل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوه
 انهم مسؤولون يوم يقوم الروح والملائكة
 صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول
 تطار الكتب قال الله تعالى واما من اوتي
 كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
 وقال وكل انسان انما طأه في عنقه ونخرج
 له يوم القيامة كتابا يلقاه فمنه ومنسورا
 وهول المسئلة وقفوه انهم مسؤولون فوربك
 لنسألهم اجمعين وهول شهادة الشهود
 العشرة اذ السنة والايدى والارجل والسمع
 والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة
 الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم
 السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
 يعملون وقال يوم تشهد عليهم سمعهم
 وابصارهم وجاؤهم بما كانوا يعملون وقال
 عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على ابن
 آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما يعمل
 في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

٨ (خاتمة) تدبث بالهوى من الدين
 ان للميت في القبر روح حية وقدر ما يتألم
 وتلذذ وتكس في غاية الروح البهتة
 وامتناع الحياة بدون الروح مجموع

٢ المصنف السانع سائر ما ورد في
 الكتب والسنة من الحيوة واهوالها
 والصراط والميزان والجنات والنار
 ونحوها من الاحوال والجنات والنار
 امر ممكنة احبها الصادق
 وجب التصديق وانكر بعض
 العترة الصراط والميزان على ما
 وصفا انما هو ادق من الشرح وحده
 من الميت العبر عليه لوامن
 عذاب والاعمال اعراض لا يفتي
 ونحوها والصراط طريق الجنة
 وطريق النار اذ ادلة الدلائل
 العبادات والميزان العدل
 العدل ثابت في كل شيء اذ لا ريب
 كالحواس المحسوسات واعلم
 للعقول لا والجواب ان الله يسهل
 الطريق حتى يمر البعض كالنق
 الخطف وهكذا حتى يجر البعض على
 الوجه والاعمال توزن صحابها
 او تجعل الحسرات اجساما نورانية
 والسيئات ظلمات

٢ المبحث الثامن ذهب المحققون

من الحكماء الى ان ماورد في الشرع
من تفاصيل احوال الجفة والار
وشوات والاعبة بتمثيل وتصوير
لمراتب النفوس و احوالها في
السعادة والسفاوة ولدتها
والامهات ما به الاتي بل تبقى ملذذة
بكمالاتهم اذ الملك انهم اوجهاها
او متلذذة به قد انما اذ ذلك عطاها
ومرارة اذ انهم يشبهون لاداعي هذا
العالم للمجان من الدلائق والمتوايق
الادارة بالمعارفة ولست متناهها
سودية التة بل قد تندج من
فكرات الدقايق الى درجتها السعادة
واما السفاوة السودية في الجبل
المركب الروح والشرارة المضادة
للملأة الفاضلة ولتفصيل ذلك ان
هو ان حال النفس يتبدل اما من
صلى كسرة صال العورة او من
اسمى او غير اسمى كل من التزبه حسب
العواد النظرية او العملية فالذي
بحسب ذقن العزيمة لا يرب
دائمه والذي حسب مضاد اسمى في
الفوة النظرية كالجبل القريب
فقد اراه وانما والثلثة الباقية
قد دل عليها ان تخالف في اللفظ الى
بحر احسن للموتى المضادة هي
فقد الدارة وصورة روح الروح
ولمعه دال كانت اعين خالية من
الكمال واستوى اليه وبما يصادح هي في
سوق من عمة الله تعالى ولم يجز لبعض
وتنصا معلقة عن الاحداث من انما
لا بد ان تخلق جسم آخر ان تدور
فمنه تدور وهذا

وجاءت كل نفس معها شئ وشهيد وهو ل زبير بن العوام قال قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضحكة مستسرة ووجه يومئذ عليها غيرة ترعقها فطرة وهو ل المائدة بالساعة والسقاة وقال ع ما السلام يكون هـ كل كفة الميزان لك ما ذار حرج كفة الخير نارى لا فلا مدساة لاشقوة بعدها ابدا و د حرج الكفة الاخرى مادي الملك شئ الا ان فلانا شئ شقارة لاسعادة بعدها دار الحكمة في هذه المحابة الالهوال مع ان المحاسن حبيروالفة بصير طهو مرتب ارباب لكل وفنايح محبات انصار ع رؤس الاشهاد زيادة في اذنت هؤلاء و هـ رتهم آلام املك واحزانهم ثم في هذا زعم في الحسنة وزجر ع السينات وهل يظهر اثر هذه الاعمال في لايه والاولى من الصلحاء وان تقبلا فيه ترددوا ظهرا لسلامة تنزل عليهم الملائكة من لائح قوا والمخبروا الا ان ولبا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر مود على متن جهنم يرد الالوان والآخرون دق من لشعر واحد من السيف على ماورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورد كل احد انصار على ما قال تعالى وان حكمه الاوردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الخطور عليه وانك فقيه تعذيب و عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة فلرباب المراتبه ط يقي الجنة المشار اليه فهو تعالى سيهديهم يصلح بانهم وطريق لسا المشار اليه بقوله فاعده وهم الى صراط المحيم فقبل المراد الامة الواضحة وقيل انفسادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال التي سأل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطلو المرور بكثرة ما وبصير فقلتها والحوادث ان امكان المرور طهر كاسى على الماء والطير ان في الهواء فانه محال لعدا الله ثم لله تعالى يسهل الطريق على من اذ كاجا في الحديث ان منهم من هو كارتق الخلف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالخواد ومنهم من تخور رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يجر على وجهه ومنها الميراث قال الله تعالى و وضع الموازين لقسط ليرم اقامة وقال فار من ثمت موزنة فهو في عيشة راضية واما من حفت موازينه فامه ما وبه ذهب كثير من المعسرين الى انه ميراث له كعتل ولسا وس قال عملا بل الحقيقة لا مكها وقد ورد في الحديث عير بذلك راكمه بعض المعتزلة ذهبا الى ارا عملا اعراض لا يمكن ردها فكيف ادرا ل تلاشت بل المراد العدل اشبات في كل شئ واد ذكره بلفظ الجمع والافانيران المشهور واحد قبل هو الاد ك فبر الالوان البصر والاصوات السمع والطعم والذوق وكذا سائر الحواس ان المعقولات لمع والاق واحب بانه بوزن صحيف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنة اجساما لة واسيئات اجساما طمية واما لفظ الجمع فقللا استعظام وقيل لكل كلف ميراث وانما الميراث ير واحد اطهارا بلحالة الامر وعظمة المقام ومنها الخوض قال تعالى اما عطيتك الكوثر الحديث وضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابض من اللس وريحه اطيب من المسك مرانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا بطما ابدا وقال الصحبة له عليه السلام يبطا لك بو الحشر وقال على الصراط فان اتج وافعل الميراث فان اتجسروا فعلى الخوض (قال المبحر ١١٨٨) في نقه يرمدهم الحكماء في الجنة ولنا روايت والقة باماله ثلثون عالم ائبل فيقولون بالجنة وانا و سائر ما رده لشرع من التفصيل اكن في عالم المثل من جنس المحسوسات المحضة على مايقول به الاسلامو واما الاكثر من فيجعلون ذلك من قبل الذات والآلام اعنلية ودلائل النفس البسرية سواء جعلت رلية كما هو رأى اهل العلون ولا كما هو رأى ارسطو فهي ابدية عندهم لانفى بخراب لندن بل تبقى ملنة كما لا تنها مبتهجة نادرا كانتها وذلك سعادتها وثوابها وواجبها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متالما بقدر الكمالات

وفساد

جبرما ساءوا وهوانيا او نحو ذلك لم يسنده بعضهم المعاد الجسماني لان للتبشير والادارة مظاهرا في امر النظام
والايمان، بدلا، يثرب الطبع وعقب الناصي اذيا- "مع بقاء اس الى الاكثر وان كان ضرر للمعذب من

وفساد اعتقادات وذلك شقاوتها وحقها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل
والمعلم تنبيه لذلك وهذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن ونعمائها في كدورات عالم الطبيعة
لما بها من العلائق والموايق الزائلة بمقارفة البدن فاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب
والعقاب وما يتعلق بذلك من التعصبات فهي مجزآت وعبارات عن تفاصيل احوالها
في السعادة والسفة و اختلاف احوالها في لاداء والآلام وتدرج مما لها من دركات السفة و
الى درجات السعادة فان لسعادة السعدية اعماهي الجهل المركب ارسخ والترة المصادة
للملكة الماضلة لالجهل البسيط والاخلاق الخابة عن غايته الفضل والسرارة فان شقاوتها
مقطعة بل ربما لا تقتضي السقاوة اصلا وتصيل ذلك ان هوات كالات انفس بكون اما لدر
عدي كحصان غريزة لعقل او حوى كوجود الامور لمصادة للمكالات وهى امارا مضمرة
وغير راسخة وكل واحد من لاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير سنة
خالدى بحسب نقصان الغريزة في الفوتين معافهه غير مجبور بدم الموت ولا عذاب بسببه اصلا
والذى سبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجمل المركب الذى صار صورة للنفس غير
مفارقة عنها مع مجبور ايضا لكن عذابه دايما واما الثلثة باقية اعنى المظبية غير راسخة كاعتقادات
العوام والمفطرة والعلمية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والمكالات الرديئة المستحكمة وغير
المستحكمة فيزول بعد الموت اهم رسوخها او كونها هيئات مستفادة من الافعال الزاجرة
فيزول زوالها لكنها تختلف في شدة لرداءة وضعفها وفي سرعة ارنوال وبطئها فيختلف لعذاب
بها في الكم ولكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لاكتسابها
ما يضاف الى الكمال اولاشغالها بايصرفها عن اكتساب الكمال اولتكاسلها في اقناء الكمال
وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفس اسلمية الحسالية عن الكسالى وعدم يضاده
وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من الدن الى سعادة تليق بها
غير تألمة بايتاذى به لاسقيا لانه ذهب بعض العالسة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
ولا بد ان تتلقى اجسام احراما انها تدرك الابا لآل الجسمانية وحيث اما ان تصير مصادى
صورها وتكون مرسا لها وهذا هو القبول بلنا سخي واما ان لا تصير وهذا هو الذى مال اليه
ابن سينا والفارابى من انها تتلقى احرام سماوية لاعلى ان تكون مرسا لها لمدرة لامورهم
بل على ان تستعملها لاكمال التحصيل ثم تخيل الصور اتي كانت متقدمة عدوها وفيهمها فتشاهد
الحيرات الاحروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من العدم
والادحة من غير ان يقارن مر اجاقتضى قبض نفس انسانية ثم ان الحكماء واللمية المبررة
الجسماني والثواب والعقاب لم يحوسن ولم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكن
لاهل وحه اعانة المعدم وجوزها حل لايات الواردة فيها على طواهرها وصرحو بان ذلك
ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستند الوقوع في الحكمة لآلهية لارالبسنة
ولامذار فعا طاهرا في امر نظام المعاش وصلاح العاش ثم لا بد من ذلك التفسير والاشارة
بثواب المطيع وعقاب العاصي تأيد لذلك وموجب لازدياد الفع فيكون خيرا بالقياس
الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير لكثير الذى يلزمه شر قليل بمنزلة
قطع العضو ولا صلاح البدن (قال لمبحث التاسع الثواب فضل) من الله تعالى والعقاب عدل
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد حلا بالمعززة الا ان الخلف في الردع نقص لا يجوز
ان ينسب الى الله تعالى فيثب المطيع التمة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعد فله فضل
وكم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يثب العاصي ووافقا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

ولا يستحقهما العمد الا بمعنى ترتيبهما
على الافعال والتروك وملازمة
اصاقتها اليها في مجارى العقول
واقفا على ذلك البصريون
من المعتزلة وكثير من الصناديد لما
وجوه الاول ما صر من انه لا يجب عليه
شئ لثبني الطاعات وان كثرت
لا تفي لشك بعض المتأخرين
هوض علمه فان كان
على الاحسان مستحقا
بلا مشقة فلا
من عطف لئلا تكون عباقلا
تساوي هذه الحسن والقبح
الفردى والذاتية فهو الاحسان
للمساجيب التكوينية على
واووم كون الخلف
فبكني لتفصيل بعضنا الثاني
استحقاقا لما استحقا على
عمره على الطاعة
المعصية
على الطاعة
والاستحقاق لم يستحق
مع الحلة والتفصيل
عمره الاول الرزاق
البهاهي التوليذ علمه
في تركه هي العقاب
النوازل (٢٩) (٥) الترتيب
للدستور
ان يكون الشكر على
بالدع على اداء العار
ايجاب النقل بما يلى ان له
وجوب لصفة المستقة او حجب
شقا لترض آخر الثاني
بعضها لفتى الى السبب
بالمعصية والاحتواء على المعاصي
ولا يجوز ان يكون
الوعد ولو كان
في وقوع غير فادع في
ان له لول يجازم الخلف والكذب
في اخبار الصادق ورد بان الوقوع
لا يستلزم الوجوب والاستحقاق

من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ايسر حقا لازما بفتح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتيبهما على الافعال والتروك ولا يمتد اضافتهما اليهما في مجازي العقول والعبادات فما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في واصله لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه اذول وهو العدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على لطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد شكره الواجب عوضا لاستحقاق الرب على ما يربيه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسببه الذي يقوم بمؤنته وازاحة غلله والولد على خدمته لآبيه الذي يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلا يستنجحون الاحسان الى اعيان 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 والعجب وزوم العوض وفتح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقع ويكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض ولو سلم لكفى بترتيب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واط طول عمره على الطاعات وارتد نهوذا بالله تعالى في آخر الحياة وان يعاقب من اصرده را على كفره ونبرا واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال 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 السرط عند تحقق العلة واقضاء العلة عند تحقق الشرط اخرج المخالف بوجوه الاول ان ارام المشاق من غير منفعة موقفة تقابلها تكون طما والله منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلم يستحق العقاب تركه ليجتنب ايجابه ورد بعد تسليم لزوم العرض بله يجوز ان يكون شكرا لام السابقة او يكون لغرض امر آخر كحصول السرور المدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب اواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها ساقطة علينا بان يرد في قوا لانا وجه الوجوب لا يتوقف على كونها ساقطة كرد الودبعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس شيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها ساقطة لكن لم يكن مافيا لذلك فيجوز ان تجعل ساقطة 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 بلذات ومنافع تربي عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالامضار تنزب عليها ورد بان سمول الوعد والوعيد لا كمل وعلمة طن الرفاء بهما وكثرة الاحبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب وبمجرد جواز الترك غير قاطع الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب بوم الجزاء فلو لم يجب وجاز عدم لزوم الخلف والكذب ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الرجوع على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعد بان لا يقع العذاب وحينئذ

(خاتمة)

من فروغ المعزلة اختلافهم في ان الثواب والعدل لا يجب له ان على الله تعالى بالحق والاحكام الواجب ذلك المتقدم ان اذا الام يصلح له واذا في كل لحظة لا اخلاص بالاحكام من الله تعالى في كل يوم به لقوله تعالى انه ما كان له ان الله انما يولي من يشاء من الامور ولم يك لعلهم المسكين ومما لا يجب ان الثواب العظيم والعدل الا لسانه وادواته اهل السماوات والارض للعلم الشروري امتعة من التعظيم والاهلية والالتفات للمناع من ابداء الزام الا لاجلها سبب بخلاف التعظيم فانها هي من غير استحقاق وكان الدوام العوضي والمحض اذ في الدنيا والخراب والظلمة انما هي في وقت الامتياز فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل في الآخرة وقيل ما له الاحترام وقيل في الدنيا وقيل في الآخرة ان كان له في الآخرة

باعتباين ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله دارا خالدا فيها
على من كسب سيئه واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب بعد تسليم عموم الصبغ
انه قد اخرج من الاول لتائب
وصاحب الصغار فلم يبق قطعية
وماه فليخرج منه ما يترك الكبرة
ايضا على ان لا يتناقض فيها مع
لنايبه ورويه انساب لم يأت على
حي اذا اصابه له عذوبة ولو سلم
فان تناقض العذاب الذي لا يوجب
وبه ان معنى مشيئة الله لا يقبله
على ما قد روي ابن عباس في قوله عنه
او المواد المتولد المثلث المثل يجمع
بين الاداء والمراد بالانوار في قوله
اللعنات المذكورين لا يشترط ان يكون قوله
انما في ذمة العذاب الذي لا يوجب بها
تلك ليدل على ان العذاب لا يوجب بها
بين الاداء والمراد بالانوار في قوله
اللعنات المذكورين لا يشترط ان يكون قوله
انما في ذمة العذاب الذي لا يوجب بها
تلك ليدل على ان العذاب لا يوجب بها

وزوال الحيرة يجوز ان يخلق الله له ليل فيدوم الثواب والنعاب قال الله تعالى
جلودهم بدلانهم جلودا غيرهم ليدوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ
في الطلب والظفر واستفرغ المجهود وام يئل المقصود خلافا للجملة حظ والغنيرى حيث زعمناه
معذور ان لا يلبق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد راطسافة من غير جرم ونقصير كيف
وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لبس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج
ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المخير اشد وهذا اغرق خرق للاجماع وزلل للصمص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين
وكذلك عد الاكثية في الدخولهم في العبريات ولما روي ان خديجة رضى الله عنها سالت النبي عليه السلام
عن اطمانها الدين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقات المعتزة ومن تبعهم لا يعذبون
بل هم حدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لا تعذب من لا جرم له ظم وقوله ولا تز و زنة
وز اخرى ولا تجزرون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة
على تقدير ابلوع في الجنة ومن علم منه الكفر والاصيات في النار واحتلف اهل الاسلام فبين
ارتك انكسيرة من المؤمنين ومات قبل التور فالتذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا باعقاب بل
كرها في مشية الله تعالى انك على تقدير التمذيب تقطع بانه لا يتخلد في النار بل يخرج السنة
لا يطرق لو حوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالرايل كتحليل اهل الجنة
وعند المعتزة لقطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسئلة وعيد
الفساق وعقوبة العصاة وانما مع عذاب اهل الكبري يحو ذلك وليس في مشيئة لا يستحقاق
ووجوب العقاب على ذلك لان التحليل امر راد على التمذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق
الاحتمال دون القطع ولا مع في ترك العقاب بالكيفية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع
في كلام بعض من ان صاحب الكبرة عند المعتزة ليس في الجنة ولا في النار بل طشا من قولهم ان له
الميزلة بين الميزتين اي حاله غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه فتنابى سليمان وبعض المرجئة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا واما البار للكفار فتمسكا بالآيات الدالة على اختصاص
العذاب للكفار مثل ما قد اوحى النبي ان لعذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فحواه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وانزى وارسرق فضعيف لانه انما يفي الخلود
في الجنة لثبات وجهه الاول وهو الله والاديات والاحاديث لدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
ولا يوس ذلك قبل دخول النار وفاقا فعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه
وهو مسئلة العفو تام قال الله تعالى فم يعمل مثقل ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكروا شي
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 وارنى وان سرق الثاني الصوص المشعة الخ وح من النار
كقوله تعالى امارثواكم حادين فيها الا ماشاء الله فمن زحرج عن امار وادخل الجنة فقد فاز
وكفه له السلام بخرج من النار فو بعد ما انفسوا وصاروا حما وحما فبتو كانت الجنة
في جيل الليل وحده الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يعيد التأييد والتأيد بتعاوض
الصوص الثالث هو على قاعدة الاعتزال ان من واطب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وسد رعه في اثناء ملك او بدنه حريمة واحدة كشر جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم
ان يعذبه على ذلك بد الاباد ولولم يكن هذا طما ولا ظم اولم يستحق هذا ما فلا دم الرابع
ان اعصية مساهية رما وهو مظهر في المبوحد من معصية الله فجزاؤها يجب ان يكون

متناهيا تحقبا لفا عدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهي قدرا وان تناهى زماله واما التمسك
بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنابات وهو الكفر فلا يصح جملة جزاء
بما هو دونه كالعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وارتساوت في عدالم الانقطاع
الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
بارتكاب الكبيرة للمسيحي فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بما ذكره وما ذكره الاباء الخروج من النار والدخول
في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتأولة للكافر
وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فالله بار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما للذين فسفوا واما بهم الماركلا ارادوا ان يخرجوا منها اعبدا
فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله وانما عجزا في جهنم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين وعدم العيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا وانما فانه محال
لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود
الموارث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاوئك اصحاب الدار هم فيها خالدون
والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج الثواب
واصحاب الصعائر وصاحب الكبيرة العبر المخصوصة اذا اتى بعد طاعات برى ثوابها
على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والدلالة وبالجملة
فالعام المخرج منه البعض لا يفيد لقطع وفاقا واوسلم فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو معينا بعناية
رواية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون واوسلم فعابته الدلالة على استحقاق العذاب
المؤبد لاعلى الوقوع كما هو المتنازع لجوار الخروج بالعفو وما يقال من اننا لا نسلم كون حتى للغاية
بل هي ابتدائية لرؤس لم فعابته لقوله يكونون عليه ليدا والمخذوف اى يكونون على ما هم عليه حتى روا
فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل
الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثابتة بان معنى متعمدا مستحلا فله على
ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستعمل او بان التعليق
بالوصف يشعر بالثبوت فيخص بمن قبل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان طاهرا في الدوا
والمراد ههما المكث الطويل جمعا بين الاداة لا يقال الخلود حقيقة في التأييد لـ
الفهم اليه واقلوه تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولاه يؤكده بلفظ التأييد مثل
فيها ابداننا كيد الشيء بقوة لمداولة لان العمومات المقرونة بالخلود متأولة للكفار والمراد
التأيد وفاقا فكرا في حق امساق لا يلزم ارادة معبى المسترك او المعنى الحقنى والمجزم
نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والسايغ في الاستعمال هو الدوام لكن قد يس
في المكث الطويل المقطع كسجين مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جملة اط
المكث الطويل نفي للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جملة معنى حقيقة
او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار وانقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم
جمعا وحق فلان نسلم ان التأييد تأييد نقييد واوسلم فالمراد انه تأييد اطول المكث اذ قد يقال حبس
مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافر بن المكرس المشير بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار
الدى كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقضة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم
ارادتهم الخروج بالباس والذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها انى عن كل فرد
ودلالتها على دوام عدم الغيبة انما يخص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

ابن القاسم الكعبي انما على الجواز ان العقاب حقه فبحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
 ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الساطعة بالعتو والغفران وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
 وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه لا يقال
 يجوز حل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات
 المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصرار عليهم من التكليف
 المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه
 ونحو ذلك بما يفضحهم في ادبنا لا نأقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
 الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للامم بلا تخصيص ومخالفة لاقاويل من يمتد به من المفسرين
 بلا ضرورة وتقرضا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
 لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية ما ان المغفرة بالتوبة
 نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بآياتها لما دونه وكذا نعم كل احد من العصاة فلا تلا
 التعليق بمن يشاء المغيبة للعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود
 اعني تهويل شان الشرك ياوغيه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميعا مساو او وكبيرة في الغاية
 واما باقي المعاصي المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور
 في ابطال تقييدهم بالمغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
 فلا يتعلق بالمسبية واعتراض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا ككتاب المطر
 بل يقتضي الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندهم ووعد بذلك ووفاؤه بما و
 هو المغفرة والعفو واسلم ففعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشئته وارادته فيصح تعليقه
 بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة طم يوجب
 على الله تركه ولا يجوز فعله ثم لو اوجب وان كان فعله بالارادة والمسبية لا يحسن في الاطلاق تعليقه
 بالمسبية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على
 اذا تحققت فلبس هذا بمجرد تعليق بالمسبية بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء بل تقييدا للمنة
 بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المنفصل به ك
 الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا
 اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمسبية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المسبية بل على
 الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المسبية ليتحقق الفرق بين الشرك و
 على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما ينم على رأى من يجهل التفرقة بينهما
 العفو ولا وقوعه ويجهل العفو عن الكفر جارا غير واقع وعليه الاشاعة وكثير من المتد
 (قال للمؤمن عقلا ٧) تمسكت الوعيدية اماثلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا
 وهم البلخي واتباعه به اغراء على القبح لان المكلف يتكلى على العفو ويرتكب القاسح
 وهذا قبيح يمنع اسناده الى الله تعالى واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
 بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للماقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الساطعة
 بالاعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
 في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ونفسية الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة
 مع وجوبه عندهم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتزدد في نيل توفيقها لا يزيد على ان ترد

٧ للمؤمن عقلا ٧ جواز العفو عن الكبائر
 القبح فتمت في هذا الكتاب تسليم القاعدة مع
 كونه امرا لا يجوز احتمال العقوبة بآراء
 فكيف مع الرجحان وشهادة المصنفين

في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطيفا فيجب فمتنع العفو قلنا
منفوض بقول التوبة وتأخير العفو وادعى وجه مفسدة في تركها منعت انتفاء في ترك العفو
فان في العفو لطفا بالعبد في تأدية وطبعة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة (قال
وسمما ٦) تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمما وهم الصريون من المعتزلة وبعض
المدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبار اما بالخصوص كقوله تعالى
في آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي اتولى عن الزحف
وما يريه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود الموارث ندخله نارا خالدا فيها واما بالخرول
في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذ تحقق الرعيد فلو تحقق العفو وترك العفو بالمرزوم الخلف
في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعيد
بالثواب ودخول الجنة على مامر والخلف في الوعيد لزوم لا يلبق بالكرام فافاق بخلاف الخلف
في الوعيد فانه ربما يمد كراما والقول بالايجاب و بطلان استهضاف الثواب بالمعصية فاسد كما مر
وكيف كان ترك عقابهم باسار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى بخلفا ليس يسمى لان كثيرا من افعاله بهذه الخبيثة اعني لا يصح
اطلاق اسم الفاسع منها عليه لايهام الغص كاله بتكلم بالجز ولا يسمى مقهورا وكذا لا يسمى
ما كراومستهزئا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعدا ثواب لا يسمى مجبرا نعم لزوم الكذب في اخبار الله
تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفاءه مسك فالجواب
الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صيغة العموم
المنعينة عن دليل الخصوص ندل على ارادة كل فرد مما يتأوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه
الخاص فاحراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب
وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص عبر داخل في العموم ولا يكون ذلك الابدال
متصل قلنا سمع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من عبر دليل متصل
ثم دلائل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخا يسل لا نسخ بهذا هو المذهب عند الفقهاء
السافعية والقدماء من الحنفية وكانوا يدعون اقوال بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المأخرين
منهم بعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دال له متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا طاهر الفساد فان الاخبار بالشئ
على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا
ولولنا اخوانهم ان الذين كفروا من اهل الكلال اثن اخرجتم للخروج معكم ولا تطيع فيكم احدا
دا وان قولتم لسررتكم ثم قال والله يشهد انهم انكذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم
رائن قولتم لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازل لا يتعاق بان زمان
ولا يتغير بتغير الخبر به على ما سبق في بحث الكلام فار قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام
هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا لا يجري على عمومته في حق العمل بل وفي حق
وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
صاحب التبصرة بعض النسط والامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان
عندنا ازالا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه ما منع عدمه واما عدمكم فان امتنع كذبه لكونه فيجها فلم فاهم
ان هذا الكذب فيج و قد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا يمكن اخبار انه يقتل زيدا
غدا طالما في العدم اما ان يكون الحس قتل وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند
وجود الكذب وما لا يوجد الحس المعبد وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

بالاصوص الواردة في وعيد
الفساق فان الخلف والكذب نقص
بالاتفاق ورد بانهم داخلون في
عمومات الوعيد والخلف في الوعيد باطل
بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد
فانه كرم جزوه البعض نعم حديث
لزوم الكذب وتبديل القول مسك
فالاولى القول باخراجه عن عموم
اللفظ كذا في نسخ البس في الخبر
واما القول بان الكذب يجري في
المستقبل فضعيف جدا وكذا القول
بان صدق كلامه عند ما انى لا يتغير
والكذب عندكم انما امتنع لبعده
ولا قبح ههنا التوقف العفو عليه
كل احب انه يقتل زيدا عدا فلم يقتله
وذلك لان ازالة الصدقة تقتضي
ترك العفو وجواز الكذب في اخساره
بعض الى مفاسد لا تحصى من

ادلتهم عند اكثر من هوان الكبار
انما تسقط الطاعات اذ زاد عقابها
على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا
فيما اذا تساوى او صرحوا يجوز العفو
عقلا وشرعا عند البصرية وبعض
الغدارية وعقلا عند غير الكعب
متن

٩ البحث الثالث عشر يجوز عند
الشفاعة لاهل الكبار في حقهم
لما سبق من دلائل العفو وما تواتر
معنى من ادعى شفاعة لاهل الكبار
وقد استدلل بحججه في قوله تعالى واستغفر
لذنبك ولان اصل الشفاعة ثابت بالنص
والاجماع وليست حقيقة لطلب
المنافع على ابرار المعتزلة والا لكانت
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم حجة نال الله تعالى زياد
كرامته بل لا سقاط المضار وعدم
للعقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب
الكبيرة فتعين كونها لا سقاط الكبار
نسكت المعتزلة بوجوه الاول عموما
نفي الشفاعة مثل قوله تعالى لا يقبل
منها شفاعة فمنها شفاعة
الشافعين من قبل ان ياتي يوم لا يع
فيها ولا خلة ولا سقاة مالا للميز
من محبهم ولا تمنع ليعاقب مالا للميز
من القاصي الجواب بعد تسليم عموم
الامر بان الاصل التخصيص بالكبار
جميعا ليس لما قلناه من ان الظلم المطلق
هو الكفر ونفي الشفاعة عن الكفار
الثاني آيات تنفي شفاعة صاحب
العبية ولا يتفقون الا لمن لم ينص
فاعقر للمدين تالوا الجرائد الملق
مرضى من جهة الامان في المراد
تابوا عن الشر لا من باب ع
المعاصي وعلى صالحا فطلب معفوة
حب او طلب لترك الظلم الثالث
آيات خلود الفاسق وقد مر الرابع
الاجماع على صحة اللهم اجعلنا

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع
من الحسن لما فيه من مفسد لا تنحصر ومطاعن في الاسلام لا تنحصر منها مقال الفلاسفة في المعاد
وجول الملاحدة في العباد وهما بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود اسكفار في النار
فان غاية الامر شهادة الصوص القاطعة بذلك واذا جار الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة
لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى اقبحهم المسلمين كالجحيم ما لكم كيف
تحكمون وعبر ذلك من الآيات ووجه التفريق ان العاصي فلما تخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتبعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر
مذهب والمذهب بمنع اللابد وحرمة لا تتحمل الارتفاع اصلا وكذلك عقوبته بخلاف المعصية
فانها ارققت الهوى والسهولة وامام جواز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قول الجواز الكذب
المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو
عن الكافر ويخلده في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا
قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشهر ٧)
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة
مائة سنة او يصرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينهما
وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتغيبوا الامر الى ان الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو
مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب بهذا الاعتبار
جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قبل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام
قالوا لا علم لنا الا ما علمنا واما المرجئة الخصال الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا واما العذاب والنار للكفار وهذا نفي بطحا ان قول الوعيدية افراط ولفو يرض
الى الله تعالى وسط بينهما كالتكسب بين الجبر والندى ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم
مذهب بمعصهم والخيار خلافه لار مذهب الجدائي والى هاشم وكثير من المحققين وهو احيى
المتأخرين ان الكبار انما تسقط الطاعات وتوجب دخول السار اذ زاد عقوبتها على ثوابها
والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن حلط الحسنة بالسبب لم يعلم عليه عليه الاوزار لم يحكم
بدخوله النار بل اذ راد الثواب يحكم به لاي دخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب
والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبار كلها
الا عند الكعبى وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب الصريين وبعض البعديين جواز العفو
عقلا وشرعا ولقد مننا بهذا على المعتزلة اذ ادركوا ونهضوا عنهم من هاجا ان سلخوا والا فني لهم
بعضة تجي انونوة ترحى (قال المبحث الثالث عشر ٩) في الشفاعة يدل على ثبوتها النص
والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا
يجوز لاهل الكبار ايضا في حط السبب اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق
من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبر كقوله عليه
السلام ادخرت شفاعة لاهل انكبا من ابني و ترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم
فليس للعفو والشفاعة ككثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيتم لكبار وبقوله تعالى في حق الكفار فانتفعهم
شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فبقصد تقيح حال
الكفرة وتحييب رجائهم بانهم لبسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احد الماكان في تخصيصهم زيادة
تحييب وتواخيح لهم اكساع هذا التكلف لا يفيد الاثبات اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم

من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعة على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايان متن

ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع ل لا سقوط المضار فقط والصفير مكفرة عنكم باجتناب الكبار فتمين ان تكون لاسقاط الكبار لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الان غاية متشبههم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيارة المرافق كاشافعين في حق النبي عليه السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعتراض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفع اعلى حال امن المشفع له او كون زيادة المنافع محصورة البينة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع ولا يقع السؤال فضلا عن ان يكون لا يعمل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر * فذلك فتى ان تائه في صنيمه * الى ما له تائه بشفع * وكافي منشور دار الخلافة لسلطان محمود ولبالك كوة خراسان ولقبك بيمين الدولة وامين الملة بشفاعة الى حامد الاسفرائني قلنا نعم اكن لو كان حقيقة لا طرد فيما ذكرنا اخذت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والثائب بالاجماع متفق حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا الاية والخمير في لا قبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس البهيمه العامة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى مالا لظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها يتجحر وكقوله تعالى ومالا لظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الامن ارتضى قوله ايس برتضى او مفهوما كقوله تعالى ~~حكاية~~ عن حلة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاعفوا للذين تابوا واتبوا اسبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعة بخود الفاسق واو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبار لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكافة ارجعوا بين الادلة على الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي البصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على ضوع والبصرة ربما تنفي عن مدافعة ومفادسة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني ما لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق سر نفي من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان... وموضا من جهة المعصية بخلاف المتصف بمثل العدل والجود فله ايس برتضى عند الله تعالى اصلا لغوات اصل الحسنات اس الكلمات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى بشفاعة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عدكم لكونه عشا وطلبا لتلك الظلم بمنع تحقق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث سبق في مسئلة تقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقق ان المتصف بالصفات اذا اخص بكرامة منسباها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الاستدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للبرير لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ايس طلبا لمرض بل لقوة المراح فكذا ههنا الشفاعة وان اخصت باهل الكسائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفع عنه وبه اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف باطلاق ان يعمل ما يحبه اهلا لشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي (قال خاتمة ٢) طاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبار ما نهون عنه

١١٠٠ مائة) البصر البصرة التي لا تسع

بإزالة التلوثات البدنية مثل الوضوء بعد عليها الماء مع حبسها وضيقها ان لا تملأ الفم والناحية الفم من الخبز والسكر واكل مال اليتيم والعقوق والاحاد في الحرم وقديرا اكل الربا والسرقه وشرب الخمر

من

تكفر ضحككم سيئاتكم يدل على ان الكبار ممايزة عن الصغار بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما هو فيها صغيرة وبالنسبة الى ما هو فيها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبار الا بتزك جميع المهيئات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك في ههنا ذهب بعضهم الى تغيير الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكثرت بالدين او التي توعدها عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الرحف والحرم وكل مال البئيم وهفوف الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد في رواية ابن ابي هريرة اكل الربا وفي رواية علي الصرق وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع بقول ناب واواب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه من الزلة الى الدم وانما اسد الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافة الى عبادته وفي اخره هي الدم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان التدم على المعصية لا ضرارها يدينه او اخلاها بعرضه او ماله وانحو ذلك لا تكون توبة واما التدم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبها ولا يكونها معصية ام لا وكذا في التدم عليها لقبها مع عرض آخر والحق ان جهة الفجح ان كانت بحيث لو انعدت لتحقق الدم فتوبة والا فلا كما اذا كان العرض 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 عدم عناية النار بكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى التدم تحزن وتوجع على ان فعل ونمى كونه لم يعمل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد التزك كالما جن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام التدم توبة وقدير اذ قيد العزم على ترك المعصاة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول اوجون او موت ونحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشال اوجب في الزنا ولا يتصور العزم على التزك لما فيه من الاشعار بالقدرة واختياره فاجيب بان المراد العزم على التزك على تقدير الخطي والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على التزك بهذا يسر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعصاة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح فحين يتمكن من مثل ما قدمه ولا يباح من المحبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخير العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة الزنا واقطع طمعه عن هود القوة اذا عزم على تركه ام يكن ذلك توبة منه ليس على ما بد لا شمار بان العزم على التزك يصح مع عدم القدرة على الفعل وان الدم على الفعل مع العزم على التزك لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد التدم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا هو بدون الدم ليس بتوبة لاننا نقول هذا لغو من الكلام لا يسان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوه ارتقديه القدرة فبذلك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الافء ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشهد ما قال في المواقف ان الزاني المحبوب اذا تدم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابن هاشم ثم التصديق ان ذكر العزم انما هو لتقريبه والبيان لا لتقييد والاحتراز ان الناسام على المعصية لقبها لا يباح عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطي والافتقار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واطهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يحقق الدم والاسف على ما مضى وعلامته طول

٧
الدم على المعصية لكونها معصية وهل
الدم لخوف النار او طمع الجنة ولا يباح
المعصية مع مخوف النار او طمع الجنة
مخوف النار او طمع الجنة كذا في رواية ابن عمر
على التزك في المستقبل وقدير اذ قيد العزم
الخطي والافتقار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على التزك والظاهر من
قوله تعالى ان التدم توبة ومعنى التدم
الاسف والحزن وتبني كونه لم يعمل
علامته طول الحيرة واليبس واكتفى
المعصية لا يشترط بقاء القدرة على
رد المعصية كروها لان اصل التوبة
يعتبر على تقصيرهم ولا ينفذ لان
الحاشي مكلف بالتوبة دائما
لا يمكنه تحصيل الحزن

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن انظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتأمل في رى من قصة اسنغفار داود عليه السلام علم صوابه امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبرة
عن الايمان وجزوا بالدخول بل الحلو في البير ان ما لم يتوبوا هو نوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم
انه يكفي مجرد قول العاصي بنبذ رجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتفانه اساءه وان لهوا مكته رد تلك
المعصية لردّها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن
واما الحر لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه
تحصيل العم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهبي واجبة ٩) لانواع في وجوب التوبة
اما عند اسف مع قوله تعالى تو بوا الى الله جيبا تو بوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
المعتزلة فمقتضى ما فيها من دفع ضرر العقاب ولسان الندم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على المذهبين بوجوب التوبة عن
الصغائر سيما لاعتقادهن سقوط عقوبتها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
حتى يلزمه بناء حير ساعة ثم آخر يجب التوبة عنه وهم جرحا حتى ذكروا ان بشاخير التوبة عن
الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الا وبيان وترك
التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل ثبت سماعا ووعدا قال امام الحرمين نعم بدليل طئي اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع لا يحتمل اتنا ويل وعبد المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود
على رأى العدادية وبمقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل
وسعه في التلافي فسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان
التكليف باق وهو تعرض لبضالثواب ولا يتصور الاسقاط فوجب ان يكون له مخلص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره واتهمك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحيرة
الى ذلك العبر ان شاء صرح وان شاء جازاه واما احتجنا بالاجماع على الابتها الى الله تعالى
فوجوب قول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان السؤال هو استجماعها
بإيط القول فان الامر فيه خطير ووجوب القول لا ينافي وجوب السر لكونه احسانا في
كثيرة لو الدلوله يجب شكرها مع وجوبها من اختلاف في مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس
الذمة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان نفس التوبة لسقطت توبة المجا ويندم العاصي عند عابدة
لنار ورد بجمع الدم في صورة الاجزاء ويمنع كونه للفتح في صورة العائنة واحتج لا كثرة ثوابه لو كان
كثرة الثواب لما احتضت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما تفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها والازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بحض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل ب معاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون
عبادة اخرى فاق قبل فعندكم حكم المؤمن المواظ على الطاعات المعصوم عن المعاصي
والمؤمن المصير على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن النائب عن المعاصي واحده هو التوفيق الى مسبة الله تعالى
من غير قطع بالثواب او العقاب فلا جاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار
وهذه جهالة جاهلة ومكابرة نابهة فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

٩ وهي واجبة عندنا سمع لقوله
تعالى تو بوا الى الله جيبا وعند
المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر
ووجوبها مستحب بالثواب فانما التارك
متلا حمة وقبولها ثبت عندنا بدليل
طئي وواجب عندنا ذهابا
العقاب بعد التوبة طلم
بالحج في الاعتذار الى من
اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان
التكليف باق وهو تعرض لبضالثواب ولا يتصور
الاسقاط طئي المقاب وطئي طريق
سوى التوبة فوجب ان يكون له مخلص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون
مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعى
القطع بان من اساء الى غيره واتهمك حرمانه
ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول
اعتذاره بل الحيرة الى ذلك العبر ان شاء
صرح وان شاء جازاه واما احتجنا بالاجماع
على الابتها الى الله تعالى فوجوب قول
التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما
يدفع بان السؤال هو استجماعها بإيط القول
فان الامر فيه خطير ووجوب القول لا ينافي
وجوب السر لكونه احسانا في كثيرة لو
الدلوله يجب شكرها مع وجوبها من اختلاف
في مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس
الذمة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان
نفس التوبة لسقطت توبة المجا ويندم العاصي
عند عابدة لنار ورد بجمع الدم في صورة
الاجزاء ويمنع كونه للفتح في صورة العائنة
وحتج لا كثرة ثوابه لو كان كثرة الثواب
لما احتضت التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما تفرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في
اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط
العقوبات بكثرة ثوابها والازم باطل للقطع
بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر
لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو
بحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة
عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل ب معاودة
الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى
فاق قبل فعندكم حكم المؤمن المواظ على
الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن
المصير على المعاصي طول عمره من غير
عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن النائب عن
المعاصي واحده هو التوفيق الى مسبة الله
تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا
جاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية
والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة
نابهة فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب
على الله تعالى في حقهم

شيء لكن يثب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تساوت درجات وبقاها المعاصي المصر
بمقتضى الوعد على اختلاف درجات لكن مع احتمال المغفراحت لا مرحوحا فإن التساوى
وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا ينهي الى حد الأس وانقطاع اذلا ينس من روح الله
الا فزيم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة فهل يعود
استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة
تتعدى في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقطوا الساخط لا يعود وقال الكبي نعم لان الكبيرة لا تزال
الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزال ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كما ان تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اخيرا لما خرين لا يعود
ثوابه السابق اكن تعودت عنه السانفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المسئل
بمنزلة شجرة احرق السار عاصانها وثمارها ثم انطفت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كلما ذكره (٧) المعصية لانه قد راق بما كلفه وخرج عن
عهدته خلافا للقاضي اذ راق على من المعتزلة وشبهتها انه اولم يندم كل ذكرا كان مستهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال للدم ورجوع الى الاصرار والجواب المجمع انما يضرب عنها صمغ من غير دمه عليها
ولا اشتها لها واشتهاها اولو كمال الامر كما ذكرتم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه
ان لم يجدد دمه كان ذلك معصية جديدة يجب الدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ لعبادة الماضية لا يفضيها شيء بعد توبتها (قال ولا تعصية لتصح (٦) المذهب انه تصح التوبة
عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لما الاجماع على ان الكافر
اذا سلم وتاب عن كفره مع استدامه بعض المعاصي صححت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة
تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم
على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم الدم عليها يجب ان يكون لقبها وهو شامل
للمعاصي كلها فلا يتحقق الدم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل لكل
هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الدم عن القبيح
وان اسركت في كون لدم على القبح لقبه لكن يجوز ان ترجع بعض الدواعي بامورته
اليه كعظم المعصية او قلة عاذاها وهوى فيها فيشبه ذلك الرجوع على الدم عن هذا له
خاصة دون البعض الآخر لا تنفاه ترجيح ادعى بانسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون
على البعض الذي تحقق منه الرجوع لا لقبه اذ لا يخرج الداعي بهذا الرجوع عن الا
في كونه داعيا الى الدم على القبح لقبه وهذا كما في الدواعي الى اقل الحسنة قد
الدم فيخصص بعض الافعال الحسنة بل وقوع ولا يلزم من ترك لبعض الآخر كون اية
هذا البعض لا حسنة بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا العمل لحسنه رج
لم يحصل للداعي الى العمل الآخر وهذا ما قال اصحابنا كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع
واجب آخر يجوز ترك قبح لقبه مع الاصرار على قبح آخر (قال ويكفي في الاجمال (٢) يعني بكم
اتوبة عن المعاصي كلها الاجال وان علمت مفصلة لحصول الدم ولعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لا بد من الدم تعصلا في علم مفصلا ورد به كلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع
الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كلف المعصية
في خاص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفى الدم كما في ارتكاب افرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى مزيد كسليم النفس المحذ في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الركوة وثله
في ترك الصلوة وان تعلقت بمقوق العباد لزم مع الدم اصال حق العباد وبالله اليه ان كان

٧ ولا يلزم تجديد العمل الذي نسي
خلال الاوقات والحيات ولا تقصيرا

٦ لا يوجب الا رجوع على ما نسيه ام سلام
من ام علي يعني مداصية ولان
حقبة التوبة والرجوع والندم والعزم
وقد وجدت وقال القاضي انه
ان يكون الدم لقبها وهو شامل
للكل هو القبح لا قبحها متن

٢ ان علمت الدواب مفصلة خلافا
لبعض المعتزلة قالوا في حق الله
تعالى قد يكفي التزم كما في الغرض
التي خف وتوكل الامر بالرجوع وقد
لم يتقوا ان الله لما في الترتيب ترك
الصلوة الزكاة في حق السيد لا بد
من تسليم حق العباد له ككاف
الدين كطلم الحبيب القتل
ومن ارشاده ان كما اصللا ومن
الاعتدار اليه ان كان اذنا كالعبدة
والتحقيق ان الزائد واجب آخر
الانه قد لا يصح الدم بدونه كرد
المعصوب

الذنب ظمًا كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالًا ولا اعتذار إليه ان كان
 ايذاءً كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الخش والتحقيق ان هذا الرأى
 واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القتال اذا لم من غير تسليم نفسه
 للقصاص صحته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقة معصية متجددة تستدعي
 توبة ولا بد من حق التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في
 الغصب فانه لا يصح الدم عليه مع اقامة اليد على المصوب ففرق بين القتل والغصب (قال المبحث
 الخامس عشر ٣) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فدرجت عامة المتكلمين بابراد هما في علم
 الكلام مع انه محال بالفروع اشبه وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
 بالواجب والمراد بالمعروف الواجب والمنكر الحرام ولهذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع
 بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبيهما من غير توقف على ظهور
 الامام كما رجع الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واتكن منكم امة يدعون
 الى خير وبأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وناه عن المنكر واما السنة
 فلقوله عليه السلام أمر بالمعروف وناه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عليه السلام لتأمرن
 بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا يسلط الله عليكم شراكم ثم يدعو احباركم فلابستجابكم وقوله
 عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبأسنه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف
 الايمان واما الاجماع فهو ان السابقين في الصدر الاول وبعده كانوا يتأصون بذلك ويوخبون تاركه
 مع الاقتدار عليه فان استدبل على نفي الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم
 من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وبما روى عن عابسة رضى الله عنها انها قالت
 قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان
 الحكم في ردالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجب بان المعنى اصلحوا
 انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
 النهي عنادهم واصرارهم على المعصية ولا يضركم المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله
 لا اكره منسوخ آيات القتال على انه ربما ينشأ قس في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
 فلا يدل الا على نبي الوجوب عند فوات السرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفائدة فان شرائط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهيهما من انه واجب معين او مخبر
 مضيق او موسع عين او كناية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
 ايقع على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغال الامم باليهن
 فان قيل يجب وان لم يؤثر اهرار الدين فلما ربما تكون ذلك اذ لا ومنها انتفاء مفسدة او مفسدة اكثر
 من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينبغي كتابة
 بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على التبرك وبطن انه يقتل
 فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينبغي ففهم يقتل او جرح او هزيمة (قال ولا يختص بالولاية ٢)
 كان المسلمون في الصدر الاول وبعده بأمرهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير تكبر
 من احد ولا توقيف على اذن فلم انه لا يختص بالولاية بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن
 اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام
 الحرمين وقال ان الحكم السرعي اذا استوى في ادراكه الحصاص والعام فقه للعالم وغير العالم
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا احتص مدركه بالاجتهاد فليس للموام فيه امر ونهي
 بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ايسر الاجتهاد ان يتعرض بالردع والزجر

المبحث الخامس عشر في ما يطبق
 الكتاب والسنة والاجماع على
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر فالمراد بالمعروف الواجب
 والمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب
 او النهي عن المنكر وليس بواجب
 بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم
 لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه
 اصلحوا انفسكم لا اداء الواجبات وترك
 المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لا يضركم بعد النهي
 عنادهم واصرارهم ولا اكره في الدين
 منسوخ آيات القتال ومن حصة
 النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انترك
 انما هي عنه انتفاء الشرط وهو العلم
 بوجه المعروف والمنكر بتجويز التأخير
 وانتفاء المفسدة متى

٣ ولا يختص بالولاية الا اذا انتهى الى
 القتال ولا مصلح الاجتهاد الا اذا كان
 مدركه الاجتهاد ولا يمكن لا يرتك
 مثله لانها واجبان متريان ويسقط
 بقيام العص عن السابقين لانه فرض
 كفاية واذا نصب واحد كالمختص
 معين عليه وهل يجوز للمجتهد
 الاعتراض على آخر في مح الخلاف
 ووجه خلاف متى

صلى مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصعب في الفروع عندنا ومن قال ان
المصعب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الخفية ان للحنفي ان يحسب على
الشافعي في اكل الضيع ومترك السجدة عمرا وللشافعي ان يحسب على الحنفي في شرب
المثلث والسكراح بلاول ثم لا يختص وحب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
ورعا لا يرتك مثله بل من رأى منكرا وهو يرتك مثله فعليه ان ينهي عنه لان ترك المنكر ونهي
فرضان متيزان ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه
غناء سقط الفرض عن الباقي وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض
الكفاية فرض على الكل ويستط بفعول البعض نعم اذا انصب لذلك احد تعين عليه فيحسب
فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث ونجس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم
كطلل المدبون الموسر وتعدى الجار في جدار الجار يحسب اذا استدعا صاحب الحق وعلى العموم
كسقط شرب البلد وانهدام سورته وترك اهله رعاية اثناء السبل المحتاجين مع عدم المال
في بيت المال يحسب وبأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهير في الصلوة
السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى الافشاء والتدريس والوعظ وهو
لبس من اهله وعلى القضاة اذ حجبوا 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 يحسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلاظ فالاغلاظ بحسب حال المنكر ذكر في
المحيط الخفية ان من رأى غير مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا يزعجه ان لم يوج في الفخذ ينكر عليه بعنف
ولا يضربه وان لم يوج في السوء ادبه وان لم يوج في قوله (قال الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه
الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والنتي
والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب
وكيفية ثبوتها (قال المبحث الاول الايمان في اللغة ان تصديق افعال من الامن للصيرورة او التعمدية ٦)
بحسب الاصل تأمن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من لتكذيب
والخلفه وبعدى الباء لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل اليه
وباللام لا اعتبار معنى الايمان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن من لنا ولو كنا صادقين
ولم انه في التحقيق عايد الى اخذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
يقع تليفه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزلة عماليله
وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة لبسوا بلباسات الله ولا شركا و
بكتبه وكتابه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كاش البتة وآمنت بانقد راي بان الخير والشر بتقدير الله وسبته ومرجع انكل الى القبول
والاعتراف واما في الشرع فاختلف الراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسماء افعال القلب فقط او فعل
اللسان فقط او فعلهما جميعا وحدثا اومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول
قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم بحبيته بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك وبكفي الاجمال فيما يلاحظ اجالا ويشترط لتفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وما ينزل معرفة الله

٦ ويعتدى بالباء واللام للاختصاص
معنى الاعتراف والاذعان ولما ان ماله
الى اخذ الشيء صادقا والصدق
ما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
تعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله وبالملائكة وبالكتب
وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر
واما في الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او باللسان فقط او
كلهما وحدثا اومع سائر
الجوارح على الاول اسم للتصديق
عند اكثر من اعني تصديق النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم
بحبيته بالضرورة والمعرفة عند
السبعة في محكم الصالحى وعلى الثاني
الاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشى
وبشرط التصديق عند القطان
وبلا بشرط عند الكرامية وعلى
الثالث جمع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع
في عباراتهم كان التصديق المعرفة
او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع الاقرار
باللسان والتصديق بالجان والعمل
بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان اخلافا للكفر
وعليه الجوارح او غير داخل فيه
وعليه المترتبة تحتفيتها في ان الاعمال
فمن الواجبات وتترتب المحظورات
او مطلق فينبغي المسامحة واما على
ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف
وهو المحكى عن مالك والشافعي
ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو
الاساس في النجاة وعلى الكامل المحكى
بلا خلاف والافتقاء الشيء بانفساء
جزئه ضرورى متن

تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزه عما يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم بنصفون
وابن الحسين الصالحين من لقدرة وقديم بل اليه الاشعري وستعرف فرقا بين المعرفة والتصديق
ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم للمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود
بالاخيرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان
اعني الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام وقد يستترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
بدونهما ايمانا واليه ذهب الرافضي زاعما ان المعرفة ضرورية بوجود لامحالة فلا يجعل من الايمان
لكونه اسما لفعل مكنسب لاضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب قطان وصرح بان الاقرار
الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعدم افتراه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط
وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمرك الكفر واطهر الايمان يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمرك الايمان واطهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمرك الايمان
ولم يتفق منه الاطهار والاقرار لم يستحق الجنة واذن تحقق قلبه لم يمس لهؤلاء لعرق 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 المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات النحارير من العلماء مكال التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
وعلى 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 في الدنيا من الصلوة عليه وحلقه والدفن في مقابر المسلمين
والمطالبة بالعسور وان كوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا العرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتم الايمان فانه يكفي
بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الالباء اذا عاجز
كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اطلبوا على كافر ابي طالب وان كابر الزوافض غير متأملين في انه كان
مرامع النبي عليه السلام واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف
ايمن خيرة والعماس رضى الله عنهما وشاع على رؤس المبار فيما بين الناس وورد في ايمانها
المشهوره وكثر منها في الاسلام المساعي المسكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو
ايمن اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجان
كان فقد يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج وغير
وهو القول بالمرتبة بين الميزنتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فمن ادبني على
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
مدونة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المدوب مما لا ينبغي ان يكون
معاقلة وقد لا يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
سافعي والاوزاعي وعليه اشكال طاهر وهو انه كيف لا يفتي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه
اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم ينصف بما جعل اسما للايمان وحواه ان الايمان بطاقي
على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكمال
المجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذكركم الله وجلت قلوبهم الي قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان يطلق الاسم

الاول ام اثنائي وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجههم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية او سائر الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التمرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرتم من المذاهب ما ينافي مع صحة ما قلتم من ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا بأمر من باهر علوم يتشبه من غير افتقار الى بيان ولا تفسير بالاجنب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قننا لاحفاء ولا خلاف في انهم كانوا بأمر من بالتصديق وقول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدينية بما يدل على ذلك وهو لاقرار الاله وقمع اختلاف واجتهاد في اوضاع الاحكام الاخرية بمجرد هذا المعنى ام مع الاقرارام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لسامع مات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية فيه بحيث ينتفي هو بانها اما المقام الاول فيها به بنصوص تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار بكاد يجري مجرى انكار البصيص قال الله تعالى اوائك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولمنايد خسل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنعوهن الله اعلم بائنهن 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 مؤسحا حقيقة الاحال التلغظ لاعتضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال الوم والعفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لم تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انما لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لعني او وضعه لمعني آخر لم يكن المتلفظ به مؤسسا قطعا واجيب بانهم لا يعمون ان الايمان هو التلغظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلغظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاسط كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جراً منه والحاصل انه اسم للمفيد دون المجموع تمسك الخالف بوجهين احدهما قوله فانابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجملة على القول قلنا ان كانت ما موصولة بالحق بالحق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حل على اللفظي فانواب عليه لدلالته وجود المعنى في لعمس واز حل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث تب على القول الخالي عن تصديق العقاب بالار والنخاسف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفي الايمان عن اقرب بالسان دون القلب وثانيهما ان عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهب 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 فلنا هذا في حق احكام الدنيا واما النزاع في احكام الآخرة واذا تأملت فخرت اسامة لنا لعلنا (قال المقام الثاني ان الايمان ٢) في اللغة التصديق بشهادة العقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع

والتصديق مأثور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع التسمية اختياريا او العلم كفية نفسانية او انفعال

الايمان في قلوبكم وفي الحديث ثبت قلبي على دينك ومن في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فانابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين قننا الثواب على القول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتهاء انما كانت في حكم الدنيا واه عصمة الدم والمال والامر ان اقاتل الناس الحديث من في السرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمثلون الايمان بغير الايمان ولا بين بقولهم الايمان ان تؤمن قلوبهم انه خفي ومعهلة في الاستكوى دال على ان يتا فيه الفاعل في العلم والمعرفة لان التصديق يعرف ولا يصدق من الذين انما هم الكتاب يعرفون الذين اتوا الكتاب يعرفون الذين اتوا الكتاب وامتصتها الصديق بخرق بان المقابل للتصديق والتكذيب وللحرفه والهدا قد لفسر بان وبان التصديق من القلب على ما علم من اذارا من اختيارى ولهذا ليس به اختيارية مما تحصل لا كسب ولا اختيار من قال ان الايمان الاختيارى في الكلام اختيارا وبهذا فنزل على كل في المطلق مقاييس التصرف فيه فسدخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في السرع كيف

الى معنى آخر اما اولافلان الغل خلاف الاصل لا بصار اليه الا بدايل واماثيا فلا نه كثر
في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروبات فامثل
من امثل من غير استفسار ولا توقف الى يسان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتجج
الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سألته
عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله ولا تكنه وكتبه ورسله الحديث فذكر لمظ تؤمن بالله تعويلا على
ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل اناكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
هذا تعلما وارشادا بل نلبسنا واضلا لا نعم اوتيل انه في اللغة لمطابق التصديق وقد نقل في السمع
الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بان معنى
اللغوى وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وراست كوى داشتن ويخالفه التكذيب
وبنا فيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان ككر وبدم باور داشتم
راست كوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشبه على لغوام فضلا عن الخواص
والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وقال وجمدوا بها واسئفتها انفسهم طمأ وعلموا وقال حكيمه عن موسى عليه السلام لفرعون
ولقد علمت ما اتزل هؤلاء الارب السموات والارض بصائر فاحتجج الى الفرق بين العلم بما جاء به
النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصح ككون الاول حاصل للمعاندس دون
الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة البكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيلدة تفصيل
وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باخبار المصدق
ولهذا يؤمر ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
بادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق المختارى ومعناه نسبة الصدق الى المنكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يتخلو عن الاحتساب
اذا ادعى انبي النبوة واطهر المجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
ارافه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون
اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل
بى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب
سوفسطاى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم لم يسموا
مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل يتكرونها وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان
التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا
بالاختيار وكون التصديق العلمى اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعنده وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر
بعض المعنئين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه كرسد دادن وكرویدن وحق داشتن مرارا كه حق دانسته
بائى ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الامع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
 وباور كرون وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا
 اضيف الى الحكم ولا يكتفى بمجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظرم
 ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
 مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة افعل التي ربما يتراع في كونها من الاعيان
 الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
 كان في نفسه من الاوضاع والهيات كالقيام واقعود او الكينات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
 الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض والانفعالات كالسخن والبرد والحركات والسكنات
 وغير ذلك كالصلوة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المتدور المشاع عليه
 يحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا
 مثابا عليه لا ينافي في كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
 وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر
 بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
 والثقة في تفسير لفاظه ومخرجه معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى
 التصور هو بعينه المعنوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش
 نامه علائي دانش دو كونه است يكي در يافتن و در رسيدن وآر يابنازي قصور خوانند ودوم
 كرويدن وآر يابنازي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
 وضع بازمه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس وبني لما عسى يذهب
 اليه معاند من ان كرويدن في المطلق غيره في اللغة وقال في السقاء التصديق في قولك اليباض
 عرض هو ان يحصل في الدهس صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
 وانتكذب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول انسية التامة في الذهن على ما يفهمه
 الدهس بل حصول ان ينسب الدهس اشياء او اشياء الى بين طرفي المؤلف الى ما يعبر
 الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داستن وكرويدن ويند به
 التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يدفع ما يقال ان
 فعل اختياري هو الايقاع والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او حرره والتصديق
 من العلم الذي هو من مقولة الكذب او الانفعال ونعم ما قال من قال الاسداد والايقاع وبحود
 الاماط وعبارات والمحقق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسب
 واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالاكساب او بالاشارة الاسباب
 بالاختيار كالقاء الدهس وصف النظر وتوجيه الخواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
 كما وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فالقبل فاليقين
 الحاصل بدون الادعان والقبول بل مع الحرد والاستكبار كالسوفسطائي وابعض الكفار يكون
 من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لانعني الاكواب والتصديق
 المطلق على ما عساه رئيسهم لاعلى ما يفهمه كل نساح وحلاح هو التصديق الاعوي
 المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن واه لا يصح حينئذ بت القول واطباق اقوم على
 ان المعبر في الايمان هو الاعوي دون المنطقي بل غاية انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
 الجور والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الادعاء
 والقبول تصورا وخارجا عن التصور والتصديق فذلك يجب آخر لكن الكلام في امكان الايقان

الايمن لما ثبت انه اسم للتصديق
ولنقل وانه لا ينفع عدم معينة العذاب
ولا عمل وار المؤمن قديم مرويته
مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم
الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا
والاصوص الدابة على فئما امران
متعاريان مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد تتارقان مثل وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
والاجماع على ان الاعمال شرط
للمعابة وعلى ان صدق واقرباب
قل ان يعمل مؤمن وقت المعركة
نحس لا ينكر اطلاق ايمان على
التصديق بما مور المحصورة لكما
ندعى نقله الى الاعمال بوجوه الاول
ادها الدرس لقوله تعالى وذلك الذين
القم اشارة الى المذكور من اقامة
الصلاة وغيرها والذين المعتبر هو
الاسلام لقوله تعالى ان الذين عبد الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سمي
واحيا به يمجور ان يكون ذلك اسارة
الى الاخلاص او الدين والاعتقاد
وار براد ان الدين معتبر عند الله
دس للاسلام وستحكم على كون
الاسلام هو الايمان الثاني انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
فما اريد الكامل الثالث وما كان
الله يضيع ايمانكم اي سلبكم الى رب
المقدس فلما سجدوا المراد الله بكم
بوجوبها الرابع فاطح الطريق الذي
لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب النار كل من كل
النار يخزي اقله ثلثي حكماء ربنا
لك من تدحل الدرس فقد اخزيته
والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
واحيا منع انكبرى فان الذين آمنوا
معهم هم الصحابة الخامس قوله

بدن اذ دعا وفي كون بعض الكفار موفين بجمع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين
وفي ان كفرهم ايس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امثال الاوامر وقبول
الاحكام والاصرار على الكذب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
لعدم الاعتداده مع تلك الامارات كما في الفاء المحقق في اذذورات الثالث انا لانهم من
نسبة لصدق الى الحكم القاسي سوى اذعاه وقوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون التكلم
صادقا من غير ان يتصور هالك فعل وتأثير من القلب وقطع بان هذا كيفية لا نفس قد تحصل
بالكسب والاختيار ومثيرة لاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يستتر فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهر قاعدة الماء ربه واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق الاخرى فممنوع بل معلوم الاستغناء
قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة
الاحل المباشرة والتحصيل كالابنحي على من يعرف معنى هذه المقولة اربع انه وقع في كلام
كثير من عظماء الملوك وعلماء الامم مكان لفظ تصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي
ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مسروط بقبوض وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والامانة كبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على 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 العس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمؤمن ان يكون علما او ارادة بل كل
ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه اشارة او كلمة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طمنا او احسانا او استخسارا او غير ذلك وبس كلام النفس نوعا من المعاني معاير لما هو حاصل
في النفس بالتفاسق الفرق ولا تكا انكاره انكارا للتصديق والطلب والاختيار وسائر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عايد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني
فانقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التعصبي عن طمنا انه من اي نوع من انواع ادعاض
واية مقولة من المقولات ولا يحصى سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار
الحالية عن الجحود والاستكسار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون عمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي
في الايمان معرفة حقيقة جاع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين انسي في تصرة الادلة لا يلزم
من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آتيا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعينانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى ان الذين آمنوا بآياتنا هم الكفا فدل على انكك
التصديق من العلم والعلم من التصديق ولهذا لم يحمل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جههم
ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق للوعى وكون الحاصل
بلا كسب واحيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما التي عليهم والانبياء 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 الهى عليه السلام فهو مكلف بتحصيل
ذلك احيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنسوة الحاصل من المجلات حدسي ربما يقع
في القلب من غير احتيار 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 الامم وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا

صلى الله عليه وسلم لا يرى الزاني وهو
مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد
التصديق لما كفر بشيء من الأفعال
والأقوال قلنا يجوز أن يحمل السارق
بعض المعاصي أمانة التكذيب
كسجدة الصنم السامع قد ثبت
التصديق مع نفي الإيمان الشرعي
وما يؤمن أكثرهم بالله الأوهم
مشركون ومن الناس من يقول آمنا
بالله الآية قلنا لان الأول تصديق
بالله وحده والله في اللسان فقط
الثامن الإيمان ينبغي استحقاق
غاية المدح على ما يسر به قوله تعالى
انه كان من عبادنا المؤمنين فيساقى
استحقاق الذم الكبير قلنا المعاصي
يستحق كلام وجه وانما غاية المدح
لكامل الإيمان

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلوا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقسته وبقوله تعالى
وما زادوا الايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا الكبرياء اكثروا
المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن
في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم
ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطاع عليه بعد حين من الدهر وصدر
من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وباور داشتن
وبذریدن وراست كرى داشتن وانه لا يكتفى بمجرد المعرفة لخصوصها 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 والافرار ولانه اتخذ لفظ تصديق
مهجورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبني الامر كله على اعط التسليم
بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انها معنيتان مختلفتان قد يجهلان وقد يفترقان لاحظ
لاهل التصديق دون التسليم من الايمان ور بما يرى الواحد من علاة الفرقين وجهلة لغيرين
يسمى من احد اللفظين ولا يكتفى بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم
تحقيقات وتدقيقات لم تحط ريبا لكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين
فانخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استغفروا في شأن بعض
رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فاقى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو
في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت فبعض ما زانتهما لفظي وبعضها اجتهداى الى غير
ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقع الجاحدين اكنهها ادت الى ما ادت وافضت الى
ما افضت لما امة ترك الاروق الى الاوفق والالبق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بدل الجهد في احباء
مراسم ادين واصلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجراء عن اهل البقين واعلى درجته يوم اللقاء
في عليين (قال المقام اثنا عشر) الاعمال غير داحلة في حقة الايمان لوجوه الاول مامر له اسم
للتصديق ولادليل على لقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عدم مائة العذاب ويسمى
ايمان البأس ولا حفاء في ان ذلك انما هو التصديق والافرار اذ لا مجال للاعمال الثالث المصير
الدالة على الاوامر وانها هي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الاربع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن ومثل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فعال ايمان لا شك فيه
وجهاد لا حول فيه ورحم مرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجهلان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طغفان
من المؤمنين افنتوا الآية كما اخر جرك ربك من بينك بالحق وان فرقنا من المؤمنين
لكا رهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العمادات السابعة لو كان
اسما للطاعات فاما الجميع فليرم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق وافر مؤمنا قل
الاتيان باعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق وافر فادركه الموت مات مؤمنا
قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان وثبات حكمه بمجرد الاعتقاد وامالكل
عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمستقل من طاعة الى طاعة مستقلا من دين الى دين
الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون
الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا نشكر استعمال الايمان في لسرع في مناه للعوى اعنى التصديق
اكتنا ندعى نقله عن ذلك الى معنى شرعى هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجرة على المؤمنين دون الكفرة
 ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بان لا يدعى كونه اسما انكل تصديق بل للتصديق
 بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع
 ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما لمطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
 المعبر عنه قوله تعالى وما امر الا بالعبادة والى الله مخصين له الدين حنفاء ويقوموا الصلوة ويؤتوا الزكاة
 وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعبر والدين المعبر هو الاسلام
 لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اسمي واجب اولا بان ذلك مفرد
 مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق أو دل ليس اولى واقرب من جملة اشارة الى الاخلاص والتدين
 والانقياد ولما بقي من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي اوقربا منه
 الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
 ان التدين بكون الشهور اثني عشر رابعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على
 ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية
 والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطساعة كما في قوله تعالى مخصين له
 الدين وحينئذ سقط الاستدلال بالحكمة وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعبر هو دين الاسلام
 للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي
 هو صفة المكلف وثالثا بما سيجي من الكلام على دلائل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
 المؤمنون الذين اذكرا الله وجلت قلوبهم الى قوله واثبتهم المؤمنون حقوا وقوله تعالى انما المؤمنون
 الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثلاث قوله
 تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوهها
 او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس وهو محاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة
 من شعب الايمان وثمراته ومشروط بعبادته ودائه عليه على ما قال النبي عليه السلام 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 لك من تدخل
 النار فقد احزنته ولا شيء من المؤمن يخزي يوم القيامة بقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
 آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالدين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح لهم التمسك
 له تعالى ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب ان ليس
 الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم المعاصي والباغى وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم
 ثبت بالدليل انه لا يعنى عنه ولا يشاب عابه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلاث مجرة على العموم
 امس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمان لمس الامانة له
 ايمان لمس لاعدله واجيب بانه على قصد التغليظ والمداغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الخ
 اومن كفر فان الله غنى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال
 وان زنى انى ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير
 التقييد بالامور المحصورة لزم ان لا يكون نفع النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات
 وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا
 واللازم مشتق قطعيا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارا عدم تصديق تنصيصا
 عليه او على داليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
 السابع ان الايمان بمعنى التصديق بجماع الشرك ونفى الايمان السرعى بقوله تعالى وما يؤمن

أكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
واجب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط
وهو محض الفسق اثامن ان اسم المؤمن ينبي عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفا
قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عباد المؤمنين ومركب الكبيرة انما يستحق
الذم والعذاب الا ليم فلا يستحق اسم المؤمن من على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حجب الاخلال بالاعمال ولا مافاة وما يقع في معرض
المدح على الاطلاق يحمل على كمال امان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) 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
البحري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبهة المعتزلة المبينة على كون الاعمال من الايمان
فلا ريب في دفع باقي شبهتهم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق في شبهة 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 وكافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب
ان هذا ترك للمتنق عليه وهو انه امام مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما يقبله واحد فضلا
عن الاتفاق ومنها ان الفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصاة الدم والمال والارث من المسلم
والمسلمة والعسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم
اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تجوز له الى المؤمن اصلا كما في احكام
المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا نعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلامنا تأخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الماسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفقه
عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وانه
رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نبي الصفات اننا نريد ما هو من قيل الاعراض والا
فتد ماؤهم بصرحون بان من اخل بالطاعة لبس بمؤمن بحسب السرعة بل بمجرد اللغة وبان يقول
بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل
معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص لاطقة بكفر
العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر
فالله عني 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 متعمدا فقد كفر
وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قدما المراد بما انزل الله هو التوبة
بقية قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل
فليخص من لم يحكم باليهود ولا نالم نتعبد بالحكم بالتوراة على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال
ظاهرا ثم التبرير عن ترك الحج بالكفر استعظامه وتعليل في الوعيد عليه وكذا الحديث الزائد في هذا
المعنى في ترك الصلوة نجد مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم
الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون منهم يكون في الكفر لقطع باب الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفر مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يمذون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافر من
فانذركم نارا تلتظي لا يصليها الا الاشقي الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب

صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج
كافر وعند الحسن البصري منافق
ومن شبهة المعتزلة ان هذا احكاما تنفق
عليه وهو الفسق وترك للمختلف
فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر
ومنها انه بعض احكام المؤمن
كعصاة الدم والمال وبعض احكام
الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة
والقضاء والشهادة فله منزلة بين
المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذلك
لبس احكام الكفر خاصة وما قيل
انه لبس بمؤمن بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم رجوع على
عن المذهب والخوارج النصوص
الاطقة بكفر العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار مع ان الفاسق
معذب وبان الفاسق مكذب بالقيام
وبآيات الله وبان مقابيل النبي
كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن كفر بالله عني عن العالمين
ومثل قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون الذي كذب
وتولى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون كمنهم بها
بمذولك بالامانة صاحب المسألة
ومثل قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون الذين اتفوا
والجواب ان الفاسق وبالجمل
على التخليص من الفاسق
الى الكامل ونحو ذلك مما يبين
بقا بان كونه دال على كونه
في قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وبان النبي
صلى الله عليه وسلم جعل الكذب
والخيانة من علامات
النفاق واجب بمنع الاول وحل الثاني
على تهويل شأن تلك المعاصي
من

والخوى والدار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقى بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الايات الدالة على ان الفاسق مكذب باقامة وبيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر لقوله تعالى واما الذين فسقوا فإني وبهم النار كما ارادوا ان يخرجوا منها اعيادوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكذا يكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المسامة فانه يفيد قصر المسد على المسد اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واوذلك هم الفلحون اصحاب الجنة هم الفلحون فيكون كل من هو من اصحاب المسامة مكذبا بالآيات نجعلها كبرى لقولنا لفاسق من اصحاب المسامة ونجعل النجوة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا خفاء في اكل فاسق لبس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثلاثة على الناكبين دون الفاسق ولو سلم فخله عند كون المسد اليه موصولا ومرفا باللام يكون القصر المسند اليه على المسند كقولهم انكرم هو والتقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون اعني ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المسامة ولا ينعكس كليا اذ لا ما يدل على كون كافر في مقابلة المتقى من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمقى فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسبق الذي كفر الى جهنم زمر الى قوله وسبق الذي تقوا ربهم الى الجنة زمر قلنا لادالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يدفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو وليس بايس من توفيق التوبة فان قبل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا ويكفل من كان كذلك فهو كافر اجب بمنع الكبرى واما ان قالوا يكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلى وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جابه النبي عليه السلام كما ادعى انه يعتقد ان في هذا الجرحية ثم يدخل فيها يد وتعلم وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتم خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب اكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلجئ به عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف الجرح والحية وعس الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على طاهره وفاقا للقطع بالفسق وعد غيره ثم اخلفها لكن منافقا في ادب واذنا مات فقال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر تعويظهم سبحانه (قال المبحث اشاني في الاسلام ٢) الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد في آمنت بما جابه النبي عليه السلام صدقة ومعنى اسلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق هما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع ان ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بتزاد الاسمين واتحاد المعنى وعدم اير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مؤمن لا الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق الامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليته ما لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فخصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمان متغايرين بمصو وجود احدهما بدون الآخر لمصو مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعنا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذ لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد معنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما وانه كس في حق الاسم والحكم والدار للاجتماع على ذلك واسهاده النصيب مثل ومن يدعي غير الاسلام دينا فلن يقل منه مع اب الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخ حسان كان فيها من المؤمنين فاودعنا فيها غير بيت من المسلمين ومتى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله بمن يمتني ان هدتمكم للايمان اخرج المحالف بقبول تعصم لقوله تعالى قل لم تمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاظمتها كقوله تعالى ان من المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وتسلموا تخالعصم 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 الاراع في الامانة على الاستسلام والانقياد الظاهر وتعاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمعنى الايمان وشرايع الاسلام وقدره مثله في الايمان من

هل ان يمتنع ان ياتي 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 ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لارابع
 لهم والمشهور من استدلال القوم ووجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل
 من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبع غير الاسلام دين فليس يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه
 يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينه غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه
 بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل
 الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتغال 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 يصير بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يقتصر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله
 ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر
 واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
 اي فمن نجد ممن كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يمكن صحة الاستثناء
 الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
 ان المراد بالاتحاد عدم التغير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح
 مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الحجة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق
 الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قوائنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
 بسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يئنون عليك ان اسلموا قل لا تموتوا على اسلامكم
 بل الله يمن عليكم ان هذا كم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامم يؤمن بآياتنا فهم مسلمون
 يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتوا الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما نزل اليه من
 قوله ونحو له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا
 الى ان لفظ الايمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام
 عن التسليم والاقبال ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
 والنواهي وتمسكا بآيات احدها ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب اما قل لم تؤمنوا و
 قولوا اسلموا وعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمز
 والمؤمنات الآية فآزادهم الايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدرس
 النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال يا
 ان تؤمن بالله ولا تكفره وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد
 الا لله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
 المنصوصة والجواب عن الاول ان الالان في اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع
 الامر الى الادعاء والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي
 بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسلام
 والاقبال الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنفي
 عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تعابير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون
 على طريق التفسير كما في قوله تعالى او اثبت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
 السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحنا في بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وابتداء الزكاة وصيام
رمضان وان تعطوا من المعنى الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها ما طمأنتى عن الطريق (قال المجتهد الثالث طاهر الكتاب والسنة ٩)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان
يريد وينقص عندنا في حقيقته رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارثك المعاصي فتصدق بجهالة لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فلا يتفاوت وقال امام الحرمين اذا حنا
الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حله على الطاعة سرا
ودليا وقد مال اليه الفلاس فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن
لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تعدد ركونه اسما للاعمال اوله ان لا يتحمل الزيادة والنقصان اما
اولا فلانه لا مرتبة فرق الكل ايكور زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصا واما ثانيا فلان احد الاستكمال
الايمان حينئذ الزيادة على ما لم يكمل بعد محال لان قول هذا انما يريد على من يقول بانتفاء الايمان
بانتفاء شيء من الاعمال او التزك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقاء ما بقي التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان زيادة وانقصا على هذا تكون في كمال الايمان لاني اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصرف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصرف الى الكمال منه ولقائل ان يقول لا اسم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضمنا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بمحدث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او معنى عابه وقلة وكثرة كما في التصديق الاحالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجبا لا فيما علم
اجبا لا ونقصا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق بالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور اذ محتمل لنقص لا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لا حان واقول ويصدق عليه
الاسم المسمى بكر ويدرك كونه تصديقا قطعا فلا يسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلي
لديهيته الى اخي النظر يات وكون اتفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحداء غير مسلم بل عند
الحصول وزوا ان ترد اتفاوت بحاله وكذا قول الحليل صلى الله عليه وسلم مع ما كان له من التصديق
ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف اخطاء ما زددت بقينا على ان القول
بان المعترف في حق الكل هو اليقين وان لبس للظن العايب الذي لا يخطر منه البقيض بالبال
حكم اليقين محل بطرح الخلق القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والقل اما لعقل فلانه لو لم
يتفاوت اكمال ايمان آحاد الامة بل لمهمك في الفسق مساو بالتصديق الابداء ولا ثمة ولا لام
باطل قطعا واما لعقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا نلت عليهم
آيته رادتهم ايماننا ليردادوا ايمانهم ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانهم وما زادهم ايماننا وتسليمنا
فاما الذين آمنوا فزادتهم ايماننا وعن ابن عمر رضي الله تعالى قلنا يا رسول الله ان الايمان هل
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر
رضي الله تعالى عنه وروي مرهوعا لوزن ايمان ان ابي بكر يايمان هذه لامر ترجع به واجب بوجوه

ان الايمان لا يزيد وينقص ومنه الجمهور
لما له اسم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل
اسما للطاعة ولهذا قيل الخلاف في
على الخلاف في تفسير الايمان كونه
اعمالا يصح اذ لم يعمل ترك العمل خروجا
عن الايمان وحينئذ يذكور التفاوت في
كمال الايمان لاني اصله واجب عند
تسلم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المعترف في حق الكل بمع قوله
التفاوت كما في اليقين
الضروري والنظري بعد زوال التردد
والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان
ايمان آحاد الامة لا تساوي ايمان الابداء
قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك
واذا نلت عليهم ايمانهم ايمانهم
ليردادوا ايمانهم ايمانهم ويزداد
الذين امنوا ايمانهم وما زادهم
ايماننا وتسليمنا فاما الذين آمنوا
فزادتهم ايماننا وعن ابن عمر رضي
الله تعالى قلنا يا رسول الله ان
الايمان هل يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي
الله تعالى عنه وروي مرهوعا لوزن
ايمان ان ابي بكر يايمان هذه لامر
ترجع به واجب بوجوه

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الايمان والساعات وهذا ما قال امام
الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة
الشكوك والتصديق بقوله لا يبقى فبقعه للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا وبغيره على الغترات ثبت
لنبي صلى الله 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 مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي ذلك الثاني ان المراد ان الزيادة بحسب زيادة المؤمن به
والحسابه كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكما يوافقون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان واجب اجلاء في عم اجلاء لاوته صلبا فيما عظم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وفلة فية اوت ايمانهم زيادة ونقصا ولا يختص ذلك به صر النبي صلى الله عليه وسلم
على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يريدنا لطاعات وينتص
بالمعاصي وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه حيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه
لا يقبل انتفاوت والكلام فيه (قال المحقق الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن السافعي
رضي الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
ان المؤمن ان شاء الله تعالى ومنه الاكثر وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤثما قطعيا واذا لم يكن كذلك
والتردد فالاول ان يترك بل يقال ان المؤمن حقاد لا اله الا الله بجملة بجملة وجوه الاول انه لا تبرك
في ذكر الله والتأدب بالامور الى مسبة الله والتبرؤ عن تركبة النفس والتعجب بحالها والتردد
في العاقبة والمأل وهذا يفيد مجرد الصحة لا يثار قولهم ان المؤمن ان شاء الله تعالى انما هو حق
ولا يدفع ما ذكر من دفع الابهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره
من الاعمال والطاعات ولشأن ان التصديق الايمان الموطوء به النجاة امر قاي خي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن
ان يشوبه شيء من مساوئ النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والبواهي الصعبة
المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم بذلك فذلك يفوض حصوله الى شبهة الله وهذا قريب
لولا مخالفتها لمبدعه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات التسالط ولبية التعويل
ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم
العز و آية النجاة بما الموافاة فاعتنى السلف به بقرنوه بالمشقة ولم يقصدوا الشك الايمان الباجز
ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة واول ما يارل الآخرة لا يخفى في ان الايمان المجبي والكفر
المهلك ما يكون في ذلك الجلال وان كان مسوقا بضر لا ما ثبت اولا وتغير الى الضرر ولهذا يرى الكثير
من الاشاعرة يقولون بان العبرة بالايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لايمة
ان ايمان الحال لبس بايمان وكفره لبس وكفر وكذا السعادة والسقاوة ولولا بية العداوة وعلم
هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤثما حقا ولا يصح
ان يقول انما مؤمن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انما مؤمن ان شاء الله تعالى
واذا كان مؤثما حقا كان مؤثما عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى لم يمتنع عن تلك
الحال واذا كان مؤثما في الحال كان ولا الله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصبر
المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكي عنهم من ان السعيد لا ينسحق
والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في نطق الله والشقي من شقي في نطق الله فانه ان من علم
الله منه السعادة الممتدة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا
في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يمتد سعادته من علم الله انه يتختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان
حتى انه يثبت ان المؤمن ان شاء الله تعالى
انما مؤمن حقا ومنه الاكثر ولدلائله
على الشك او ابهامه انه لا اقل ولما
وجره الاول انه لا تبرك في ذكر الله
والتردد والى ان الايمان المجبي امر خفي
لا يامن الجازم بحصوله ان يشوبه شيء
من المساوئ من حيث لا يعلم فيفوضه
الى المشقة الثالث وعليه التعويل
انه لا شك في آية النجاة وهو ايمان
الموافاة لا في الايمان الباجز وليس معنى
قولهم العبرة بالايمان الموافاة ان الباجز
ليس ما يان حقيقة بل انه ليس بمنح وكذا
الكفر والسعادة والسقاوة فليس معنى
سعادته الموافاة لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وما لا يتغير في الساجز

متن

٩ الجمهور على صحة إيمان المقلد
لأن التصديق لا يتوقف على ثبات
الاعتقاد بل جرمه وعدم النفع
قياساً على إيمان اليأس بجماع عدم
مشقة النظر والاستدلال التي بها
الرب فاسد أو على تقدير ثبوت مثله
بالقياس فاعلة في الأصل كونه إيمان
دفع عذاب لا إيمان حقيقة وأنه يبق
حينئذ لا مقدرة التصرف في نفسه

ولا يستماع بها من

٦ وأما المانعون فالشيخ لا يشترط
الكن من إمامة الحجة ودفع الشهة
في كل مسألة من الأصول بل انتفاء
الاعتقاد وبها على دليل حتى
لو اتفق لم يكن مؤمناً وحله على نفي
كمال الإيمان لاحتلاله بأحوال مما
لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة
يشترون حتى لو اتفق انتفى الإيمان
وهو طاهر البطلان إلا إذا اراد
الوحدانية على الكفاية فيصير مسألة
صاحب الكبيرة وعن بعضهم
أن وحوث النظر إنما هو في حق
العض وأما العاجز كالعوام
وبعض العبد والسوان فلا يكلف
الاتقيد الحق والظن الصائب
وقبل كلهم سمعوا من الدلائل
التي تتسارع إلى الالهام كان فهموا
فهم أصحاب الجمل والافلاسوا
مكلمين والمتأخرون على أن ليس
الخلاف في اجراء احكام الاسلام
بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر
وقبل نعم لأنه جاهل بالله ورسوله
وقبل لا بل ينقض عقابه بما له من
التصديق ثم الخلاف فيجب نشأ في
شاهق الجبل ولم يتمر فآخبر
بما يجب عليه اعتقاده فصدق
واماماً نساً في دار الاسلام ولو في
الصحرى ولو أزعجه حائل النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم في أهل
النصر من

وبالجملة لا يسك المؤمن في ثبوت الإيمان وتحققه في الحال ولا في الجرم بالشك وبقاء عليه في المآل
لكن يخاف سوء الحاشية ويرجو حسن العاقبة فيربط إيمان المؤلفة الذي هو آية الفوز والنجاة
ووسيلة نيل الدرجات بمسبة الله جرياً على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك عدا إلا أن
يشاء الله جل الله حيوتنا اليه ومما سأل عليه وختم لما بالحسن وبسرنا للغور بالذخر الأسنى بالنبي وآله
(قال لمبحث الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام
عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المنكلمين حجة لقائلين بالصحة
أن حقيقة الإيمان هو التصديق وقد وجدت من غير القرآن بموجب من وجبات الكفر فإن قيل
لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما دأى للتصديق أو شرط له على ماسق ولا علم للمقلد لانه
اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة اواسدلال قلنا المعتبر في التصديق هو البقين
اعنى الاعتماد الحزم المطابق بل ربما اكتفى بالمطابقة ويجعل الظن العال الذي لا يخطر معه
الغيبض بالبال في حكم البقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
فأنا مؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ونؤمن بجمع احوال القيمة من الحساب
والميزان والصراف وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها وأوصافها وأهل الكتاب كانوا يعرفون
أنبياء عليه السلام كما يعرفون إنشاءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لأن المراد العلم بما حصل
التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى
الاعتقاد قطعي وإنما الكلام في العكس فإن قيل نحن لا نفي كونه إيماناً وتصديقاً لكن ادعى
انه لا ينعى بمزلة إيمان اليأس فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور المتريدي معلل بأن العبد
لا يقدر حينئذ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مثله عن معرفة وعلم استدلالاً فإن الثواب
على الإيمان إنما هو بمقابلته ما ينجم له من المسقة وهي في آداب الفكرة وادمان النظر في محركات الانبياء
أو في محدثات العالم والتبصر بين الحجة والشبهة لافي تحصيل أصل الإيمان قلنا البص اتمام
على عدم نفع إيمان اليأس ومعاينة العذاب دون إيمان المقلد والاجماع أيضاً إنما انعقد
عليه ولتمسك بالقياس أو سلم صحته في الأصول فلا نسلم أن لعله ما ذكرتم بل ذهب المتريدي وكثير من
المحققين إلى أن إيمان اليأس إنما لم ينفع لانه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة ولا يلقى للعبد حينئذ
قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة أذربما يموت العبد
فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة بخلاف إيمان المقلد فإنه تقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير
الجماء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال وأما المانعون ٦) يعني
القائلين بأن إيمان المقلد ليس صحيحاً أو ليس بنافع فيهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد
على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي إذاؤه على قول من عرف رسالته بالهجرة مشاهدة
أو تواثراً أو على الاجماع فيقول النبي صلى الله عليه وسلم يحدث العالم وثبوت الصانع
ووحدايته ومهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي
لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور
عن الشيخ أني الحسن الأشعري حتى حكى عنه أنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً لكن ذكر عبد
القاهر البعداوى أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق فليس بكافر أو جود
التصديق لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال فيمضو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه وعاقبه الجنة
وهذا يسميه بان مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال كما في ترك العمل والافهوا يقول
بالمزلة بين المعتزلة والبدل حول غير المؤمنين الجدة وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق

ومنه من قال لابد مع انتهاء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليهم من الاشكال واليه ذهبت 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 طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبق وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكتفي في الايمان اولينفع فسيئة اخرى وبهذا يشعر تمسكهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتعبية والصليرة كانه صادرا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله لا بالسمع فالناسب عدم ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنة المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا علة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يخلو فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالادلة فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالادلة كلاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤثما يجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول يجوز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فعلة طاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكتفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه اضعيفة لشبهته بالص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكهني وابن ابي عباس وجع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من انسوان الحجر هم عن النظر في الادلة وتميزها عن الشبه لكثير كلفوا تقليد الحق دون المبتطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا الدلائل التي تنسارح الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فلبسوا بكافين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والانسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منهما تلك الجمل فحق وما خالفها وباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه قديم وما سواه محدث وانه عدل في قضاءه صادق في اخباره لا يحب المساد 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 ايند كر من في سابق علمه انه يذكر ويخشي ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وبأبي وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن بضل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالأضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد فاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم ينزل الصحابة ومن بعدهم

من الآية والخلفاء والعلماء يكتبون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجد هذا
الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجاهدين الى انه لا صحة لايمن المقلدين فلسا ايس الخلاف
في هؤلاء الذين نساوا في ديار الاسلام من الامصار والقري ولصحارى وتواتر عندهم حال
النبي عليه السلام وما اوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فاهم كلهم من اهل النظر الاستدلال بل فيمن نسا، على شاطئ جبل مثلا ولم يتفكر
في ملكوت السموات والارض فاحببه انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدق فيما اخبر بمجرد
اخباره من غير تفكير وتدبر او اما ما يحكى عن الممثلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال
والافتدال على تقرير الحجج ودفع السببه فبطلانه يكاد يلحق باضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المرد ان ذلك واجب وارتد عن الايمان بدونه فارادوا الواجب على الكفاية فوافق
ان لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وراحة النسبه ومجادلته الخصوم وان ارادوا الواجب
على كل مكلف بحيث لا يسقط فعل البعض ففيه الخلاف واما لمقلد فقد ذكر بعض من نظر
في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفه راجع
الى انه هل يعاقب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلم است مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
من صلى صلواتنا ودخل مسجدنا واستقل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام
وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان يقتص عقابه لذلك
(قال المحقق اساس الكفر عدم الايمان عمدا شاه ٧) وهذا معني عدم تصديق اله صلى الله
تعالى عليه وسلم في بعض ماعلم بحجته به بالضرورة والظاهر ان هذا معني من تكديده صلى الله تعالى
عليه وسلم في شيء مما علم بحجته به على ما ذكره الامام العزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب واعتدال الامام الرازي بان من جهلة ما جاء به اله ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدق فقد كذب في ذلك ضعيف لطهور المنع فان قيل من استخف بالشرع والشارع
او اتى المصحف في القاذرات او شد الزنار بالاحتياط كافر اجابا وان كان مصدقا لله صلى الله
تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يطل عكس التعريفين وان جاءت ترك الامور به وارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بعير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكم من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء
التصديق عنه كاستخفاف بالسرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشراب الخمر ويتفاوت
ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومصوص عليه ومنه ينبت من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع
وبهذا يدفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم
تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل
فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدث العالم وعلم السارى بالجرثبات فان تأويلاتهم
ليست باعد من تأويلات اهل الحق لانصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان منصوص
ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح
بالتكذيب واما عند الفاضلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وار لم يكفر بترك التصديق
فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي
الكفر هو الحجب بالله وبما يفسر الحجب بالجهل واعتراض بعدم انه كاسه فان كثيرا من الكفرة

وهو انهم من التكذيب لشموله الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب
وقال القاسمي هو الحجب بالله وفسر
بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله
ويعتقد به والمؤمن قد لا يعرف
بعض احكامه فاجب بان المراد
الحجب به في شيء مما علم قطعا انه من
احكامه او الجهل بذلك اجساد
وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح
او اخلال بواجب الحق فيه اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل
قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع
ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز
ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك في
الشارع وكذا بعض التأويلات
في الاصول

٣ (خاتمة) الكافر ان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وان كفر
 بعد الاسلام قبل المرتد وان قال بتعدد
 الآله فبالمسرك وان تدب ببعض
 الاديان فبالكفر وان اسند الحوادث
 الى زمان واعتقد قدمه فبالدهري
 وان نفى اصانع فبالمعطل وان ابطى
 عقائده ككفر بالانفاق فبالرند بق
 من

٣ بس مكافر مالم يخالف ما هو من
 ضروريات الدين كدوت العالم
 وحشر الاجساد وقبل كافر وقال
 الاستناد مكفر من اكفرنا ومن لا فلا
 وقال قدماء المعتزلة بكفر المجبرة
 والقائلين بقدم الصفات وخلق
 الاعمال وجهلاء هم بكفر من قال
 بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالحروح
 من السار ويكون الشرور والقرب
 بخلقه وارادته اسأل النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا
 بغشون عن عقائده وينبهون على ما
 هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
 المتفق عليها قل لا شتاهارها وظهر
 ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل
 قد بطل ترك البيان انما كان اكتفاء
 بالتصديق الاجالى اذا تفصيل
 اعماجب عند ملا حظة التفاصيل
 والافكم مؤمن لا يعرف معنى لقديم
 والحادث هذا وكما الفرق بعضها
 بمضا مشهور من

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اراد الجحد او الجهل اعم من ان يكون
 بوجوده او وحدانيته اوشى من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
 في الاصول لارالحق واحد وفاقا واجيب بالمراد الجحد به في شئ مما علم قطعاً من احكامه
 او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحيث يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من لعمري فبتكذيب
 النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 تكفر ابليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب قبيح او خلل نواح يستحق به اعظم العقاب ولا حفاء
 في ارها من احكام الكفر لاذتيته ولا لوازمه البينة التي يذوق الدهن منه السالب ومع هذا فان اراد
 اعظم العقاب على الاطلاق ام يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الفروا وان اراد اعظم بالنسبة
 الى مادونه يصدق على كثير من المعاصي وان اراد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا النسبة بالاستحقاق به
 عقوبة دون عقوبة الكفر فدوروا بالخروج من طاعة الله بكثرة ومن الكبار ما هو كفر ولا يتساو له
 التمر يف وارقبه الكثرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التمر يف وخفاء
 وما قيل ان الكفر عند كل طاعة مقابل فسه واه لايمان لا يتقيم على القول بالمزلة بين المنزلتين
 اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا يمانه فان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وارطأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
 وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالهية وان كان متدينا ببعض
 الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكاذب اليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر
 واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
 وان كان مع اعترافه بنبوة نبي صلى الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعائر الاسلام بيطن عقائده هي
 كفر بالانفاق خص باسم الرند بق وهو في الاصل مذنب الى زنا اسم كتاب اطهره ترك في ايلم
 قناد وزعم انه تأويل كتاب الجوس الذي جاءه زرادشت الذي برعون له بدبهم (قال المبحث السابع
 في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين انفقوا على ما هو
 من ضروريات الاسلام كدوت العالم وحشر الاجساد وما شئت ذلك واختلفوا في اصول سواها
 كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعمر الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
 ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف الحق بذلك الاعتقاد وباقول به ام لا ولا فلا نزاع في كفر اهل
 القبلة المواط طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي المسر ونفي العلم بالجزئيات
 ونحو ذلك وكذا بصور شئ من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ لاشعري
 واكثر اصحاب الى انه بس بكافر وبه يشعر ما قال السافعي رحمه الله تعالى لارد سهادة اهل
 الاهواء والخطايا لا استحلالهم الكذب وفي الشق عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا
 من اهل القبلة وعليه اكثر افعهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر
 ما تثلين بالصفات القبيحة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر
 ومن سك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومهم من بلغ العاية
 في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالحروح من السار و يكون
 المسرور والقبائح بخلقهم وارادته ومشيئته وبجواز اطهار لمجرة على يد الكاذب كلها كفر وقال لا ساذ
 ابواسحق الاسفرائني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار 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 بهما من آمن ويفسبون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو
 الحق منها واللازم مشتق قطعاً من مرقى يدها وبين ما هو من اصول الاسلام بالتفلق بان يعضها

بما اشهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها
 مما ظهرت ادلتها على ما سبق باصحاب الجمل بحث بتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال
 الكلام فيها لازلة شكوك اعفها المبطون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها حتى يفتقر
 الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيّل معارضا لمحجة اهل الحق ولو كانت
 مخالفة الحق فيها كفر الاحجيج الى البيان السة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا
 باجوبة مبنية بعضها على ان حرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينفك بدون اتفاق المشبهة
 والمجسمة والرافض واما اهلهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
 وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهرا للطلان ليس بكافر ووافقه بعض
 المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاعته تكفير من تكلم تشهد الارض والسماء باسلامهم
 وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوحى بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عز وذل وانقسام
 وافاؤل ان يجب عن تمسك الامام بمع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اجالا كاف في صحة الايمان واما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
 وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكيف من مؤمن لم يعرف معنى
 الحادث وا قد علم اصله ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعاً لكن اذا لاحظ ذلك فلولم يصدق
 كان كافرا (قال المبحث الثامن) حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص
 المتأفق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بوجوب العفو
 او اشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق
 والفاسق هو الخروح عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها ويذنب ان يقيد بعدم
 التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر
 بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استئصال المعصية
 بمعنى اعتقاد حلها فكفر صعبة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى تندها هيبة ترتكب من
 غير مبالاة وتجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع
 وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة يدعى ان يكون حكم الفاسق
 لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاحلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدين فحكم
 المؤمن طاهر وحكم الكافر باقسامه من الحرى والذمي والكتابي والمرتد فذكره
 في كتب الفروع وحكم المتأفق والزندقي اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب
 فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
 بين الفقهاء وحكم المبتدع النقص والعداوة ولاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكرهية
 الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
 ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ولد ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحمل في شيء
 ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى
 في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يحب عليه
 شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيئته لكن القسائم منها ليست رضاه وامره ومحبه
 وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والاصراط والميزان وغير
 ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفاسق وان العفو والشفاعة حق وان امراط الساعة
 من خروج الدجال وبأجوج ومأجوج 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

المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والعاسق ماهر والفاسق هو الخروح
 عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
 او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد
 بعدم التأويل احترازا عن الباغي
 واما استئصال ما هو معصية قطعاً
 والاستهانة به فكفر والمتدع هو
 من خالف في العقيدة طريقة اهل الحق
 وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
 فتحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
 في الفروع وحكم المتأفق والزندقي
 اجراء الاحكام وحكم المبتدع النقص
 والاهانة والطعن واللعن ومن
 المبطون من جعل المخالفة في الفروع
 بدعة ومهم من زاد كل امر لم يكن
 على عهد الصحابة ممن

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعة اصحاب
 ابى الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى ردة بن ابى
 موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا دلي الجبائي ورجع
 عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار
 ماوراء النهر الماتريدي اصحاب ابى منصور الماتريدي تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجوزجاني
 صاحب ابى سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله وماتريد من قرى سمرقند
 وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
 الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يذهبون احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا لمبطلين المتعصبين حتى ربما جمعوا الاختلاف في الفروع ايضا
 بدعة وضلالة كما نقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج الجس 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 يعم دليل على قبحه
 تمسك بقوله عليه السلام يا ائمة ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
 منه عصمنا الله من اتباع لهوى وبشأ على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
 لانزع ان مباحث الامامة بعلم الفروع البق لرجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهى امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
 او دنيوية لا ينظم الامر الا بحصولها فبقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
 حصولها من كل احد ولا حفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا
 الفقهية انه لا بد للامة من امام يحبى الدين ويقم السنة وينصف للمظلومين ويستوفى الحقوق
 ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عادلا حرا ذا كرامته شجاعا ذا رأى وكفاية
 سمعها بصيرا ناطقا قويا شابا فان لم يوجد من قريبش مر يستجمع الصفات المعينة ولى كفى فان لم يوجد
 فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما
 ولا افضل من يولى عليهم وتنفذ الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
 والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد
 بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كعت بيعة والثاني استخلاف الامام وعهده وجهله
 الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير معين فتساوون ويتفقون على احدهم
 واذا خلع الامام نفسه كان كونه فبنتقل الامر الى ولى العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
 الامام ونصدي للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكنه
 انعدت الخلافة وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص
 اماما بفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جارا
 ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد هلى الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
 فقهره ان عزل وصار اقهارا اما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعه لم ينفذ وان عزل نفسه
 فان كان المحز عن القيام بالامر ان عزل والا فلا ولا يعزل الامام بالفسق والانحسار ويعزل بالجنون
 وبالعمى والعم والحرس وبالمرض الذى يفسد العلوم قال امام الحرمين واذا جار الى الوقت
 فظهر طمعه وعشمه ولم يرهو لاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رده

٢ وهى رياسة عامة في امر الدين والدنيا
 خلافة عن ابى صلى الله عليه وسلم
 واحكامه في العروع الا انه لما شاعت
 من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة
 بكثير من القواعد ادرجت مباحثها
 في الكلام من

ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سبمان في الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تنفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بانحال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابو اب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن اصول الصانع والنو والامامة والمعاد وما يصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيت العموم مثل اعضاء والرياسة في بعض النواحي كذرياسة من جعله الامام بابا هذه على الاطلاق فانها لا تعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من اشخاص وقال هو احتراز عن كل الاممة اذا عزوا الامام نفسه وكانه اراد بكل الاممة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم ادعى كل من آحاد الاممة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من قهرتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الاممة حينئذ ثمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايهما الاممة انهما امامان فان قبل الخلافة عن النبي عليه السلام انما تكون فحين استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة الدب العام للامام فاننا لو سلم فلاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) ابيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبذ من احكامها وتعيين الامام الحق به النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث الاول نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سماعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وهؤلاء عند الجاحظ والخياط والكبي والي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابغ وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم على ما وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فمنعدهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون اطعنا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المحبكات العقلية وعدم بعضهم وهم الغلاة لثقلهم اللغات واحوال الاعدية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمحافظات وقالت النجدات قوم من الخوارج صحاح نوحه بن عويمر انه ليس بواجب اسلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانه في لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال همام القوطي منهم بالمكنس اى يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلم ربما لم يطبعوه وصار سببا في زيادة الفتن لتساعى الوجوب وجوه الاول وهو العمد اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الراجبات واشتهر اياه عن دفس الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمد - امان محمد اقدمت ومن كان يعبد ربي محمد - فانه حتى لا يموت لا بد لهذا الامر من يقوم به فظنوا وها هو آراءكم رحكم الله فنبذوا من كل جانب وقالوا اصدقت ولكن نظرت في هذا الامر اى يقل احدنا لاحابة الى الامام الثاني ان السارح امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجبهة وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا

٩ واجب على الخلق سماعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند القوطي لما وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفس النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام الذي ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تخصي وذلك واجب اجماعا فان قيل وينبغي مضارا ايضا قلنا لا يعابها لقتلها فان قيل فالائمة بعد الائمة لمهديين على الصلاة قلنا ضرورة ولا معصية ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفة بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك ينصبه من

بوجود الامام لم يكن مطلقاً فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
 وان لم يكن مشروطاً به فظاهر لاننا نقول فرق بين تقيد الوجوب وتقييد الواجب فهنا الوجوب
 مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام و الواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف
 عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكاة فموقوفه فوجوب مشروط
 بحصول النصاب حتى اذا اتى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
 لا تحصى واستدفاع مضار لا يحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فبكاد يلحق
 بالضروريات بل المشاهدات وبعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
 ما يزعم السلطان اكثر مما ينعى القرآن وما يلتزم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
 المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح وينزع
 ما يتسارع اليه الطباع وينزع عليه الاطماع وكفاك شاهداً ما يشاهد من استيلاء الفتن
 والابتلاء بالحقن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحرة ورعاية البيضة وابل لم يكن على ما ينبغي من صلاح
 والسادات ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
 رئيس يصدر عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات الهجم
 كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتسرت الافراد
 انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك وفساد لا يقال فعالية الامر انه لا بد في كل اجتماع
 من رئيس مطاع موطوء به النظام والانتظام لكن من ابي يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
 امر الدين على ما هو المعترف في الامام لان قول انتظام امر عزم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
 الدين والدنيا يقتضي الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
 وتخصيمات وجبة لا خلال امر النظام ولواقتصرت رياسته على امر الدنيا فانتظام امر الدين
 الذي هو المقصود الاهم والعلة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند ائمة اهل
 بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح
 والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى ان تعرض للاجماع
 مدفوع بان كون الشيء صلاحاً او فساداً ليس في شيء من منازع الحسن والقبح وكون دفع
 الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الاوضح
 ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلي في هذه الاعلى من الشفيع
 بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذالم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فورها
 وههنا نصب الامام يتضمن مفسداً لا يضبطها العدو والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الاهواء
 وفي الطبايع من الاستكاف عن تسلط الكفاء والانسار قليل البقاء على ما عليه من الاهتمام وصلاح
 الاقتداء فتبيل النفوس الى الالباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والساد وبهلك
 الحرث والنسل وبذهب الفرع والاصل وكفاك شاهداً ما نسمع من قصص انقضاء خلافة
 عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولته بنى العباس لاننا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه ومفسده
 بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثيره ولحقق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
 لزم اطباق الامم في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تنقضاء الامام المنتصف بما يجب من
 الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية واقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
 ثشون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله تعالى عنه فلو ومن بعده
 ملوك وامراء لائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامم لا تجتمع
 على الضلالة فلما انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجزوا اضطراً والمحدث مع
 انه من باب الاحاد محتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذ لم يوجد

امام على شرايطه وبائع طابغة من اهل الحل والعقد قرشبا 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 اتسائلا واجبا وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه
بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية وقد يتسلك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فامر
من بطلان الاصلين (قال قالوا اخرج الفائلون بحوجه ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
عقلا كاجتناب الطعام السام والجدار المشرف على السقوط ولوطا فلما نتم معنى كونه
من مقتضيات العقول والمعادن وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقة تاركة الذم
والعقاب في حكم الله تعالى وهو مجموع ههنا واحتجوا 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 طاهر قاهر جامع لشرائط الامامة فاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة
الحدود وتنفيذ الاحكام والازم ظاهر الانتفاء (قال اخرج الفائلون ٢) بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطيف من الله في حق العباد اما عند الملاحة فليتمكروا به
من تحصيل المعرفة الواجبة اذ ينظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلا نه
اذا كان لهم رئيس قاهر بمنعهم من المحطورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب
الى الطاعات واعدى المعاصي منهم بدو وللطف واجب على الله لما سبق والحوار اجاب الامام
المقدمين والقديح في يود لاثباتها على ماسق من حال الكبرى وتفصيلا لانه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جمع جهات القبح وهو مجموع ولسد ما مرع وجوه اخر مثل اراد الواجب وترك
القبح مع عدم الامام اكثر ثوبا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
من حرف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطيف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون
زمان يكون الناس فيه معصومين مسعين عن الامام ولقولنا انما لم قطعنا ان اللطف الذي يحصل
بالامام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربه تعارض باننا لم قطعنا جوار حصره لغيره وهذا كدعوى القطع
باسفاء المفساد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا فانما يكون مفعولا لطفا واحدا
كان ظاهر قاهر ارجا عن انقباض قادر اهل تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلار
عندكم فالامام الذي ارجعتم وحوه ليس بلطف والذي هو لطيف ليس بواجب واحاب الشبهة
بان وجود الامام لطيف سواء تصرف اولم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
لا تخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما طاهرا مشهورا او خائفا معصوما لا يبطل حجج الله
وبيناته وتصرفه اظاهرا لطيف آخر وانما عدم من جهة لعدم وسوء اختيارهم حيث احادوه
وتركوا نصرتهم فعوتوا اللطف على انفسهم ورد اولابا بالانسياق وجرده بدون التصرف لطيف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كاد بمخافة ظهوره وتصرفه فيسمع من القلب مع
قوة مجرد الحكم بخلفه وايضا في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن اقتبح
خوفها من حاكم من قبل السلطان مخنف في القرية بحيث لا تزل كذاك ينزجر خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها لانه متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب بان خوف
الاول من ظهور مترقب وانيه ابلة يذبح ان يظهر لايأسائه الدين يدلو الارواح والاحوال
على محبة وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل له طهر لهم واتم عنه فالملوك قلنا عدم

ثم عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا
لا بمعنى استحقة تاركة الذم والعقاب
من

وفي وجوبه على الله بانه لطيف محصل
المعرفة مقرب من الطاعة معدن
المعصية ورد مع مقتضى القياس كعب
وفيه معاسد منها من اختلاف الاراء
وميلها الى الابهاء عن امثال الاكفاء
وايضا فعل الطاعة وترك المعصية
مع عدم الامام اشق واغرب الى
الاخلاص وايضا لا يصير لهما بل
خلفهم معصومين السلف والقول
بلمه منفعة حالصة واطف لا يحصل
بالعيرم وايضا اللطف في ظهوره
وابهم لا يخفى فانه قبال مجرد الوجود
الطف راجع لخوف الطهور
وتصرفه الساهر لطيف آخر فونه
الامام وسوء اختيارهم حيث اضاعوه
اخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفي احتمال
الوجود والحكم بلمه يوحد ولو بعد
حين فان الخوف من وجود مرتب
مبطل الخوف من ظهور مترقب ويبقى
ان يظهر الا ولباء الذير قضوا
في محبته وانظاره الاعمار وبذا المصح
والاموال ونحو نقطع بانتفاء ذلك
عادة وهم حقيقة من

٢ بان في نصبه اثاره الفتنه لان الاهواء
مختلفة وبما لا تنفق على واحد وربان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة الخلفه
بمدية البعض تدفع الفتنه ولو سلم
فتنه عدم الامام اشد من

٣ التكليف والحرية والذكورة والعذالة
وذلك طاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ليقيم الحدود ويقاوم الحصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
واصابة رأى ليقوم بالامور وكونه
قريباً لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قر يش الولاية من قر يش
قدموا قريسا ولا تقدموها وحالفت
الخوارج واكثر لم تزل لقوله صلى الله
عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبيد
حبسي اجدع ولانه لاعتر باللسه
في مصالح الملوك والدين ورد بحمل
الحديث على غير الامام جها بين
الدلة وبان اسرف الانساب اثر
في جمع الآراء وبذل لطاعة
ولا اسرف من قر يش سيما وقد طهر
مهم حير الانبا نعم اذالم يقتدر على
اعبار لسر نط جازا لبناء الاحكام
المعلقة بالامام على كل ذى شوكه
نصب او استولى من

ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها لعاقول كعدم بحر من المسك وجبل من الباقوت
ولو سلم فالونيا اذ عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم (قال احتجبت الخوارج)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثاره الفتنه لان الاهواء مختلفة
والآراء شتى فيميل كل حزب الى واحد وتهمج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يبرز لان احتمال الاتفاق على الواحد او تعينه وتفرد باستجماع الشرائط
او ترجمه من بعض الجهات منع الامتناع ووجب الجواز والمحاب ان اعتبار المرح كما قبل
بقدم العلم ثم الاورع ثم الاسن او انفة الامر ونسداد طريق المخالفة بمجرد بيعه البعض
ولو واحد يدفع الفتنه ان فتنه النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير ثبوتها لا يفي الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق الاستخلاف لانا نقول المقصود في ما يراه الجمهور من الوجوب
على العباد اذ لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المحب
الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لا زغير العاقل من الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعمد مسعول بخدمة السيد لا يعر للامر مستحق في عين
الناس لا يهاب ولا يمتش امره والنساء ناقصات عقل ودين مموعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومشارك الحرب والفساق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق ما امره وبواهبه والظالم
يحتل به امر الدين والدينا وكف يصلح للولاية وما الى الالادفع شره البس بحجب
استراء الدثب واما الكفار فامر طاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
اثلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الحصوم محتهدا في الاصول والفروع ليتك من القيام
بامر الدين ذارأى في تدبير الامور اثلا يخط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
احتمالها في الشخص وحوار الاكتفاء فيها بالاستعانة من العير بان يفوض امر الحروب
ومم شرة الخطوب الى الشجعان ويستفتى المجتهدين في امور الدين ويسمى اصحاب الآراء
الصائبة في امور الملوك وتفتت الامة على اشتراط كونه قرشبا اى من اولاد نصرين كانه خلافا
للموارج واكثر المعتزلة لما السنة والاجماع اما لسنه فقوله عليه السلام الائمة من قريش ولبس
المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعنت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم في الولاية من قريش
ما اطاعوا الله واسموا الامره وقوله صلى الله عليه وسلم قموافر يشا ولا تقدموها واما لاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم العقبة ما امير منكم اميرهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم يذكره عليه احد من الصحابة فكان اجما ححيح لمخالف بالمقول والمعقول اما
المقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عد حبسي اجدع واحب بان ذلك
في غير الامام من الحكم جها بين الدلة واما المعقول فهو انه لاعتر بالنسب في القيام بمصالح
الملوك والدين بل للعلم الهدى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه
ذلك واجيب بالنوع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثراناما في اجتماع الآراء
وتأنيف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واطهار آزار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون
الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا يبق بذلك من قريش الذين هم اسرف الساس سيما وقد اقتصر عليهم
حتم الرسالة واشترت منهم الشريعة الباقية الى يوم القامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاسنيلاء اهل الباطل وشوكه الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز نقله القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجييع ما يتعلق بالامام من كل

ذى شوكة كما اذا كان الامام القريشي فاسفا وجارا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة حتى
ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند الهز والاضطرار واستيلاء الظلمة
والكفار والفتن وتسلط الجبارة الاشرار فقد صارت الرئاسة الدينية تغلبية وبنيت عليها
الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يبق بعدم العلم والدلالة وسائر الشرائط والضرورات
تبيح المحظورات والى الله المشتكى في القابلات وهو المرتضى المكسف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٢)
اورا منها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وابس لهم في ذلك
شبهة فضلا عن حجة واما قصدهم في امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وبنيت عليهم من اشترط
كونه علويا فنيا خلافة بنى العباس وكفى باجاء المسلمين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم
ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة
وحفظ حوزة الاسلام ملوم لا عقلا ولا ترجيح في تقديم الساوى ونقل مثل ذلك عن الاشعري
حتى لا ينفك امامة المفضول مع وجود لافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع
الاراء على مناعته ولا الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب الهامن له
رتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان الفهم بمعنى استحقاق تاركه السم والعقاب عند الله ممنوع
وبمعنى عدم ملائمة بمجاري العقول والسادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون
المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والمالك ونصبه اوقع لا تنظام حال الرعية واوثق
في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العالمين الحكيم الذي
يختار من يشاء من عباده لنسبته ويوحى اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحى اليه
بمنسبته فبدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى اني يهدي الى الحق احق
اريدع من لا يهدي الا ان يهدي فبالكم كيف تحكمون وقد يخرج بجواز تقديم المفضول بوجوه
الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء اراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريشين مع ان فهم
من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير كبير عليه مع
ان فيهم عثمان وعليهما وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر
واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع
كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح الاحتجاج على
اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون
معصوما ٦) من معظم الخلافات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت
معنى العصمة وانها لاتنا في القدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم
وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمسك منها وحاصل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والافليس الاجماع على عدم وجوب
عصمة الشخص كثير معنى وقد يخرج كثير بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايحتاج
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الواسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة انظر
والظاهرا انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول
القباس 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

٣ ان يكون هاشميا بل علويا وعالميا بكل
امر حتى المعيبات قولاً بلا حجة مع
مخالفة الاجماع وان يكون افضل
اهل زمانه لان تقديم المفضول قبح
عقلا ونقل عن الاشعري تحصيل
لعرض نصه وقياسا على النبوة
ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان
تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعض
من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل
بل يحصل الافضلية بالغة وقد
يحتاج لتقديم المفضول بالاجماع بعد
الخلفاء وبالسورى وبخفاء الافضلية
عن الخلق في الاعلب متن

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة
بجماع اقامة الشريعة وحماية
الشريعة ورد بان نصب الامام الى
العامة الذين لا طريق لهم الى معرفة
عصمته بخلاف النبي والنبي واجب
الاسماع من غير تردد ورجوع الى احد
فعدم عصمته فمما يتعلق بالسريفة
ربما يعرض الى الاحلال وينفر عن
الاسماع بخلاف الامام الثاني انه واجب
الاطاعة بالص والاجماع فلو لم تجب
عصمته لجاز كذبه في بيان الطامات
والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب
الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه
اعايطاع فيما لا يخالف السرع ويكتفى
في الوقوف به العلم والعدالة والاسلام
ولا يمنع عند مخالفة والمراجعة الى
العلماء اثبات الثالث غير المعصوم ٣

٣ 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 الآية عهد
النسبة والاجماع عندكم ليس بحجة
مالم يشتمل على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لا فقرر الى امام آخر ويتسلسل ويد
بان وجوب نصبه شرعى للاجماع
لا عقلى لجواز الخطأ ولو سلم فلم يصلح
لا تحصى ولو سلم فى العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غنية عن العصمة الخامس انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فمندا الخطأ او
المعصية يردو وصدو الشرع لا ينتقض
ولا ينتقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الطاعة ولا فيخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف لسرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد
اهل التوارى فى كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف فى البعض فبكنى الاحاد
والقطعى الى اهل التواتر والاجماع

متن

المحلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه من وصى الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريره فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتى بالشريعة
التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب فى تبليغها وافسق فى تعاطيها
وقد لزما امثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحه ما جرى عليه ومضى لكائن المجزة التي اقامها
الله تعالى لمصلحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى
واختلال حال العاجلة باعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجاز ان يكذب فى تقرير
الوامر والواهى وينهى عن الطاعات وبأمر بالمعاصى فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتناب
العصيان واللازم طهر البطال والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول وبكى فى عدم كذبه فى بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفى العلم والعدالة كالفاضى والوالى بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتى بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند النسبة
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل اللامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقربىه السابق وهو قوله تعالى انى جاءك للناس اماما قال
ومن ذريتي 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 وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
ودلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو اى اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
فى العلم والعدل ولذلك يكون الامام اطفالا لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
وشبه ذلك بانتهاء سلسلة المكنات الى الواجب الا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى
بمعنى انه اوجب علينا نصه لا عقلى مبنى على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لان فى الشريعة القائمة
الى القبامة غنية عنه ولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده
وطاهر عدالته وحسن اعتقاده وارلم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لما عرفت من ان العصمة لا تزيل الحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء السرع مانعا
دافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحافضا فيعود
على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ فى اجتهاده او ارتكب معصية فالمتجهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب اطاعته اثبت 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
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد فى كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انقراض
العصر ولم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف فى البعض فيقبل
بى طريق الاحاد من الثقة واما المقطعى فالى اهل التواتر اوجع الامة وهم اهل عصمة

عن الخطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شمرى باى طريق تقلت
 الشيعة الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا الاسم (قال واما اشراط ٧) قد اشترط
 الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب مهجزة عالميا بالقبول وبجميع اللغات وبجميع الحرف
 والصناعات ويطايع الاغذية والادوية والمحاييل والنحر والسما والارض وهذه خرافات
 مفضية الى بى الامام ورفض الشيعة والاحكام (قال لمبحث الثالث ٢) فى طريق بيوتها
 اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحية للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد
 من امر آخر به تنعقد الامامة وهى طرف منها متفق عليه ومنها يختلف فيه فليختلف فيه المردود
 الدعوة بان يبان الظلمة من هواهل الامامة وبأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه
 قال به غير الصالحة من الزيدية ذاهبين الى اكل فاطمى خرج شاهرا السيف داعيا الى سبيل ربه
 فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الاجسائى والمختلف فيه انقول عندنا وعند المعتزلة والخوارج
 والصاحبة حلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد ويعتبرهم من غير ان يشترط اجابهم
 على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
 الى انتشار الاخبار فى الاقطار ولم يكبر عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لاني عبيدة ايسر
 يدك اباديك فقال انقول هذا وابو بكر حاضر فابع ابا بكر وهذا مذهب الاشعرى الا انه يشترط
 ان يكون العقد بمنه من الشهود لا يدعى آخره عقد عدا سرامتقد ما على هذا العقد ونهت
 اكثر المعتزلة الى اشراط عدد خمسة من يصلح للامامة اخذوا من امر الشورى انا على كون الشيعة
 والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والص متفق فى حق ابي بكر رضى الله
 تعالى عنه مع كونه اماما بالايجاع وكذا فى حق على عند التحقيق وايضا اشتعل الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقتل عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار
 الامام وعقد الشيعة 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 رعية عالميا بامر الدين
 كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاحياء ورد مع المقد متين فقد سبق عدم اشراط الامور وعلم
 بالضرورة حصول الطن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة اثنى ان اهل الشيعة لا يقدر
 على تولية مثل القضاء والاحكام ولا على التصرف فى فرد من آحاد الامة فكيف يقدر
 على تولية الى رياسة الكرى وعلى اقدار العير على التصرف فى امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد
 بمع الصعوى فال الحكم جاز عندنا والساها يعمل القاضى قادرا على التصرف فى العير ولو سلم
 فذلك او حود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره انا لالامامة لازالة الفتن
 وثباتها بالبيعة مطعة ائمة لاختلاف الآراء كما فى زمن على رضى الله تعالى عنه ومعية فتعود
 على موضوعها بالنقض ورد بانه لادسة عد الاقياد الحق فان جهات لترجيح من السبق وغيره
 معلومة من السريعة وزاع معاوية لم يكن فى امامة على رضى الله تعالى عنه بل فى انه هل يجب عليه بيعته
 قبل الاقصاص من قلة عثمان واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم
 فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا حفاء
 فى ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة انزعاع فى تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله
 ورسوله فتوقف على استخلافهما بوسطا ولا بوسط ولشابت باختيار الامة لا يكون خلافة
 منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل السارح وهو الاجماع على ان من احتساره الامة
 خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضى
 وفتوى المفتى حكم الله لاحكامهم على ان الامام وان كان نائب الله فهو نائب للامة ايضا الخامس

واللغات والحرف والصناعات وطابع
 الاعذية والادوية وعجايب البر والبحر
 والسماء والارض فى الحامات من
 المبحث الثالث الامامة ثبت عند
 اكثر الفرق باختصار الحل والعقد
 وان قالوا للاجاء على امامة ابي بكر
 من غير نص ولا توقف الى تعاقى
 الكل وعلى استعمال الصحابة بعد
 النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
 عثمان رضى الله تعالى عنه بالبيعة
 والاختيار من غير تكبير وخانفت للشيعة
 بوجوه الاول ان من لشروط ما يعلمه
 اهل الشيعة كالعصمة والافضلية
 والعلم بالدين كله فانا لو سلم الاشراط
 فاعنى كاف الثمانى اربس اليهم
 تولية مثل القضاء والاحكام فهذا
 اولى قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث
 ان فى ذلك اشارة الفتنة كما فى زمن على
 رضى الله تعالى عنه ومعاوية قلنا
 الكلام فيما اذا ادعوا الحق واعتبروا
 جهات الترجيح ولو سلم فتنة عدم
 الامام اضعاف ذلك اذ التقدير
 عدم النص والافلا احسار عليه
 الرابع ان مختار اهل الشيعة يكون خليفة
 منهم لادن الله ورسوله قلنا اقام دليل
 الشرع على ان من احتساره فهو
 خليفة لله ورسوله الخامس اذ عقد
 اهلان لاهلين ولم يعلم السبق لزم
 حلول زمان عن الامام اذ لا سبيل
 الى تعيينهما ولا انطالهما ولا تعيين
 الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا
 بل يرجح احدهما او ينصب ثالث
 ولا ساد السادس انه صلى الله تعالى
 عليه وسلم لم يكن ترك الاستخلاف
 فى ادى غيبة ولا البيان فى ادى
 ما يحتاج اليه فكيف فى غيبة الوفاة
 وفى اساس المهمات السامع ان النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم ارافابامته
 من الارلولة فكيف ترك الوصية لهم
 الى احد الثامن قوله تعالى اليوم
 اكملت لكم دينكم والامامة من معظمت
 امر الدين فكيف تهمل قلنا

التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وكال من

لا عقد الامامة ينحل بما ينحل مقصودها كالأردة ﴿٢٠٧﴾ والجنون وبعض الامراض بخلافه نفسه بسبب وبالله عليه اذا صار اماما بالغلبة

واختلف في خلعه نفسه بلا سبب وفي اذمزاله بالفسق متن

١٨ الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه نصاحبا وقيل جليا وقالت الشيعة على ان علي كرم الله وجهه خفا والا مامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلي في مثل هذا الامر العلي لا شتهر وطهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالشي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يتوقفوا عن الاذعان بان يترددوا حين اجتماعهم هذا الشأن ولم يحتلوا في التعيين ولم يشكوا في الحق ايقين والقول بانهم كتموه بعضا وحسدا او عارا ولدا او اعتقدا النسخة حين لم يعمل المحققون على دفعة ولم يتسك به المستحق لاثبات حقه افعراء واجبرا وطعن في عظماء الاحياء بل في خير الابداء بل في لكاتب الناطق لهم بالشاء والعاقل المصنف لا ينسب يجماعة وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امساء شريفة وهذا طريقة مع علمهم بحالهم وما لهم واشتهر عدلهم وهداهم وتركهم هواهم وبداهم الاموال والانس في محنته وقتلهم الاقارب والاعشار لصرته واتباع شريعته انهم خافوه قبل ان يدفوه وعدلوا ص الحق وحملوه ونصروا على الباطل وايدوه ومعوا المستحق حقه وكنوه ولم يقم هو باطهاره واعلانه مع علوشاته وكثرة اعوانه كما قامه من غير تبعية حين اوصى الامر اليه وقام الحجة والبرهان والسيف والسان عليه مع الخطب اذ ذلك اشد والخصم الد والمخالف لا يحويه الحد ولا يحصيه العد الثاني امارات ربما غلبت اجتماعها قطع بعدم النص كقول العباس لعلي وعمر لابي عبدة

ان القول بالاختيار يؤدي الى خلوا الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدين لمستدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحةهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه نائباً ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجوده الاطام على انه يمكن اترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضا الحاجة ومسح الحف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيار فيما هو اساس المهتمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كافي كثير من وروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان لانه بمنزلة اب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الشامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا حفاء في الالامنة من معظمات امر الدين ليكون قدينيها واكملها ما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بما سبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزيله مقصود الامامة كالأردة والجنون المطبق وصيرورة اسيرا لا يرحى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسبه العلوم وباعمي والصمم والخرس وكذا بخلافه نفسه لجزء من العياش بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل اسدشعره في نفسه وعليه يحمل حلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب فغير خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثر على انه لا يتعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى واني حسيمة وعص محمد رضي الله تعالى عنه رواية ويستحق التعزل بالاتفاق ومن صار اماما باقهر والعلة يتعزل باريقهره آخر ويعلمه واما القاضى فيتعزل بالفسق على الاطهر (قال المبحث الرابع ٨) ذهب جمهور الصحابة والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقبل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا حقيقا وهو تفديده اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصاحبا وهو ما روى انه عليه السلام قال استوفى بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يخلو فيه اثنا ثم قال يا ابي الله والمسلمون ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة امامنا نص الحقي وهو الذي لا يعم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق والاصل الجلي فعقد الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلوا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سير االيه واحذايده هذا خيفتي فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب اليكم بيايىنى ويوارزنى يكن اسى ووصيى وخيفتي من بعدى فابعه على رضي الله تعالى عنه ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما لو كان نص جلي لظاهر المراد في مثل هذا امر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخافى لتراوا شتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلائهم الذين لهم زيادة قرب با النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واحتصاص بهذا الامر بحكم العادة والالزام مشف والالم يتوقفوا عن الاتقياد له والعمل بمرحه وان يترددوا حين اجتمعوا في سقفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير وكم امير وان تمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبدة رضي الله عنه امدد بك ابايىك ولم يترك المصوص عليه محاجة اقوم ومخاضتهم وادعاء الامر له وانما لك بالص عليه فان قيل علموا ذلك وكنوه لا عراض لهم في ذلك كتاب الياسة والمقد على علي رضي الله تعالى عنه اقتله اقر باهم وعشايرهم وحسداهم اياه على ماله

امدد بك ابايىك وقول ابي بكر يا عمر ابايىك وقوله وددت انى سأت ابي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكفة قول علي السورى بوكفة له لطلحه ان اردت يايتك وكما حجاجه على معا وبته بالبيعة له دون النص عليه وكفة ضده لابي بكر وعمر في الامور اشارت عابها بما هو اصلح مما كسوته عن النص عليه في خطبه وكيه ومغارة ومخاطباته وكما كازيد بن علي مع علوريتته ذلك وكما كثير من عظماء اهل البيت عليه

من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظهورهم ان النص قد لحقه التسحيح لما رواه من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على رضى الله عنه الحاجة به تقية وخوفا من الاهداء 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 ومناجاة الهوى وترك الدليل وتباعد خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخايرهم وقتل اقاتلهم وعشائيرهم في نصرة رسول الله وقامة شريعته واتقياد امره وتباعد طريقتهم خافوا قبل ان يدفنوه وتركوا هدايتهم واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل العريض وخذلوا مستحقاً من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني تميم اوعى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلاته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار وارؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ بن تميم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامرهم وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكتايديه حتى فنى الخلق الكثير والجسم العفير وآثر على النفة الجمية في الدين والعصية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهممهم في تنفيذ احكامه ارفع ومن ادعى النص الجلى فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكفانه وفي على رضى الله تعالى عنه خاصة بتباعد الباطل واذا عانه بل في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبائاً واصحاباً واعواناً وانصاراً واحتماً وامصاراً مع علمه بحالهم في ابتدائهم وأآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم تواتر هذا النص قرن بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالنسب لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله عليه وسلم انه خلقتي فيكم من بعدى ونعم ما قال المؤمنون وجدت اربعة ارهق في المعزلة والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الرئاسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن الجبابرة ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون 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 بما تفيد باحتمالها القطع بعدم النص وهي كثيرة جداً كقول العباس لعلى امديدك ابابك

٢ أن يحمل النبي صلى الله عليه وسلم
مثل هذا الامر ولم يحمل ما هو دونه
والجواب ان ترك الانصبص على معين
ليس اهرا لا من

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت السيدة
على لسان اجماع اهل الحل والعقد
وار كان من البعض ببعض توقف
وقد ثبت انقباضه على لاوامره وبقوله
واقامة لجمعه ولا عباد معه وسعيته
حليقة واشاء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر في البيعة وايضا
تتمتعوا على ان الامام ابو بكر اوعلى
او العباس ثم نهما لم يتازعا فتمين
وحديث التقيّة تصليل الامّة
ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد
يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاصرار الآية فالداعي المفترض
الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه المطلوب وبقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالديين
من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة
وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
اشتوى بكتاب فقرأ ما كتب كتابا
لا يختلف فيه شأن ثم قال يا ابى الله
المسلمون الا يا ابا بكر ويا المهاجرين الذين
وصفهم الله بانهم اصاد قلوب كانوا
يخطونه بياحليقة رسول الله بان
النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة لم يعمره ولدا قال على
رضي الله عنه رضيتك رسول الله اديدا
فرضيتك لدينا وبانها لو لم تكن
حقا لما كانت جماعة رصوا بها وسكتوا
عليها خيرا ما اخرجت للناس يا رن
المعروف ينهون عن المنكر وهذا
ظنيات ربما تفيد باجماعهم
القطع مع ان المسئلة فرعية يكتفى
فيها الظن من

٩ وقع هذا الموضع من المصنف
بباض قد ار ما يبع فيه كتمان

نقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واقع بن عمه فلا يختلف عليك اثنان
وقور عمر رضي الله تعالى عنه لابي عبيدة رضي الله تعالى عنه امديدك ابايكم وقول ابى بكر
ايدهوا عمر لو ابا عبيدة وقوله وددت انى سالت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر
فحين هو وكما لاشاعره وكدخلوا على رضي الله تعالى عنه في الشورى فانه رضي امامة ابيهم
كأن وكقره رضي الله تعالى عنه اطلمه رضي الله تعالى عنه ان اردت بايتك وكاحتجاجة على معاوية
بيدة لاس له لانبص من ابى صلى الله تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعى الى البيعة اتركوني
والتمسوا غيرى وكما صندنه ابا بكر وعمر والاشارة عليه ما صلح حين خرج ابو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم مرضه لذلك اتص في شئ من خطبه ورسله ومفاخراته
ومخاصمته وعذر آخره عن البيعة وكانكار زيد بن على مع علو رتبته هذا النص وكذا كيرمن
سادات اهل البيت وكتمسبة الصحابة ابا بكر مدة حيوته بخيفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
(قال اخرج المخالف بانه يستحيل عارة) من ابى صلى الله تعالى عليه وسلم اريه مثل هذا
الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك لاص الجلى على واحد
بالتعين ليس اهمال بل نفو يض معرفة الحق الالبى الى آراء اولى الباب واختيار اهل الحل
والعقد من الاصحاب وانظار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتديروا سياسة الجمهو 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
المعزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة على رضي الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع
القسام بن رونداه العباس رضي الله تعالى عنه لما وجوا لاوا وهو المحدث اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وار كان من البعض ببعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير
وان ابا سفيان قال ارضيتكم يا عبد مناف اذ بلى عليكم تيم والله لاملان لو ادى خلا ورجلا ودر
في صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على وفي ارسا ابى بكر وعمر ابا عبيدة الجراح
الى على رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين
وقيل غلظة من عمرو على ان عليا جاء ليهما ودخل فياد خلت فيه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس بارك الله فيما سالتنى وسركم فيما روى انه لالو اع لابي بكر رضي الله تعالى عنه وتختلف
على والزيبر وقدام وسلمان وابوذرار سل ابو بكر من اغدالى على فاتاه مع اصحابه فقال
ما خلفك يا بلى عن امر الناس فقال عظم المصبة ورأيتكم استغثتم رأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابى طالب ولا يبعنى في عقد وهو بالخيار في امره الا
فانتم بالخيار جيبا في يديكم اياى فان رأيتهم لا غيرى فانا اول من يبايعه فقال هل لارى اها لمد اغيرك
فبايعه هو وسائر المخلفين محل نظر ثم اجماع على امامته على اهل بيته لذلك مع انها من الظهور بحيث
لا يحتاج الى البيان الثانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تمردوا با بكر وعليا
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا باكر وسلم له الامر فلم لم يكن على الحق لنزاعه كما نزع
على معاوية لانه لا يلقى لهما بالسكوت عن الحق ولان ترك المنازعة ح يكون مخلا بالصمة الواجبة
عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتمين ابو بكر لا تنساق على انها ليست لغيرهم فان قيل
اذ لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الاتهامت قلنا عدم كونه على الحق اذا
استلزم كونه على الحق كالباطل لان ما يفضى ثبوته الى انتفاؤه كان منة فبقا قطع ما وفيه المطلوب وقد يجاب

بانه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل على عليه واستحقاق الامامة دونه ثم بطل ذلك الفضل
والاستحقاق بترك ماوجب من المذعة فبصير ابوبكر هو الامام بالحق فان قبل يجوز ان يكون
ترك المذعة لمانع التفتة وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى
وعدد الله الذين امنوا منكم وعمدوا الصالحات استخلفنهم في الارض وعد الخلافة للجماعة
من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة قبيلت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم اولى باس شديد فقاتلوهم او يسلمون فان تطيعوا
يوثكم الله اجرا حسنا الابنة جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
ابوبكر وبالقوم بنوا حنيفة قوم مسئلة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته
ثبوت خلافته ابي بكر رضي الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك علما لانه لم يقابل في خلافته الكفار
الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا بالدين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضوضا اى يثال الرعية منهم ظلم كانهم
يعضون عضوا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشرة
سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اثوني
بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يتخلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون ايا بكم الثالث من
ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اوئيت هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله
التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية
العزل افتراء من الروافض واهذا لما قال ابو بكر اقبلوني فلست بخيركم قال علي رضي الله عنه لانفيلك
ولانستفيلك قدمك رسول الله فلا تؤخر كرضيك لدينا فرضيناك لدينا العاشر لو كانت
الامامة حقنا لعل عصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه
لما كانوا خيرة ما اخرجت للناس بأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه
وان كانت طنيات فمصعب الامام من العمليات فيكن في الظن على انها اجتماعا عهرا بما تفيد
القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سند الاجماع وتأيدا (قال احتج
الشيعة بوجوه) لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
وجوه من العقل والقل والقدح فبين عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر وبدعون
في كثير من الاحبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه
على سنتهم وجرانته في اديتهم وموافقة لطباعهم وقارعتهم لاسماعهم ولايتا ملون انه كيف
خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والفقهاء من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض
على البعض ولم يدعوا عليه الابرار والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد
بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء
والملك الى امراء الجور ومن المجاب ان بعض المتأخرين من المشغيين الذين لم يروا احدا
من المخربين ولا روى واحد بشافي امر الدين ملاوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطا عن
في الصحابة الاخبار وان شئت فانظر في كتاب التجر يد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف
نصرا لا باطل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدرية
المعصومون في رواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكر من الصحابة الا الكمالات
ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن
موسى الرضى مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكال علمه وهده وورعه وتقواه قد كتب على
ظهر كتاب عهده المؤمن له ما ينبغي غنى وفور حده وقبول عهده والتزام ما شرط

عليه وان كتب في آخره والجماعة والجفر يد لان علي ضد ذلك ثم انه دعا المؤمنين
بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسعته الرضى رضى الله عنك وارضاك وتحت
قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدى بل جعلت ذلك وفي موضع اخر وصلى الله عليك وجزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا
الزمان لا يسمعون 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 ذهبيا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي
رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويؤيد بفرح المؤمنين انا اول من اتبع امير من اعز الاسلام
وفنصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بنى كاكلة في كل عام مائتي دينار
ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجلعت اهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين تباع
ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق (مال الاول؟) هذا
هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غيره على لان
الامام يجب ان يكون معصوما ومخصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك في باقي
الصحابة اما العصمة والنص فالاتفاق واما الافضالية فلا سياتى وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة
بحسب الشروط وربما يورد في صورة اغلب فيقال الامام اما على رضى الله عنه واما ابو بكر واما
القياس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب
اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضى الله عنه واما يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل هم للامامة فعمل نظر (قال الثاني؟) اشارة الى
الدليل العقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون ثبات باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رضى الله عنه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكم في صلوته وكلمة انما المحرر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
بمعنى العاصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة ووليها والسلطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى الصلة تعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة واتباء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين علي رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل العاصر والمولى
والحب على ما يذاهب 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 ما نفى عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها لانه هي التصرف والامامة بل الصلة والمحبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
هم فانه منهم اظهر ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الآية
وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ايس المراد بالولى فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاتة والنصرة
والمحبة ثم ووصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح العظيم دون التقييد والتخصيص وان
يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واوليائهم بذلك وقر بهم ونصرتهم
وشغفهم الحاملة على الصلة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
امام وليس غيره على كرم الله وجهه
لانتفاء الشرائط من العصمة والنص
الافضلية والجواب منع الاشتراط
ثم منع الانتفاء في حق ابي بكر
رضي الله عنه
٧ قوله تعالى انما وليكم الله الآية
زلت في علي حين اعطى السائل خاتمه
وهو راكم ولما بالولى المتصرف
في الامر ذولاية الصلة تعم الكل
والمتصرف في امر الامة هو الامام
قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
انه لولاية المحبة والصلة دون
التصرف والامامة ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون المدح دون التخصيص
ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
راكعون يحتمل العطف اي يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان الصلة المضافة
الى البعض تحتصر بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لا ينصره نفسه
والحصر ثمالا في المسارعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية
بافعال وفي الحال ولم يكن حينئذ ولاية
التصرف والامامة وصرفه الى المال
لا يستقيم في الله ورسوله وحل صفة
الجمع على الواحد فما يصح بدليل
وخفاء الاستدلال بالآية على استحبابه
عموما وعلى علي خصوصا في مقام
البعد

اخر من الاعتراف منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت لى جماعة مخصوصة من المؤمنين به لضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون باعرا لنفسه وكأنه قيل لبعض المؤمنين انه ناصركم ابعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال غايه لتعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مسئله على اختصاص الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين بجمع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة الاثمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة على رضى الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بان كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكبرة وصرف للولاية الى ما يكون في امان دون الحل لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق على رضى الله عنه لا يقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعلهم راكعون حالاً ضمير يوتون وابس لازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة على رضى الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال امثال) تمسك بما يدعون فيه التورم الاخبار اما حديث اغدير فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدیر خم موضع بين مكة والمدينة بالحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صافيا فاحتج ان الرجل يضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجعل الرجل وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولي بكم من انفسكم 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 لسوري عند ما حاول دكر فضائله وام ينكره احد واعطى المولى قد راديه المعنى والمعنى والخليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ما بكم امارهى موليكم اى اولي بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأ نكحت نفسها بغير اذن مولاه اى اولي بها ولذلك ليدبر امرها وماله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك الامر والاولى بالتصرف شايخ في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض انه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى بطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخصلة لاول وهو ظاهر ولا لاساس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان بجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية بالناس والاولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكاترات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث وامثله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاول وبعد صحة الرواية فلو اخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحجب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك معاروم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لحوال ان يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعاد عن التخصيص الذي تحتمله اكثر العمومات ويكون اقوى دلالة وافي بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاته النبي صلى الله عليه وسلم وهذا انقدر من المحبة والصبر لا يقتضى ثبوت الامامة وبعد تسليم

ما تواتر من حديث اغدير والمنزلة فان المراد بالمولى المتولى الامر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى ما بكم امارهى موليكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأ نكحت بغير اذن موليها لا لمعنى والمعنى والخليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا لاصرفانه طاهر ومنزلة هارون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام حيث اخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف في امر الامة لوبقى بعده وهي معنى الامامة والحوال مع ان ترتيل الكلام في صحة خبر اغدير ودلالته على حصر الامة في على رضى الله عنه لا عبرة بالاحاد في مقابله الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بها آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية لغوية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يناول اختلافه واصرف بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وابس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هارون لوبقى اعما يكون لنبوته وقد انتفت في حق على رضى الله عنه فكذا ما بين عليها

٦ ترايع النصوص الجلية **عنه** صلوات الله عليه وآله وسلم **بأمر المؤمنين** انت الخليفة من بعدى انه امام المتقين هذا

خليفتي عليكم انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
بكسر الدال والجواب انها آحاد
في مقابلة الاجماع واوصحت ودات
لما خفيت على الصحبة ومن بعدهم
سما العزة الطاهرة **عنه**

٩ الخامس القدر في امامة الآخرين
ما اجبالا فلفظهم لسق كفرهم
اقوله تعالى واكافرون هم الظالمون
وعهد الامامة لا ينال اظالم لقوله
تعالى لا ينال عهدى اظالمين
وفساد طاهر واما تفصيلا فلا به
خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد
القطعي الدلالة سيما المسجوع من
فهم رسول الله صلى الله تعالى عنه
وسلم فانه بمنزلة لتواترو منع فاطمة
الزهر رضى الله تعالى عنها ذلك
مع انها ادعت النحلة وشهد على
وام ايمن وصديق الزواح في ادعاء
الحجرة من غير شاهد قل لو سلم فلما حكم
ان يحكم بالعلوم ولا يحكم بقول
المهصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد عرله النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
قد استخلف عمركم عليا وابس
انقضاء التولية بافضاء الشغل عرلا
ولا مجرد فعل ما لم يبد له النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد حاروا يكن عارفا
بالاحكام حيث قطع يساريد سارق
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلالة قلنا لو سلم فكهم مر مثله
للمتجهدين وشك في استخفة فقه حيث
قال عنه - وفاته ليتاني سالت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا
عنه في طلب الحق

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايبه الدلالة على
استخفة في الامامة وثبوتها في المال لكن من ابن يلزم في امامة الائمة قبله وهذا قول بالوجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت في يد عون من تواتر الخبر حجة عليه م لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت لامامة الاعلى على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا
في امر الامامة لقول بار النور تركوا الانقياد عند اوعلى رضى الله عنه ترك الاحتجاج بآية لغوية
ونفاذ اوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله **عنه** لاني رضى الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لاني بعدى وتقريره ان المنزلة سم جنس اضعيف فعم كما اذا عرف بالاميد دليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جعلتها كونه خليفة له وتولي تدبير
الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة وعاش **عنه** اذ لا ياتي مرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة لرفعة الثابتة في حبه موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صرح في ابون لم يكن ذلك
الابطريق في الامامة والجواب منع التواتر هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وسع عزم المسائل
يل غاية لاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وبما يدعى كونه معهودا مع كنه لم زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا بل من افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى اكن على
مالا يخفى على اهل العربية فلا يدل على انه يوم كيف ومن زله الاخوة في النسب ولم يثبت لعل
الله لان يفسر انها بمنزلة المستثنى لظهور انتعائها ولوسم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ابس
استخلافا بل مافقوا كيدا في اقيام بأمر القوم ولوسلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس
انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا تفصا بل ربما يكون عودا الى حاله اكن هي الاستقلال
بالنبوة وانبلغ من الله ولوسلم فتصرف هارون ونفاذ امره لوبق بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في حق على رضى الله تعالى عنه في ما يفتي عليها وينسب عنها واما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى عروة نبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك
فقل على بار رسول الله انزكني مع لا خلاف فقل صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لاني بعدى وهذا لا يدل على خلافة بعده كاب ام مكوم رضى
الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من عروته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عرله عنها مع انه لا قائل لفصل وان الاحتجاج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكر منه حال النعية يدل على كونه خليفة (قال الرابع) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة علي رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحبه سلوا عليا به بأمره المؤمنين الصبر لعل والامرة
يلا كسر الامارة من امر الرحل صارا مير او قوله عليه السلام لعل رضى الله تعالى عنه انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلام نه امام المتقين وقائد الفر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام لعل رضى الله عنه انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضى ديني بكسر و الجواب ما مر انها اخذ آحاد في مقابلة الاجماع وانها
لوصحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين
ولو سلم فغايبه ثبات خلافة لاني خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة علي
رضى الله تعالى عنه باقترح في امامة الآخرين وتقريره له لا ترايع في وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وغيره على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجبالا فظالمهم لسق
كفرهم اقرله تعالى واكافرون هم الظالمون ولظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى اظالمين

١٠ من فيم هو ديك لا تارعه أهله فلما لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم انص و على مبالغته في طلب الحق **عنه**

والجواب منع المقدنين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد
 بالعهود هو الامامة وامتنع صريحا بما قدس في امامة ابي بكر رضى الله تعالى عنه انه خلف كتاب الله تعالى
 في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخص بص الكتاب
 انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي
 الدلالة فيخص به علم الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الداليل
 ونعم نتحقق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فهد رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلة فيجوز للسمع المجتهد ان يخص به علم الكتاب
 ومنها انه منع فاطمة رضى الله تعالى عنها فدك وهي قرية بخبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضى الله عنه وام ايمن فلم يصدقه
 وصدق ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الجيرة لهن من غير شاهد وبمثل هذا الجور
 والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى
 عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
 عصمة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ارفصة فدك
 على ما يرويه الراض من ابي الشاهد على انهما كهم في الضلالة وافترأهم على الصحابة
 وكونهم الغلبة في العوايه والنهاية في الوفاة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذا حق
 سلاله النبوة ظلم بالنتفع به الآخرون لا هم انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل على رضى الله تعالى عنه
 انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة 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 رضى الله تعالى عنه الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنه
 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 الى ما كانت عليه
 ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك
 الى اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
 ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله ابن زيد ابن الحسين بن زيد ليقوموا بها لاهلها وعد ذلك
 من تشيع المأمون فلما استخلف المتوكل رده الى ما كانت عليه ونهاله خلف رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف
 بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامم لم يستخلف احدا بل عزل عمر بن عبد الله امر الصدقت
 فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انما لانسلم
 انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر
 بل اقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فانه لم يبق عاملا فانه لم يبق من العزل في شيء
 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 وترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها
 انه لم يكن عاجزا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من اكوخ لبيد وقال لجدة سألته عن ارثها
 لاجدك شيبا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المفيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام
 اعطاهما السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلاله وهي من لا والد له ولا والد وكل وارث
 ايس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكيف مثله للمجتهدين
 ومنها انه شك في هدمه في استحقاقه الامامة حيث قال وردت اني رأيت رسول الله عن هذا

لا امر فممن هو و كما لا ننزهه 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 يحسب ان لا يكتفى بذلك بل يريد
 اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة تاني بكر فقلت وفي الله تعالى شرها
 من عاد الى مثلها فاقولوه يعني انها كانت فجاءة لاعن تدبر وايتناء على اصل والجواب ان المعنى كانت
 فجاءة وبغتة وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عدها من عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
 لتبديد الكلمة فاقولوه وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مسالفة في تعظيمه
 وفي انقاذ لبيعه ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلمهم حكيمات تجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات
 ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات
 وما افصح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المتريات (قال عمر عمر) قد حو في امامة عمر بوجود
 منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقربت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فتهاه
 على رضى الله تعالى عنه من ذلك فقال اولاد على اهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصدق
 فقامت اليه امرأة فقالت لم يقل الله تعالى وآيتهم احد يهن فطارا فقال كل افقه من عمر حتى
 المخدرات والجواب بعد تسليم الفصحة وعلمه بالجل والجون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء
 في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان 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 لك ميت وانهم ميتون فقال كافي لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك
 كان لشوش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولاه فهم من قوله تعالى
 هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله يستخلفونهم في الارض
 انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غابة الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
 لكن ذهل عنها او حجبها على معنى آخرى كان 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
 مالا كثيرا حتى روى انه اعطى ما يشه وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض لنفسه منه
 ثمانين الف درهم وكذا في اموال العوام حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على النجم
 ومنع اهل البيت خسرهم الذي هو خسرهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من منع ما تواتر من احواله
 علم فطمان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة
 لانه من الاجتهادات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد كان ذوى القربى وهم بنوها ثم وبنو المطالب
 من اولاد عبد مناف بانص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر
 فخصه بالفقر منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة
 اجتهدا دية معروفة في كتب الفقه لا تقدر في استحقاق الامامة ومنها انه منع مائة النكاح وهو ان
 يقول لامرأة اتعت بك كذا مائة بكذا درهم او متعتي نفسك يا ما بكذا او ما يؤدى هذا المعنى وجوزها مالك
 والشيعة وفي معاها النكاح الى اجل معلوم وجوز زفر لازما ومنعها الحنيفة وهي ان يأتى مكعة من على
 مسافة اقصر منها محرما فيعتمر في شهر الحج وبقية حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان
 معتبرا فابشر عبدة المتعين في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه
 قال ثلاث مكن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهي عنهن واحرمهن
 وهي مائة النسا ومنع الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهدا به وقد ثبت
 نسخ اباحة مائة النساء بالاثار المشهورة اجسا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية
 عن علي رضى الله تعالى عنه ان نادى رسول الله نادى يوم خير الا ان الله ورسوله ينهيكم

٦ و امر عمر رضى الله تعالى عنه برجم
 حامل واخرى مجنونة ونهى عن
 المغالاة في الصدق قلنا لو سلم فلبس
 بفسادح وشك في موت النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به
 قلنا الغاية القلق والحزن والجلل الآية
 على انه يموت بعد تمام الامور ونصرف
 في بيت المال والغايم بغير الحق ومنع
 اهل البيت خسرهم ومنع مائة النكاح
 ومنع الملح قلنا اجتهادات لا تقدر
 في الامامة ولو منع ظهور الخطأ وجعل
 الخلافة شورى بين سنة مع الاجماع
 على امتناع الاثنين قلنا بطريق
 الاستقلال لا للناسور في تعيين الواحد

من

منهم

٤ وولي عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحسب لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا واباذرود طر يد رسول صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحسين الوليد بن عتبة وحذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث فلنا بعض ذلك غير قادم في امامته كفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهد ورد الطريد كان يسمع لا يكفهم ويكفيه وترك النصر والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لانه متن

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه اثبت اباحتها مؤقتة بثلاثة ايام ومعنى اخر ممن احكم بحرمتهم واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث 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 العتة والحواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بل رأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يشاوروا فيصبوا واحدا منهم ولا يجاوزهم الامامة ولا يبدلها بتعيين غيرهم وحيث لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله وعائده الامناء ورأه ساحتهم بما يقر به اهل البدع والا هواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والساد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان عمرو لولم يبعث فينا نبيا لبعث هو ولكن لا دواء لداء الضناد ومن يضل الله فانه من هاد (قال وولي عثمان ٤) من مظاهرهم في عثمان رضي الله عنه انه ولي امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقله صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حتى لنفسه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا حى الا الله ورسوله وعمر انما حى لابل المسلمين العاجزين ونحوهم الصدقة والجزية والضوال لنفسه وانه احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضامعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذرود فناه الى الرتبة وانه رد الحكم الى العاص وقد سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهر مران والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خدوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاية بعض البلاد اذا اطلع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعدل عند تحقق الفسق ومعوذ كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فامطهر ذلك في زمان امامته على رضي الله وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهدايات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كما تدب والتزير ورد الحدود وواقعه خاص بالشبهات وانما ولايات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا لك شاهد واحد فلما ان الامر اليه حكم بعلمه واما ما حدث خذلان الصحابة ياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قد حافهم لافيه ونحن لانظن بالها جري والافصار رضي الله عنهم عموما وعلى ابن ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ارضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قاتل آباء الليل ساحدا وقائما وعاكف طول النهار ذاك اوصاء شرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخدوا وقد كان من زميرتهم وطول العمر في بصرتهم وعلو اساقهم في الاسلام وخاتمته الى دار السلام اكمل لم اذن لهم في المحاربة والمرض بما حووا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاءه ابق الفضة ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما عن دفع عبد مقدور او كان امر الله قدر مقدور (قال خاتمة ٩) مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جنادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما نقضت من خلافة سنتان واربع اشهر او ستة اشهر فشاوا الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال عثمان رضي الله عنه

٩ (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضي الله عنه امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين اسشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع اتفاق على عثمان فجمع لمرآن وقع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعته على ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافة ثم آل الامر الى الحسن رضي الله تعالى عنه بعد سنة اشهر من بيعته سلمه لمعوذ حقا للدماء وابقا على الذماء واطفاء للارثة الاثر بين الدهماء على ما حبر به حبر الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهم جرائل اراقت القيمة متن

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن محمد في آخر عهده بالدينس خارجا عنها
 واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اتى
 استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به درأني فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب
 والخير اردت ولا اعلم النيب وسيعلم الذين طلبوا اى منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جلة
 الصحابة فبايعوا المن فيها حتى مرت على رضى الله عنه فقل بايعا لمن فيها وان كان عمر فانه مقت
 له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عسر
 سنين ونصفا بامر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وفهر الاعداء
 واستبصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالامثال في الانصار وطاركا لا طار في الاقطار واستشهد في ذى الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصاوة وحين علم بالموت قال ما جد
 احدا حق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندهم راض
 فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة
 شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى على
 وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد على رضى الله تعالى عنه وقال تباعى على كتاب
 الله سنة رسول الله وسيرة الشيوخ فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأى ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ماداه وكرره عليه ما نلت مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان
 وبايعه الناس ورضوا باقامته وقول على رضى الله تعالى عنه واجتهد برأى ايس خلا فامنه
 في امامة الشيوخ بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقاير مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج
 على عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته راعا وباش من كل اوب وارذل من خراعة ايس
 فيهم احدا من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذى
 الحجة سنة خمس وثلاثين ولواستحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لاسابقة له في الاسلام ولا علم
 بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على رضى الله تعالى عنه
 والتسوانه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم في ذلك زمان فقبله
 بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كزينة بن ثابت وان الهيثم بن اليتهماني
 ومحمد بن مسلم وعمار بن موسى الاشمرى وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد عمت
 توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمرو وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم
 استعصوا عن القتال مع اهل القبلة لما روي في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعدت خلافته
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقدمت عليه احاديث كقوله عليه السلام خلافة بعدى ثنون
 سنة وقوله عليه السلام لعلى رضى الله تعالى عنه انك تغافل الباكين والمارقين والقاسطين
 وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية على رضى الله تعالى عنه
 ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على خلافته لانه انعد لاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
 لعثمان او على وهو اجماع على انه لو لعثمان فهي اعلى فحين خرج عثمان من البين بالقتل
 بقى لعلى بالاجماع قال امام الحرمين لا اكثر ان بقر من قال لا اجماع على امامة على
 رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم تنجد له وانما حاجت الفتن لامورا اخر (قال واما السبعة ٨) يعني

٨ فيرغمون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم على زين العابدين
 ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم على الرضا ثم محمد
 الجواد ثم على الرضا ثم الحسن العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي واهل توارثه
 كل على من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام
 ابر امام احوام ابوائه تسعة
 تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على
 التسع

ان لامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية 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 القاسم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بانوار من كل من السابقين علي من بعده وبروون عن النبي ان قال الحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابى امام احرام ابوا ثمانية تسعة ناسهم قائمهم وينسكون تارة بأنه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجد ان فيهم سواهم والعاقلة يتجرب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف يأتي من زبد بن علي رضي الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات مدمائة وقد بلغت آحاد الروايات بعد سبع مائة ثم اسأروا في الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصول نبذا منها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نفسه مرجح وهيئان فمن احدث جوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقدمال البعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض ولا اخبار الواردة على فضائلهم معارضة لكن العال على الظن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم عثمان في عثمان وعلى رضي الله عنهما وذهب الشيعة وجهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه لسا اجالا لان جهور عظماء الله وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يفضي بافهم لولم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا لا اناب والسنة والار والامارات اما الكتاب فبقوله تعالى وسيجننها الاتقي الذي يؤتى ماله يتركى وما لاحد عنده من نعمة تجرى فالجهور وعلي انها نزلت في ابى بكر رضي الله تعالى والاتقي اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا لكرم لبس المراد به عاليا لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجرى وهي نعمة التريفة واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابى بكر وعمر دخل في الخطا على رضي الله عنه فيكون ما مور بالافتداء ولا يؤمر الا افضل ولا المساوي بالافتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمرهما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا التبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابى بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينحى لغو فيهم ابى بكر ان يتقدم عليه بعد وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لا اتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وسلم واني مثل ابى بكر كذبي الناس وصدقني وآمن بى وزوجني ابنته وحزنتي بماله واساني بنفسه وجاءه معى ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابى الدرداء حين كان يمشي امام ابى بكر اتعسى امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد اثنين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام ان كان طاهره في افضلية العبر يمكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور واهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسرف في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو المفاضل دون اتساوي فاذا في افضلية احدهما لا حربت افضلية الآخر ومثل هذا ينحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حسين بصبح وحسين بمسي سبحان الله وبمحمد مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال اوزاد عليه لانه في معنى ان قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك اوزاد عليه فالاستثناء بظاهرة من النبي وبالتحقيق من الالبات وعن عمرو بن العاص

والافضلية عندنا بتزيت الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وبعده الشيعة وجهور المعتزلة الا فضل على لسا اجالا لان اتق في اكثر العلماء على ذلك يقضى بوجود دليل لهم وتفصيل قوله تعالى وسيجننها الاتقي الذي يؤتى ماله يتركى نزلت في ابى بكر والاتقي اكرم وافضل وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابى بكر وعمر فقد امر على بالافتداء بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا التبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتى ابى بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد اثنين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر وفيها كثرة وقال عليه السلام لو كان من بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان احيى ورقيق في الجنة وقال الاسدي من يستحي منه ملكة السماء وقد ثبت القول هذا عن علي وابى عمرو ابن الحنفية ودل عليه ما نوز من اتاهم واحارهم ومسايعهم في الاسلام ومن تأف العلوب وتنازع الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس واروم وس فتح الشرق وقمع دولة العجم وترتب الامور وافاضته العدل وتقوية الضعفا ومن فتح البلاد واعلاء كلمة الله وجمع الاس على مصحف واحد وتجهيز الجيوش واتفاق الاموال في نصرة الدين ونحو ذلك من

قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فأتى به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم اتادار الحكمة وعلى
 بابها وقوله صلى الله عليه وسلم اعلم اني اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين اتى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء على تدمع عيناه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواجيني وبين
 احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة على عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله
 صلى الله عليه وسلم اعلم اني انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحببي - باب الله
 ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالربيل لمن ابغضك بعدى واما المعقول
 فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته لاني صلى الله عليه وسلم واستغاثه منه وقد
 قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن على قال على
 ما نسيت بعد ذلك شأ وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم باب من اعلم فانفتح لي من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من المعلوم
 اليه كالمعزلة والاشاعة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان يسهم ابن عباس تلميذه
 والمشايخ في علم السمر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى المعزة الطاهرة وعلم الكواكب اظهر منه
 وبهذا قال او كسرت الوسادة ثم جلست عليها اقضيت بين اهل التوربة بتوربتهم وبين اهل
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله مام آية نزلت
 في راو بجرا وسهل اوجبل اوسماء اوارض اوليل اونهار الا وانا اعلم فبين نزلت وفي اي شئ نزلت
 وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقامته في العزوات وهي
 مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فتى الاعلى ولا سيف الا ذوالفقار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة على خيبر من عبادة الثقليين وايضا هو ازهدهم
 لما نوازم من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليهما لاتساع ابواب الدنيا عليه وله ذاقا بل الدنيا
 اليك عنى الى تعرضت ام الى تسوقت لاحان حينك هبهات عري غيرى لاحاحة لي فيك فقد
 طلقك ثلاثا لارجمة فيها فعبشك قصير وحظك يير واملك حقير وقال والله ارنيسا كم
 هذه اهن في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لانيم دنياكم هذه اهن عندي من عبطة
 عزوا ايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة الدبر اطول من مجوده واكثرهم
 مخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيموا اسيرا واسرفهم
 خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعاية واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وحواره يعطيه
 العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيليقي الامة منه
 ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يسهده به كتاب نهج البلاعة واسبقهم اسلاما
 على ما روى انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الثلاثاء وبالجملة فذا هو اطهر من ان تخفى واكثر من
 ان تحصى والجواب انه لا كلام في عظم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
 الا انه لا يدل على الافضية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى
 الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر والاعتراف من على بذلك على ان في ذكر مواضع بحث لا تخفى على
 المحصل مثل ان المراد بانفس النفس النبي صلى الله عليه وسلم كناية الى دعوت نفسه الى كذا وان وجوب
 المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
 لادكور بن من الانبياء وان احبب خلقك بمحتمل تخصيص ابى بكر وعمر منه علا بآداء افضل لبيتها ومحتمل
 ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابى بكر وعثمان رضى الله عنهما
 ايضا حيث قال في حق ابى بكر اكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولا يكر وعرفيه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجاش شجاعة القلب
وترك لاكثر في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوارات يكاد يصيب وهما في الاسلام وليس الخير في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر
وعمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل لم
ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثيرا من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
في الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقبل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثر على ما صرح به حسان بن ثابت في شعره انشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان
علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشأن
جلي البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهب اليه الأئمة وقامت عليه الأدلة فالامام الغزالي رجع الله تعالى عليه حقيقة
الفضل ما هو عند الله وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الشفاء عليهم اخبار
كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتزيل بقرائن الاحوال
فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم في الله اومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف واما فبين عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين يادهم تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشاراة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات
وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحمة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما الجالا 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 امنوا زكهم والذين اتوا العلم درجات وقال
ابى صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي
انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العلم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضل علي اذ ناكم
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 بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما
العلمي سيما الفطمي افضل من غيره وان اخص العالم بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في الكاح لغرض
تحصيل رضا الاولياء وعدم الخرق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل تصور فضل آحاد القريش بل العلويين على علماء
الدين وعظماء المجاهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال ابى صلى الله تعالى عليه وسلم فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان اتلوا فيكم القرآن فليست اليه الهدي
والنور فيخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشهد بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لا تصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
ازهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الأئمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والتقوى وانما اعتبار النسب في الكفاءة
لامر يهود الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشباع الرسالة على ما يسير اليه
ضمهم الى كتاب الله في اتقاد النفس
بهما عن الضلالة

والنفوس مع شرف النسب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قرنههم بكتاب الله في كون التمسك
بهما منفذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا لاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة
ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من بطو به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع ٣)
يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحل ما يوجب بظاھر الطعن فيهم على محامل
وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحد يبيد
فقال ان تعد على علوشانهم الاجاع وشهد بذلك الايات الصراح والخبار الصحاح رتق اصبلها
في كتب الحديث والسير والمقاب ولقد امر لبي صلى الله تعالى عليه وسلم بتعظيمهم وكف
اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرهوا الصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا الصحابي فلوان احدثكم
اتفق مثل احدثها ما نفع مداحدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله
في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى في احبهم فبحي احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ابغضهم وللروافض سيما الفلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم
والطعن فيهم بناء على حكايات وافترآت لم تكن في القرن الثاني والثالث فاليك والاصعاء اليها
فانها تفسد الاحداث وتخير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط
المستقيم وكفاك شاهدا على ماد كرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا في بين العترة الطاهرة
بل شاورهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الراين 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
باليقين الا انهم ذكروا بما من ذلك لاهرين احدهما اصون الازدهان السليمة من التدنس بالعقيد
الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وبانيها ابتداء بعض الاحكام الفقهيّة
في باب البعاه عليهما اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
لولا على لم تكن نعرف السيرة في الحوارح وكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حص
عليه رضى الله عنه بتعلم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم
لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة على رضى الله تعالى عنه على وفقها من غير تعبير
فقول اما توقف على رضى الله عنه في بيعة ابي بكر رضى الله تعالى عنه فيجمل على انه لما صابه
من الكآبة والحزن فقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ايتفرغ للظفر والاجتهاد فيما نظر
وطهره الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع
الفوغاء عنه فلاته لم يأذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب ورافة الدماء حتى قال من وضع السلاح
من علمني فهو حروم وهذا قد دفع عنه الحسن رضى الله عنه ما لم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضا
من على رضى الله عنه بذلك واعاد عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا ملائ
عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا ظلمة والزبير الان من حضر من وجوه
المهاجرين والانصار اقموا عليه واستدوه الله في حفظ بقية الامه وصيانة دار الهجرة اذ قتله
عثمان قصدا والاسنيلاء على المدينة والتمسك باهلها وكانوا جهلة لاسبابهم في الاسلام
ولا علم لهم بامر الدين ولا صحة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل البيعة وتوقفه عن قصاص
قتله عثمان رضى الله تعالى عنه ما لسوكتهم وتكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على
من يطالبهم بدمه فافترضوا لظفر الصائب ثما خيرا لامر احترز عن اثار الفتنة واما لانه رأى
انهم بقاء للملهم من الدعوة الظاهرة والتأويل الفساد حيث استعملوا دمه بما كرهوا عليه من الامور

المبحث السابع اتفق اهل الحق
لحلى وجوب تعظيم الصحابة والكف
عن الطعن فيهم سيما المهاجرين
والانصار لما ورد في الكتاب والسنة
من الشاهد عليهم والتحذير عن الاحلال
باجلالهم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدى لا تسبوا
اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا
فسدوا بعده لما قال ذلك بل فيه وكثير
ما حكى عنهم افتراءات وما صح
عنه محامل وتأويلات من

٨ وتوقف على رضى الله تعالى عنه
في بيعة ابي بكر كان الحزن والكآبة
وعدم العراع للنظر والاجتهاد
وعن نصرة عثمان بعدم رضاه
لارضاه ولهذا قال والله ما قتلت
عثمان ولا ملائ عليه وتوقف في قول
البيعة اعظاما للمعادنة وانكارا
وعن قصاص القاتل لشوكتهم
اولانهم عنده بعة والابغى لايواحد
بما تلف من الدم والمال عبد البعض
من

وان لا يبغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما سبق منه من انلاف اموالهم وسفك دمائهم على
ما هو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع سعد ٩) يعنى ان امتناع جماعة من الصحابة رضى الله
عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرته
على رضى الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن عن راع منهم في امامته ولا عن اياه عما
وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم وخشيائهم من غير الزام على الخروج الى الحرب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكة سبعا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص
له قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي
والماشي فيها خير من الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتل المسلم كفروا بسبابه فسق ولا يحل للمسلم
ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالعود عن الحروب (قال واما في حرب الجمل ٢) قاتل
على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين
والمارقين والفاستين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم
طلحة والزبير رضى الله عنهما قاتلوا عليا رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها في
هودج على جبل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين
نزحوا اليه عن طاعة على رضى الله عنه بعد ما يادعوه وتابوه في حرب اهل الشام زعموا منهم انه
كفر حيث رضى بالتحكيم ذلك انه لما طالت محاربة على رضى الله عنه ومعاوية بصفين واستمرت
اتقى الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما يراه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الرايس وساروا الى النهروان وسار اليهم على رضى الله
عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والفاستون
معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه
والرحول تحت طاعته ذهابا الى انه مالا على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاونته وجعل
قلته خواصه وبطائنه فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على علوة
من الغرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى تقى عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وطهر
من تفاوت اما بينهم وبين الخلفاء سبامعاوية واحزابه 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
لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه الفصا من قتله عثمان رضى الله عنه واقوله
صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام واقوله
على رضى الله تعالى عنه اخواننا بعوا علينا وابسوا كفسارا ولا فسقة ولا طلبة لما لهم من التأويل
وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسير فضلا
عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا
كيف وقد صح ندب طلحة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب
واشتهر ندب عائشة رضى الله عنها والمحقون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد
من الفريقين بل كانت نهيجا من قتله عثمان رضى الله عنه حيث صاروا فريقين واختلطوا
بالمسكرين واقاموا الحرب خوفا من الفصا وقصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح
الطائفتين من تسكين الفتنة فوقع في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من انهم ساروا على كفر
ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حربك باعلى حربى وبأن الطاعة واجبة وترك

٩ وشغب وغيرهما عن الخروج
معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم
وترك الزام منه لا لفرار في امامته
او ابناء عن طاعته متن
٣ وحرب صفين وحرب الخوارج
فالمصيب على لما ثبت له من الامامة
وظهر من التفاوت لا كلنا الطائفتين
على ما هو رأى المصوبة ولا احدهما
من غير تعيين على ما هو رأى بعض
المتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم
على الامام الحق لشبهة لا فسقة او
كفرة على ما يرعى السببة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمحاربة بالتأويل ويدونه
ولهذا نهى على عن امن اهل الشام
وقال اخواننا بعوا علينا وقد صح
رجوع اصحاب الجمل على ان منا
من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة
وان قصد ما ائسسه رضى الله عنها
لم يكن الا اصلاح ذات الدين
متن

الواجب فسق فن اجزأ آثمهم وجهالاتهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بشا وبل واجتهاد وبين
 ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر
 فان قيل لا كلام في ان عليا علم و افضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهاده
 في هذه المسئلة وحكمه بمدم الفصاح على الداعي واشترط زوال المنة صواب واجتهاد القائلين
 بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم هل هذا الاكاذ خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
 من قتل مسلما بالمثل قلنا لبس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد عائد الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم
 ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة باهانتهم ويقدر على الاقتصاص منهم ثيف وقد كانت عشرة
 آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظن فساد ما ذهب اليه
 عمرو بن عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا
 ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصوير كل مجتهد وذلك
 لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لافي
 كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويل فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام
 معاوية لان قتله عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلم وعناة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا نهم بعد كشف
 الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا (قال وفي حرب الخوارج ٢) الامر اطهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط
 ان يحكم الحكماء بكتب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يمشوا احكما
 من اهله وحكماء من اهلها وغاية من شبهتهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقتلوا النبي
 نبغى حتى نفى الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفقير
 او كونه الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب اصلاح وهذا اصلاح
 فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يرمون ان الوقعة في الصحابة رضي الله عنهم
 بالظعن والامن والتسبيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
 كانوا يتقاتلون بالسيوف ويتقاتلون بالسيوف بما يكره وذلك وقعة قلنا معاواتهم ومخاشنهم في الكلام
 كانت محض نسبة الى الخطأ وتغري على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم
 كانت لارتفاع النبين والعود الى الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا
 الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط للسان فيهم الاتهامون بنقله الدين
 الماذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بحجة خير البشر ومحمته (قال واما بعدهم ٤) يعني
 ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمساخرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ
 والمذكور على السنة الثغاة يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
 والعسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
 اللذات والشهوات اذ لبس كل صحابي مصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير وسوما
 الا ان العلماء لحسن ظنهم بالصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيفوا له بالحق والبيان
 بها تلبسوا ونهوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضييق صوتا لعقائد المسلمين
 عن الزيف والضلالة في حق كبار الصحابة سيما الذين منهم والانصار والمبشرين بالتراب
 في دار القربى واما ما جرى بعدهم من الظلم على النبي صلى الله عليه وسلم من الظهور
 بحب لا يحول للاعتناء ومن المشاحة بحب لا يجاه على الراء ادتكاد تشهد به الجساد والجماء
 ويبكى له من في الادب والهمة وتنبه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كرام الشهود
 ومن الدهور فلعنة الله على من يباشر او يرضى اوسى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علمه

ثم الامر اطهر اذ التحكيم لا يصلح
 شبهة في الخروح عن الدعاة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصلحووا والامر بالقتال لبس للفقير
 متن

٤ واما بعدهم فقد جل المصاب
 وعظم الواقع واتسع الحرق على
 الزايق الا ان السلف بالعوا في مجانبه
 طريق الصلال خوفا من العاقبة
 ونصرا للمال متن

من ذهب عن لم يجوز الله على يزيد مع علمهم بأنه يستحق ما يروى على ذلك ويزيد فلما انحسار ما عن أن يروى
 إلى الأعلى فالأعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجرى في ادعيتهم فرأى المعتنون
 بأمر الدين الجاهل العام بالكلية طريقاً إلى الاعتقاد وبحيث لا تزل الأقدام على السواء
 ولا تنزل الأقدام بالاهواء والأفنى بخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليه الاتفاق
 وهذا هو السر فيما نزل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
 أن يجزى إلى القوابة في المال مع علمهم بحقيقة الحال وحلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين
 اضطربت الأحوال وأشرأت الأهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى إلى عالم الغيب
 والشهادة الكبرية المتعالي (قال خاتمة ٨) مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى
 صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت
 احاداً ويشبه أن يكون حديث خروج الدجال متواتراً المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس
 رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
 اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن سنان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
 من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
 اجلي الجبهة اقنى الانف بلاء الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً يملك سبع سنين وعنه
 رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل
 ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبيع الله رجلاً من عترتي فيملا به الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً
 وظلماً فذهب العلماء إلى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يحققه الله تعالى متى شاء ويؤمته
 نصرة لدينه ووزعت الامامة من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اخفى عن الناس خوفاً
 من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كدور ولقبان والحضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
 الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جداً اذا لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
 اماره ولا اشارة اقامه من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اخفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر
 منه الا الاسم بعيد جداً ولان بعثه مع هذا الاختفاء عيب اذ المقصود من الامامة السريعية
 وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم مكان ينبغي ان يكون ظاهراً لا يظهر دعوى الامامة
 كسائر الامة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينفع به الناس لان اولى الازمة بالظهور هو هذا
 الزمان لقطع به بتسارع إلى الانتقاده والاحتماع معه النسوان والصبيان فضلاً عن الرجال
 والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
 بيده لبوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
 صلى الله تعالى عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم واما مكتمكم ثم لم يرو في حاله مع
 امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقتلون
 على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا
 ان بعضكم على بعض امرأ تكرمه اليه هذه الامة فيقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقبض
 بالمهدي او بالعكس شي لا يمتد له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
 النبي صلى الله عليه وسلم فليس من الاذن النية فلا محالة يكون افضل من الامام اذا غاب علماء
 الامة الشبه بالشيء كما سائر اهل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يهدي الا عيسى ابن مريم فلا يبعد
 ان يحمل على الهلالية إلى طريق هلاك الدجال ويظهر شجرة على ما نطش به الاحاديث الصحاح
 فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالامام فيقتل المسلمون بعد ذلك فيقتل يهودون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
 في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء
 رضي الله عنها بلاءاً لا يافسها وعدلاً
 كما ملئت جوراً وظلماً وقول الامامة انه
 قد ولدوا خفي مافوق اربعة امة سنة
 خوفاً من الاعداء ذهب بلا حجة إلى
 امام بلا حكمة على ان اساس بعد بني
 العباس يطلبونه من السماء فيما له
 والاختفاء في نزول عيسى وخرج
 الدجال من

الصفوف اذا قمت الصلوة فينزل عيسى ابن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء
فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن بقتله الله يدم فيهم دمه في حربه وفي هذا دليل على ان عيسى
صلى الله عليه وسلم يوم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ابس ما بين خلق آدم
الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الاعور
الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وكل ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرف
دمشق فيطلبه حتى يدركه ياب لدقيقته وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالشرق
يقال لها خراسان يذمه اقوام كان وجوههم الحبان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال
من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اى الطيا لسة الخضرة وزجوان يكون المرادامة الدعوة
على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهودا صنفان سبعون الفا عليهم الطيا لسة
وقال عليه السلام من ادركه منكهم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جوارك من فتنه وقال
عليه السلام من سمع بالدجال فليأت عنه فوالله ان الرجل لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فينبه بماتبه
من الشبهات (قال وغير ذلك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال الملح
البي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن ننذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزل
عيسى ابن مريم وبأجوج وما جوج وثلاثة خسوف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من النبي تطرد الناس الى محسرههم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول
الآيات خروج طلع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم
قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فستأذن ويؤذن 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 لمسقرها قال مسقرها 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
امراة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيعت الامانة فانظر الساعة
وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة نار تخرج من الناس من المشرق
الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء احناق
الابل بصري وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتفارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة وتكون الجمعة كالיום ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصرمة بالسار 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 القبلة فاسمهم
وان يكون زعيم اقوام اذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
كبيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمنع خلوها على ظواهرها عند اهل
السريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب
تاويله بانعكاس الامور وحرمانها على غير ما ينبغي واول بهض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم
والهداية سيما الفقه الحجازي وانصار الحاشرة للناهي بفتنة الاثر والخروج الدجال بظهور
السر والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم يندفع ذلك وبدون الخبز والصلاح وتقارب
الزمان بقله الخير والبركة وذهاب مائة الايام والافات او بكثرة اخفلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض وبأجوج
وما جوج وطلوع الشمس من مغربها
والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة
وكثرة الفسق والحياة ورياسة الفساق
والارذال وفرط ارباد عدد النساء
على الرجال واشفاء الاسلام على
الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال
وهذا هو الشر الذي يتبين منه خيرية
الافرون السابقة بحسب كثرة الثواب
ايضا ويكون عند غايه قرب الساعة
وانقراض زمن النبوة والطاعة فلا
يبقى احتمال خيرية آخر الامم على ما
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
امى مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره
بناء على احتمال ان يفضل مع طول
العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة
والايمان والطاعة والايمان ثبت الله
قلوبا على الدين ووفقا لما يرضاه
يوم الدين انه خير موفى ومعين وصلى
الله على النبي محمد وآله الطاهرين
واسمهم اجمعين والحمد لله رب العالمين
من

ولذا تمها وبحدوث الغن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يضي عليهم من الالبال والايام واماماً جوج
وما جوج ففعل من اولاد ياث 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 فنههم من هو في غاية الطول
نحسون ذراعاً وقيل مائة وعشرون ذراعاً ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين يقر بهم فيمكثون زرعهم وضروعهم ويقتلوهم ففعل
ذوالقرنين سدادونهم فيحفر ون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فبعده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيفة فيحفرونه
ويخرجون مقدمتهم بالسام وساقفهم بخراسان فيسربون المياه ويحصرون الناس منهم في حصونهم
ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة ويث المقدس فيرسل الله عليهم نفاقاً امعائهم فيهلكون
جميعاً فيرسل طيرا فليقبهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخر وجههم يكون بعد خروج
الرجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعربان الامه في اخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا
سرارة الظاهرة التي لاشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحين تقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكن عيسى ابن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين لبس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحاً باردة من قبل الشام فلا يبقى على
وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خيرا واثمان الاقبضه ويبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروف ولا ينكرون منكراً فغيا مرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم يفتح في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامه في الجملة على الطاعة والاثمان فلا يبعد
كونهم خيراً عند الله واكثر ثواباً باعتبار انقيادهم واثمانهم مع العبيد عن مشاهدة نزول الوحي
وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشبوع المنكرات وكساد الفضائل ورواح الرذائل
واسنيلاء اهل الجهل والعناد والسر والفساد وهذا الانسان في خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثره
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي اتا فيهم ثم الذين يالونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفسو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريباً كقوله
صلى الله عليه وسلم بعثت انا والعبادة كها نين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله وافسم بالله ما على
الارض من نفس منقوسة باقى عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا باقى مائة سنة وعلى
الارض نفس منقوسة وها نحن اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم 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 وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فدفن فقامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يمش
هذا لا يدره الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

