UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232393
UNIVERSAL
LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمد الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته الباهرة وجعل الانسان يبدو من بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهدام سبيل الرشاد وكرمهم طرق النجاة في مصرفة المبدأ والمعاد ثم صلوة على رسوله الذي اظهر الشرائع بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة على الذي اصطفاه الله دون خصوصا بالتمجيد والتقريب عن الشكوك والشبهة اسرار الايمان والتوحيد ويعد فان اشرف الابواب وافضل العلم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالفتح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ونيل الدرجة العليا فانه من جملة اسباب الصفا الالهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر واسعد [illegible] والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله وما وقع لاهله ايات محكمات واحاديث متواترات وهو [illegible] الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقايد الاسلام واجل العلوم واتم الرسوم اقومها اصولا وذروعا واقويها حجة دليلا واجلها محجة وسبيلا واداء ما يرغب فيه ويفرح عليه واتم مباحثه مطابقا الطالب ببرهان احوال المبدأ والمعاد ويه يكشف عن وجوه حقايق المهيات اسرارها ويعلم منه احكام الشريعة السنية الطاهرة وبه يحصل الوقوف على الحوال الانسان النشاة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدا الملك والملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وبهتك استار الجبروت فهو الميزان بصر في عمران الهمزجوه [illegible] بهم باذيال الطالب على مطالب [illegible] هذا وان كتاب التجريد الذي صنف في هذا الفن المولى الاعظم [illegible] العظيم قدوة العلماء الراسخين اسوة حماة المتاخرين نصير الحق والدين محمد محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف محزون بالعجائب تالف مشحون بالغرائب وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الانام تظم بمثله علماء الاعصار ولم يشم نسيمه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب لا يدانيها مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات امامها بحواهر كلها كالنصوص ومحفوف على كلمات بحريا كثرها محجة للناظرين مضمن لبيانات محجة باعبارات موجزة ولمحات رايقة لكلمات شايقة بحر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها السحر يتجدد هوى لاشتها كالشمس رابعة النهار تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار فتم اكثر امم العلماء اجمعهم الفضلاء وجهولظام الى شرح هذا الكتاب وكشف معانيه والتخلص عن الناله والكشف عن مبانيه وصرفو همهم الى ايضاح مشكلاته واوضاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشاية ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة محمد الاصفهاني

على من به العلماء وتفوية الفضلاء واجعل بتوالي فضل المذكور العلم مرفوع الذكر مشكورا وعلى توالي فضل المذكور مزكوم الوقر مزقال ابن ابي الله صحبه فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد السادات وعلى كرام عباده اولي الدرجات واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من تقدمهم من محبوبيه فاضل الفضيل فيهما بعض الزيادة على من اضيف اليه ويجوز ان يكون المطابقة لمن قبلهما فانا ادعينا ان بعض الفضل على بعض هذان يدعيان على بناء على ان هذين بدعيان علما بل انا لا يكون المكتوب بصورة على حرف فاجازا بل اشاء اجروا مصطوفا على سبيل التباين وبني به ما بوجه بعض الدفع من المصرح باسم المشبه فلا عجب اذا سئلت ان تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام شبيه الغير شرب الهنا لا عتقاد وتلك مسائل الاحتشام فانا قد نلنا ليل الهمة وقوينا اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد ان يجعله ذخرا ليوم المعاد وتبعه بتحرير ابل العقائد وتدبيته على ستة مقاصد تتمة ثمان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المتوسطات التي لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من الصادق والمعلم المعاد والى اصابة هو الحق بالاتفاق بل الامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط فيه بالبحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموعانه او غيرها لا جرم ان البحث كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد وجعل الترتيب ظاهر المقصد الاول في الامور العامة اعلم ان الامر المخصص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلا منها بخصوص بواحد منها احتاج الى ان يعرفه الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالممكنية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه مقابلا للوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب القدم لكونها من احوال الوجود فلذلك اورد هنا في بحث الوجود والعدم وبثه فصول ثلثة لاختصاص الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والممكنية والواجبية والعلية والمعلولية **الفصل الاول** في الوجود والعدم وتخصيصهما بالثابت العين والمنفي العين اما ان لا يمكن ان يخبر عنه وبقضية او لا يمكن ان يخبر عنه او يعبر ذلك مثل هو لم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا لا شتمل عليه وظاهر انا اشتمال الشيء على نفسه محال الا بحسب الاجزاء والوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد يراد في كل من حكمي الوجود والعدم وهو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلان قد يحذر الكون في تعريف الوجود المراد في سلب الكون تعريف العدم المراد وما بين من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر يقتضي الا يكون فاعلا او منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا او لا موجودا متاثرا وهذا سلب لشيء الوجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعف ظاهر لان الامر ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الا موجودين وفيه قول ونحذر بهما بالثابت العين والمنفي العين نظرا الى ان الوجود والعدم لم يعبر فا بهما بل الوجود والمعدوم عرفا بهما واعلم ان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك

تعريف الوجود المذكور ضمنا وذكر فضوله ويحد بما اى يحد بالوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم تحققه
بداهة بقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعلوم لكلا الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اشاعا باطلاق
المشترك على المشترك وهو شهور والمال واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى المقسم ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفا في الحقيقة كما اخذ الاستفقان باخذ الاستفقان اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل
على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فانا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهلا فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا للاحساس باخذ استفقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ما اخذ الاستفقان باخذ الاستفقان مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالحركة بالارادة وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف الناطق بالضاحك بالقوة ومثال
ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه بما هو وان اجيب بمشتق اخر فذلك كتعريف
تعريفا لما اخذ الاستفقان باخذ الاستفقان وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل لا يكون والاولى
ان لا يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار يعلم مفهوم ما اخذ استفقاقه مثلا
اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك بما هو متحرك ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما
المراد بالخروج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق اعم من ان يعلم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقة ما بوجه اخرج ان اجيب بمشتق اخر فذلك
لا يكون تعريفا لما اخذ الاستفقان باخذ الاستفقان مثلا اذا سئل عن الانسان المعلوم بوجه بالضاحك ويراد ان يعلم بوجه
اخر وقيل ما الضاحك فالمجاب بالكاتب ليس تعريفا للضاحك بالكتابة بل كيف لا يكون حملا عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق
بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم
ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يجعل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما
اطلق المحدث الموجود والعدم بما ذكر اشار الى دفع الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل
المراد تعريف اللفظ اى ليس المقصود بخصوص صورة عنهما حاصلة كما في سائر المعرفات الحقيقية بل المقصود بالاشارة
الصورة حاصلة وغيبتها من بين الصور الحاصلة لبعد ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا
يتبادر ما هو مراد المعرفين كما في المعرفين الاول والثالث بل يدار على الالفاظ المفردة المتبادرة فان لم يرد
ايراد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهوم بسيط لا يكون المتقبل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك
المعنى من بين المعاني المقصودة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا
من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديدها لوجود الحجب
اذ لا يتبقى المعنى المعرف من الوجود اولا ان اراد ان نفس الوجود بوجه ما ان يخرج جميع ما عداه بديهي واسر لا اعرف
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه
حقيقته بديهي فذلك ثم لم يمنع كونه منصورا ايضا والاستدلال بتوقف المقصد بالشاء عليه وتوقف الشاء

نفسه وعدم تركب الوجود مع وضع تركبا او بطال الرسم باطل اسند الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار الى
اشهرها وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالشيء فرع التصور بالشيء والوجود اعم قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي
ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة
والثاني ان الوجود متصور لنا ذلك بالكسب لا فاكتسابا لما بعد دائر لا يكون الا لاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه
اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا يدان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
معرضنا تم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه انه فرض مركبا لان الاتم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك
الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا لا نسلم الكلام البسيط واما بالرسم وانه يتوقف
على العلم باختصاص الرسوم به الرسم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو موجود وبما عداه مفصلا وهو مما لا تسعه
احاطة الذهن بالاتفاق اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم انه يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي لا نزاع فيه فان قيل فحينئذ يلزم ان هذا
التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود
كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لنا بعد كمال الآلات
من البلوغ والصبا فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل حصول تلك التصورات
والقصور الاستدلال احصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور
الوجود من تصورات هذا التصديق وكل من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي ثم ما ذكر من
حصول هذا التصديق بالبلوغ والصبا لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنهه وحقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجدي نفعا لان الخلاف في تصوره
الكنهي ثم نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون متصورا لوجوه عليها صادقا
عرضيا كتصور الانسان على كل من اجزائه ولا اسلم انه ذلك وتختار انها ليست بوجودات وقوله فلا بد ان يحصل
اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لم يحصل الا عند الاجتماع وليس زائدا على كل واحد واحد فرضا لتغايرهما بالوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض
بسائر المركبات التي علم تركيبها بديهيا انتظره بعينه في السكنجبين مثلا او نختار انا كما نسلم به بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص قلنا نعم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا لكن العلم بالاختصاص لا
يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور على تصور ما عداه لجواز ان لا يكون هو المعرف الا ما
بالايقاع هو مفصلا لان تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير تركيب فانا النفس اذا صادفت مجموع الشفافات
التي بغير تركيب فاوعاجزة الى الاستدلال بل يقول ببداهة كل بديهي كذا كسبية كل كسبي كلنا مما بديهيا ان لم نقل ما ذكر
لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا
الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكاثرت الصور توجهت اليها فانت بديهيا في بعض الصور كيفية

حصول

حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك باب يشتبه الحال فيه بالكشيا اعضال قلما يسمى وتردد الذهن حاله الحزم

بطلان الوجود والاتحاد مفهوم نفيضه ومولزاشمه بعطى الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجودا مع التردد فى كل من الخصوصيتا فانا اذا نظرنا الى الوجود الممكن

جزمنا بوجوده سبب مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا اعرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع ذلك اعتقادنا كونه ممكنا

الى اعتقادنا كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيتا فما الضرورة يكون الامر المقطوع به الحاصل مع التردد فى الخصوصيتا وبين

الاعتقادات مشتركا بين الكل قبل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم

بوجود علة شئ ونتردد انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات اى مفهوم الموجود ليس

منها بل هو من المعقولات الثانية كما سبق انه اذا فرض مفهوم صادق واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا داخلا لجواز ان لا يكون موجودا

بطل الحصر المعطى بين الوجود والعدم فانا اذا فرضنا زيدا ما موجودا ومعدوما لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون موجودا

ولا معدوما بل الحق انه متصف بحال متوسط بينهما وهو المتبادر الى الذهن من هذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم

العدم لا دخل له فى الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر ظاهرا ويرد على هذا التقدير ايضا ان الحال المتوسط

فى المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بحيث اخرجه الاول ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود كما

بطل الحصر المعطى وبيانه الكلام الخ قبل الحصر على هذا التقدير اخرى ان يكون مفهوم العدم ايضا معدوما فيكون من الامور

الخارجة والعدم الخارج فانا اذا فرضنا زيدا ما انه يكون موجودا او موجودا الخارج او معدوما بعد الخارج كان ذلك حاصرا عقليا

لان معناه ان زيدا ما ان يكون موجودا او موجودا الخارج او لا يكون موجودا او موجودا الخارج وهذا ترديد بين النفى والاثبات

يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكلا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم

خاص وسلبه قوله الحصر المعطى هو الوجود النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنالك يجزم العقل بواسطة معدوما

هو ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن لنا ان نقول زيد

بعد معدوم الخارج معناه قولنا ليس موجودا بوجوده الخارج بل كان لخصم منه ان يقول اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق

انه ليس موجودا بوجوده الخارج وكذا نقول معدوم بعد الخارج فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخارج

واما معدوم بعده الخارج الا بعد لاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم

دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات

المتعددة وذلك باطل لان الشئ الواحد لا يعقل الا بين مفهومين لا بد ان لا يكون مفهوم العدم واحدا بل يكون المفهوم

الاخر على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدم ذلك والوجودات وهو فاسد

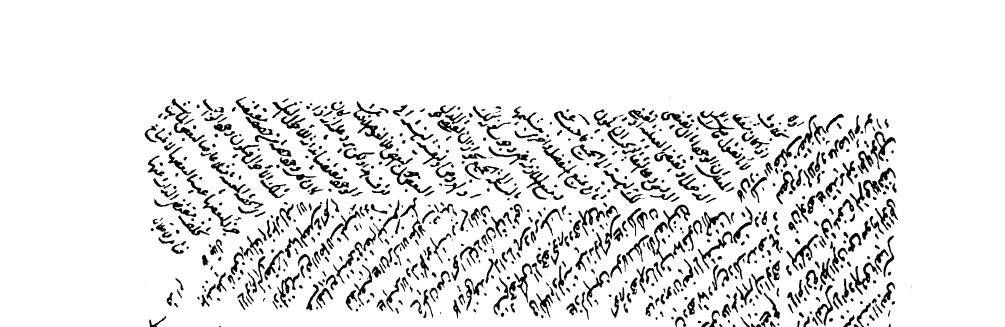
ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو

نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لانم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة

اخرى وانما يلزم السلب المطلق على تلك السلوب مفهوم واحد ولا نسلم ان هذا القدر يصير جامعا للوجود

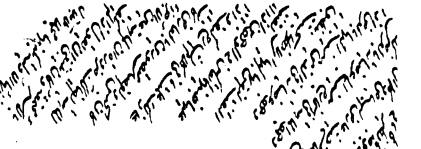
فلا يلزم الاشتراك فيه لا يلزم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كلفظ الوجود

الثالث انا نعلم الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن الى وجود الجوهر وجود العرض وموجود القسمة مشتركة بين

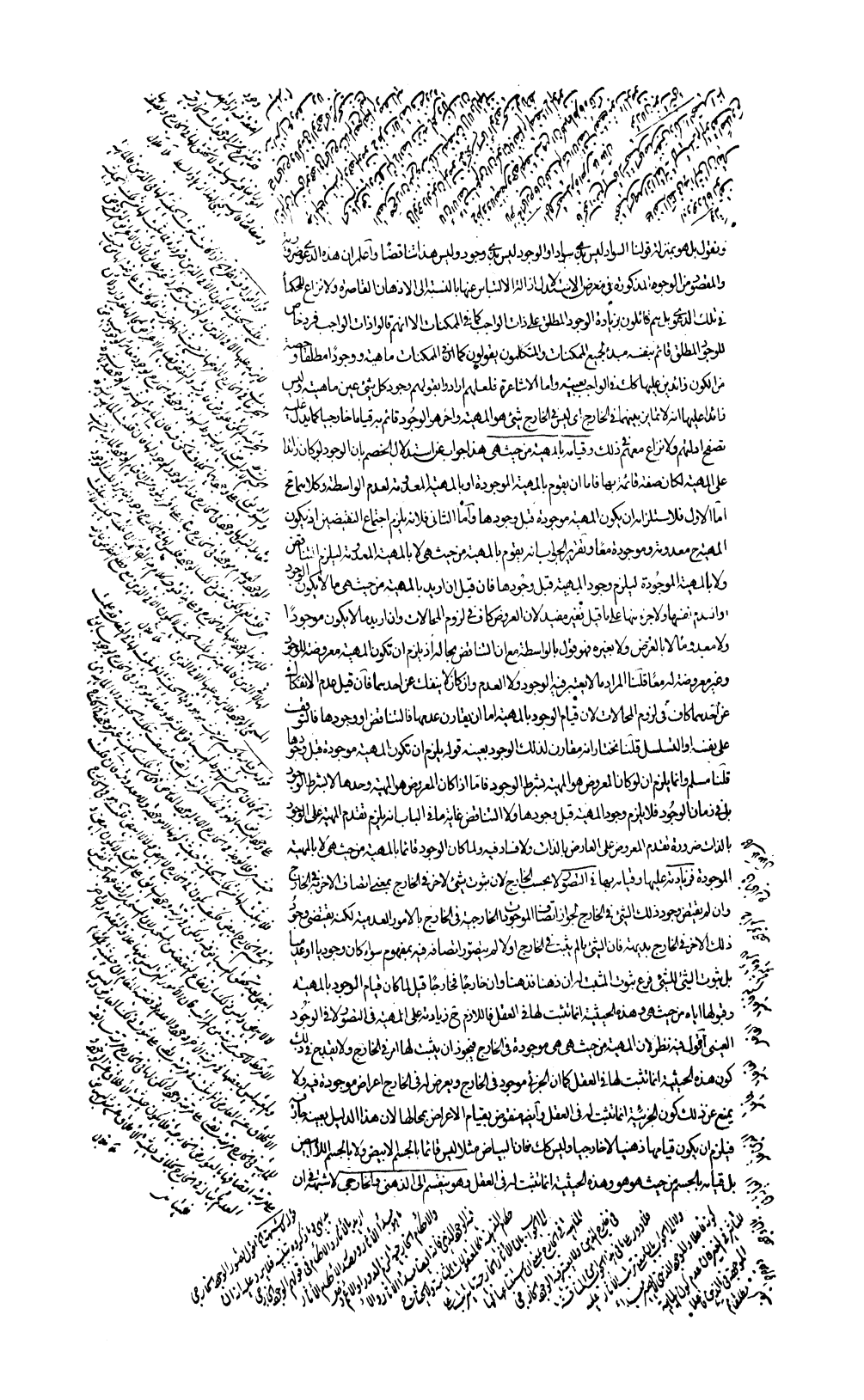


اقسامه فان قبل اشتراك موردي القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان اجيب بان التقسيم عبارة عن ضم الامور المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل واحد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم المثال المذكور هو الحيوان لا الابيض والحيوان الغير الابيض وما ابى من ان يكون بينا القسم والمقسم عموم من وجه فقد غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب عن اسم لمادة الشبهة فان السائل لو اورد بالقسم قيد افراد هذا القيد بان قال لم قلت بلزم من فرض الوجود الى وجود الواجب وجود الممكن اشتراكهما بين جميع الممكن الا هو وقيد القسم وما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي شيئا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اذ قد يطلب وقتا بان الوجود يقبل القسمة الى الجميع الاشتراص فردا فردا فيلزم اشتراكهما بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بعدم مفهوم على الثاني ان تقسيم الوجود بنا ويل المعنى به قلنا كذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونخرجه من انفسنا هذا الجواب والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات ساريا فيها فباعتبار هذا المفهوم المشترك الساري اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزئها والا لما ارتفع ان لم يرتفع لكان اما عينها وهو محال لتعدد الماهيات مع وحدة الوجود المفروض او جزئها وهو ايضا محال لوجب انحصار اجزاء الماهية الواحدة في عدد معين وهو باطل قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد منها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج بتمامها فلا دليل على استحالة ارتفاعه امتناع تعقل كنه الماهية اذ لا يكلف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء وهلم جرا الى ما لا يتناهى على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض دون البعض او جزءا في البعض واجيب بان اختلاف الوجود بالعروض والانتساب والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى الانتساب او الدخول كذلك وقد بانا نحن وان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا يسلم وجوب الاستناد اليها وانما يلزم ان لو كان الوجود منوطا وجب الاستناد وان كان مشككا كما كان زائدا في الجميع وهو عين الخلط هو نبادة الوجود على الماهيات

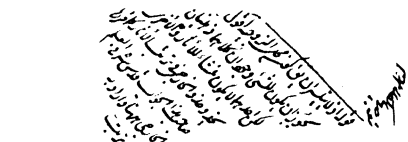
والله اعلم



وتحقق الامكان اى ثبوته للهيئة فانه الوجود اما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الهيئة لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان
عبارة عن نسبة الهيئة الى الوجود والعدم فلو كانا الوجود نفس الهيئة لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى
اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبة الى سلبه ارتفاعه ولو كان الوجود
جزء لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبة الى سلب الجزء و
فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زائدا لكان ما بحمل الهيئة وهو الموجود عليها فائدة
وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او
جزء فائدة فلا بد وقف حمل على الهيئة على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى
الاستدلال عند حمل الوجود عليها ونجاب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين بانا نمنع ان لو كانت
الهيئة منعقلة بكنهها فانها اذا كانت منعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا بها مجهولا فضلا عن ان يكون ذاتيا بها
وايضا اذا لم يكن شئ منعقل كنه شئ منعقل الحقيقة الا وليته كالجنس والفصل القريبين نوجه وايضا نمنع فى الماهيات العلو
لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التى لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها
الى الاستدلال واستقاء الناقض وتركب الواجب عطف على الناقض يعنى لو كان الوجود نفس الهيئة لكان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو ناقض لحكم باجماع النقيضين اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد وانتفى عنه السواد والمراد الناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة وهى ان
السواد سواد او الوجود موجود وما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس بناقض وهذا معنى
قوله واستقاء الناقض ولو كان الوجود جزء لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب
ونجاب بانا انما ندل على عدم كون الوجود داخلا فى الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اذ قد يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين انتفاء شئ وبين حمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول
فبان نقول الامكان هو الا بعضى الهيئة الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو الذى يتحقق
نسبة الهيئة الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الهيئة لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى تم فان
النسبة بين شئ ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يتصور محققا للعقلاء ويتبادر عن فهمها نفيا واثباتا فان النسبة
بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله النسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشئ الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب الجزء كلاما تم فالنسبة اشتقاقا
اذ هى التحقق نسبة الشئ الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذى وجود وهما متغايران واما عن الثانى فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك فى ان مثل هذا الحمل مفيد واما
عن الثالث فبان نمنع قوله ولكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود

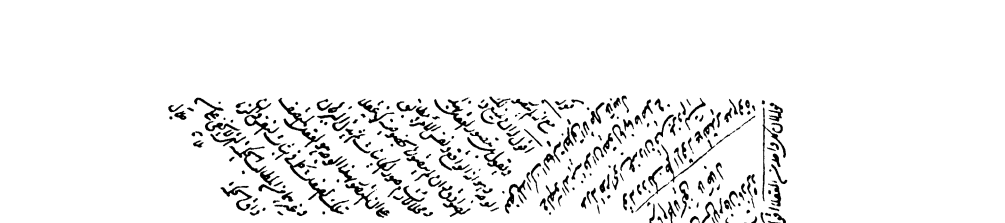


النار مثلا لها وجود يترتب عليها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما هذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها
تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في وعاء الذهن او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل وانما نعني بهذا فنقول الوجود الذهني محقق والا لبطلت الحقيقة او لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهو ان يحكم بمفهوم على ما يصدق عليه في نفس الامر كالحكم الواضح عند الكل سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني حاصلا لوجود في الخارج فالاحكام الايجابية القائمة
في القضايا الحقيقية على الدوام بوجود الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم
يثبت ثبوت لموضوع ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية المطلقة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعاتها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات البتة لعدم تحقق هذا القسم من القضايا بالكلية كما هو مدعاه فيخص
الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام ان تحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم
في الحقيقية الكلية على جميع ما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا ظل كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم مشاهدا او لا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات التي
في الخارج احدا لا ذهنا بل بنائها ويتناول ما عداها مما لم يوجد بشيء من الازمنة اصلا فان الافراد التي يصدق عليها
ذلك صادقة فالحكم على ايهم وجود في الخارج بطلانها بناء انتفاء القضايا الكلية الحقيقية الموجبة بطلان
نقول معنى قولنا بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما علم بينا انه صادق ويلزم على هذا الفقد ان لا يكون
صادقة فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل شيء ومغاير لاجتماع الضدين فقضية موجبة حقيقية صادقة
ولا يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الايجاب في هذه القضية الحقيقية وعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى استدلال في المشهور وهو انا نحكم بامور ونثبته على الاجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الخارج هو في الذهن واردا وبانا في الثبوت ما الغير واحلاقا منهوبة واحرى
بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا ترد للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجوده موضوعها كما مر وما سيرد
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في تعقلها من شيء وتميزه عند العقل من تعقلنا بين العاقل والمعقول سواء كان
العلم عبارة عن حصول الشيء صورة في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والمتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت ما في الجملة وذلك ليس في الخارج فهو الذهن
والوجود في الذهن انما هو صورة المطابقة وكثيرا ما يجاب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا استقبالا معوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيما يحاذيه من ذلك من الصفات المتضادة المتعذر عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل ان يقترن بالجواب ان حصول



عين هذه الاشياء فالحال يوجب اتصاف المحل بها واما حصولها وثباتها فيه فلا يوجب الموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها واما الصور والاشباح فانها للزوم بل مخالفة فكثير منها ورد عليها ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون مهية الحرارة او اصلي الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في المهية للحرارة فلا يصح ان الاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لان لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تسلم ان ثم دليلا على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي تثبيته فيه لا تثبيت امر مخالفه في الحقيقة فيدل على الاول لزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه مهية الحرارة ومهية البرودة وانجيب بان الموجود في الذهن مهية الحرارة والبرودة وكذا مهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه بها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي والجملة فالصور الذهنية كلها كانت كصور المعقولات اوجزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية الى احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارج ولا نسلم امتناع الوجود الحاصل في الحار فنمنع حصولها في الذهن ونقضا على البرودة ومهية الجبل بمنع حصولها في الذهن فلم تلتزم ان الذهن كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة واما لها ولا يطلع مادة الشبهة فانه لو ثبت اللوازم للماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بعضها المعدومات كالامتناع واستدل بان حصول الزوجية والفردية في الذهن لزوم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن الفصل عنه بهذا الجواب لانا نسلم ان ثبوت الزوجية والفردية في الذهن لا يوجب اتصافه بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي الكلام في الامتناع واستدلالكم عليه بانه لو لم يكن محل الامتناع موصوفا بها لم يكن محلا لامتناعها من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع واستدلالكم عليه بانه لو لم يكن محل الامتناع موصوفا بها لم يكن محلا للمتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذا لانا نعني بالحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انها هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال الكرخي الوارد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الاعيان وبه اشباحها في الذهن وهو ان مفهوم المجموع مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم بقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل موجود اعني مفهوم المجموع اذا المراد بالموجود ما هية اذا وجد في الخارج كانت في موضوع وقائمة به وهو علم رجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم المجموع الذي هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتخصص الموجود في الخارج

موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يجب عليه ان المخالفين عندهم ايضا موجودان لبسا بضدين ولا مثلين فلا يكون
التفريع عبارة الذي صححناه والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان تحله لا يقوم بدونه اقول يرد عليها ان المتكلمين
لا يقولون بالموضوع وانما المحل المقوم بدون الحال بل الضدان عندهم متعاقبان لاستحالة اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
الاستدلال بانهما عندهم بالعرض والعرض عندهم موجود تابع للموجود لحرفة الجوهر والوجود ليس بموجود والثالث
ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر يرد عليه ان هذه المقدمة ما اثبت وانما الثابت
ان الضدين لا يعرضان الشيء واحد واستدل على نفي القائل بان المثلين قد يتشاركان في غيرية تمام الحقيقة والوجود
ليس بذاتي اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمغايرة ظاهرة ولا بأيهما اي الوجود يعرض
لجميع المعقولات ولا بشيء منهما بحيث لا يعرضه الوجود ولا بناء هذا المعنى يكون الوجود مناقضا للعدم بعض منهما لا الامر
الامر واحد وبسائر الاشياء فلا يتحقق بدونه والمتناقضان مكابر منصوص عليه لفظة السالبة قد يستعمل عندهم فيما
يعم الانحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والسالبة الصدقية تكونان سالبتين وهم يريدون في اتحاد مفهوم
الوجود والشيئية بل يأبى عنه ان وجود الشيء غير الفاعل ولا يوصف بشيئيته الا من الفاعل وبين هو واجبة الوجود
وممكن ولا بد هو واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت
على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان
الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء عندهم مجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
والعدم تمام ما وافقوا به ما وقع للحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما
ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلثبوت امر ثبوت
وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الميان على وجهين احدهما ثبوتهما في حد ذاتهما بحيث لا يتبين عليهما آثارها
المطلوبة منهما والمعدوم ثابت بهذا الوجه لان الثبوت والاخر ثبوتهما بحيث يترتب عليهما الآثار ويظهر بهما الاحكام
فهم يوافقون الحكماء في ثبوت الماهية ويخالفهما على وجهين لكنهم يسبق الوجهين الى الخارج ويختصون الوجه الاخير
من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا وهو لون ان الوجه الاول من الثبوت لا يقصد
به ترتب مدركي ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدارها استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهما ان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدوم ثبوتا
ويخصان الخارج لانه القوة المدركة فيلزم المغايرة بين القول بثبوت المتنافيين ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود
الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد في ذهن ولا قوة مدركة
فحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت لا شيء لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة
وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فلم يلزم ثبوت الممتنع الخارج
وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي يحق وصدق وليس ذلك لا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى
النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون لا محالة ثابتة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية ويصدق بينهما مطابقة ويحكم



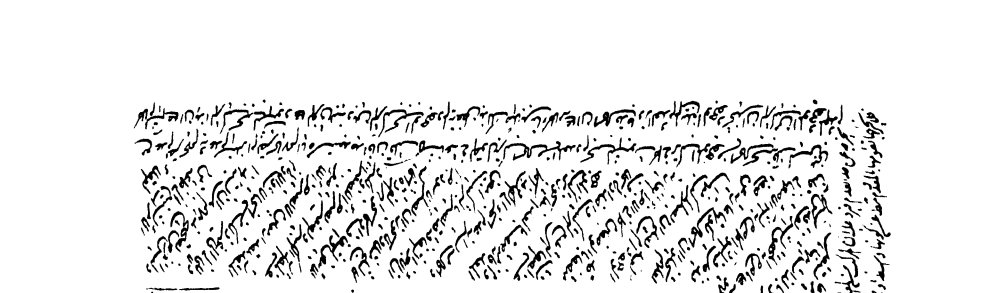
المقدمة الثانية على ما يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فانه تصور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات بأسرها فهو فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال ذهني وصدقه مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا افضل عندهم ثبوتية وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وآخر لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب فمن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المتباينين او المتقابلين بهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها تتبع الضرورة او البرهان بالنظر الى قطع ذلك العقل من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا فحصول هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة بمعنى ان يجد اعرابا وغيرهما بين ذينك المعنيين بكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للصدق والمطابقة والحكم الذي يسند بط الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم صرحوا في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل لقول ان يصحح هاتان المقدمتان لم تصحهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت الامر لو ثبت امثلا لم تثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه ينتفي آخر بتصديق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيحقق هناك ثبوت ثالث وتنقل الكلام اليه وهي نهر بت هناك ثبوتا رابعا وهلم جرا ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نذعن عند كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن هناك فرض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل بهذا البرهان الطبيعي الذي هو العمدة في اثبات الصانع ثم لا يخفى ان هذا يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يهدم عمد على المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ترددها سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا محاصل لابائك بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان يأمر على الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت لامر لامر وتحققه لم وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيء بدون تحققه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والا زلية تنافي المقدور وليست الوجود ولا بصفة يوجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القدرة اذ في الانصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الانصاف

في الخارج

في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الممية متصفة بالوجود في الخارج عند عدم ان تاثير القدرة في اتصاف الممية بالوجود يمحض انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فانا نصاف مثلا اذا اصبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان ليس بين الممية والوجود اتصاف الخارج بحسب كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول ان تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقريرك حيث قلت لو كان تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن لا تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانا انما بنينا حجتنا على مشربي الحال ومن لا قائل بثبوت المعدوم من لا يثبته والحاصل ان الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متماثلة عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هذا ان لا يتحقق التشبيه بين الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون بانى المقدمات مستدركا اقول لم يكن زعم الاستدراك بان يجعل قولنا والحاصل الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متماثلة عندهم برهان الطبيعي وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في الجزاء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك بانى اذ يكفي ان يقال والحاصل الثابت يعني ان برهان الطبيعي يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان الطبيعي وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان الطبيعي على تناهي الموجود على اي وجه كانت بل اذا كانت متربة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات والاستدلال ببرهان الطبيعي وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن الناس على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالوارد ومع هذا لا يمكن بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاما فضلا عما قبله فغير الاسلوب لما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدر ودون مراد دون بعض ولولا التميز بين المتقابلين لما رجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يتميز بها في العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وتشخصه في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليها حاب بالمصادرة وقال ولو اقتضى التميز ثبوت يستلزم منه محالات كثيرة لثبوت المتقوم ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

وثبوت الوجود والتركيب ذكر بالبراهين الدليل المذكور في كل منهما مع انه مخدوش واما الجواب بالحال ان يقال ان اريد بتغير المعدومات تغيرها بحسب الخارج فالصفة معدومة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التغير الذهني وان اريد به تغيرها في الذهن فهو ايضا معلوم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعلوم الممكن يتصف بالامكان وليس صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب البعض اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض بقال يعرض الامكان لما ذكرتموه على سبيل منع الخلو كالمركبات الخالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية انفاقا وهو يرد في الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة وانفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعلوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابوبكر وابو هاشم ثانيا واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان لوجود زايد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود ونقل الكلام اليه يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه وأجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاسحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبنقيضه وعورض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل كلامهم اذا عرضت على قولين لا سند لاحدهما ان الوجود اما موجود وامامعدوم الاموجود ولا معدوم والا لارتفعا وارتفاع النقيضين محال وتحصيل الجواب ان هذا البرهان في هذه المقصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يسمع عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان متحصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها منهوم ثابت في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين والا لتغايرين بالثبوت ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صح النزاع بين الفريقين لقطعا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف والسلب في النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين يحتاج لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب لا سلب لا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات اثبات سلب سلبه لم وليس شيء منهما يتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلب السلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان مجموع القضية المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها وبطلانها والى هذا كلامه اولا وآخرا فيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب السلب التغاير بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا لثبوت الشيء لنفسه نعم اذا ذلك قولنا الوجود وجود ويمكن ان يكون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معلوم فان الفرق بين المعلوم والعدم ظاهر لا سترة فيه بخلاف انا لا نرى فرقا بين الموجود والوجود وكذا بين المعلوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معلوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العلم

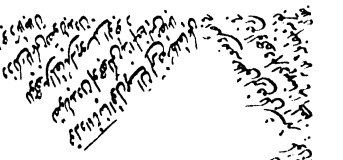
الوجود فان قولنا الوجود معلوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات
مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة اي موجبة سالبة المحمول فوان معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
بمعنى آخر مما النزاع لفظيا قلنا فسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
وبهذا الفرق يظهر فساد قولهم ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود واذا الوجود سلب عن
نفسه لم يصح اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود
عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لو لا اخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ان ذلك لكن لا يلزم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان المفهومات
نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكل يصدق على نفسه وكذا مفهوم الهوية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فصدق القضية الموجبة الغير البالغة بان الكل كل
والهوية هوية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والمتخصص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على
انفسها فصدق السالبة الغير البالغة بان الجزئي ليس بجزئي والمتخصص ليس بمتخصص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم ليست
بمقتضى الطرفين المتباينين والمتضايفين واما انها متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية
فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه لهو واما
بين مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة
بشيء وزمن افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع انتفاء الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا سعادة
ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الطبيعي هو الذي لا تحقق له في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس
بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص والا معدوم والا لما كان جزء من موجود كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت في ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئيات موجودة في الذهن وهو موجود فيه والجزء خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب عن اللونية التي هي
جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا
امتنع ان يعلم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا بد ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة
بهما وذلك كاف في قيام الحقيقة الواحدة منها لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج
بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف لاحتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا
نقول الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم والعاقل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم فمن اين ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لم يقوم الموجود



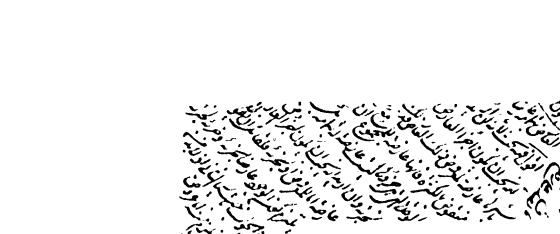
بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بالموجود بل السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جوابه الاول الثاني جوابا اخر هذا لو سلم الوجه وهو انها جائزان ذهب الى السواد ولا يتحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقض بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة ومتخالفة بالخصوصيات التي بها تمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال من حيث هو مشترك وامر مختص وبما انها بموجودين ولا بمعدومين ووصفا قائما بما يقوم بالحال فيكون لكل حال احد الامرين احدهما الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بالحالية التي يقتضي بعض الامرين مشتركا ويختص به هذا المختص ايضا بامرين وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا المقوم بالمعدوم ولا يمكننا نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون احد مفهوم الحال زائدا عليه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول المختص حينئذ يرجع الى انا وجدنا حالين غير متشاركين في بعض اشيائهما وتخالف بعض الاخر فايا الاشتراك وايا الاختلاف ان وجد لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بالموجود بل السواد ذاتا بيان لم نرضا فيدان لا بد منهما في اتمام الوجود وبهذا يتم ذلك الخلافان وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف اشياء لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تميزه الى قبل الاحوال بما يزيد بانضمامه ومشاركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضر بنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فاخ وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو يجمع قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قديما وفي التحقيق حد العدم وليس بحد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا يلزمهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم والقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للصفاتي العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الصفاتي الموجود بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والمعارضة

قول المماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعندنا متبنوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين هما المختلفين عندنا قام الموجود بن واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لانا في الاحوال انما ليست بموجودة فثبت هذان القيدان باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل معهودين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كانا غيرين فانهما مشتركان في مفهوم وتفترقان بان بمفهوم غاير الامر الذي به سم[illegible] ستراك اذا كان بين موجودين وقيام

الماهية بالمماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالمماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالمماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة مخصوصة بها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كلامنا في البرهان الطبي يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية بالفعل في الشرف سواء كانت موجودة او احوالا كما زعمتم فبطل ما قوعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الاحوال من نفي الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات المكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحكم بالاولية على الشاذروني من ان المؤثر لا يقصد على جعل الذات فانا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تاثير حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب ابو هاشم وابن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل في حال الوجود وذهب الجبائي الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها في حال العدم بصفة الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معدوما عاطفا من على راسه فلذوه وبيده سيف ومن اختلافهم في معاينة الغير للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الغير معاين للجوهرية وهو علة لارتفاع الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو الحسن بن عياش انهما صفة واحدة ليستا معاينتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهب ونفع الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالضد كالمتحرك بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود وحال العدم موصوف بالحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية فذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر انا يجوز الشحام ايضا حيث الزم رجلا عاطفا من على راسه فلذوه وبيده سيف قاتل لكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اثباته قادرا بالقدرة وعالما بالعلم والجمهور فان بعضهم لما جوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اثباته قادرا به عالما به والقادرية والعالمية غير موجودا قال الامام الرازي هذه جملة الاستدلال بها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال انهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج مل بقول كما

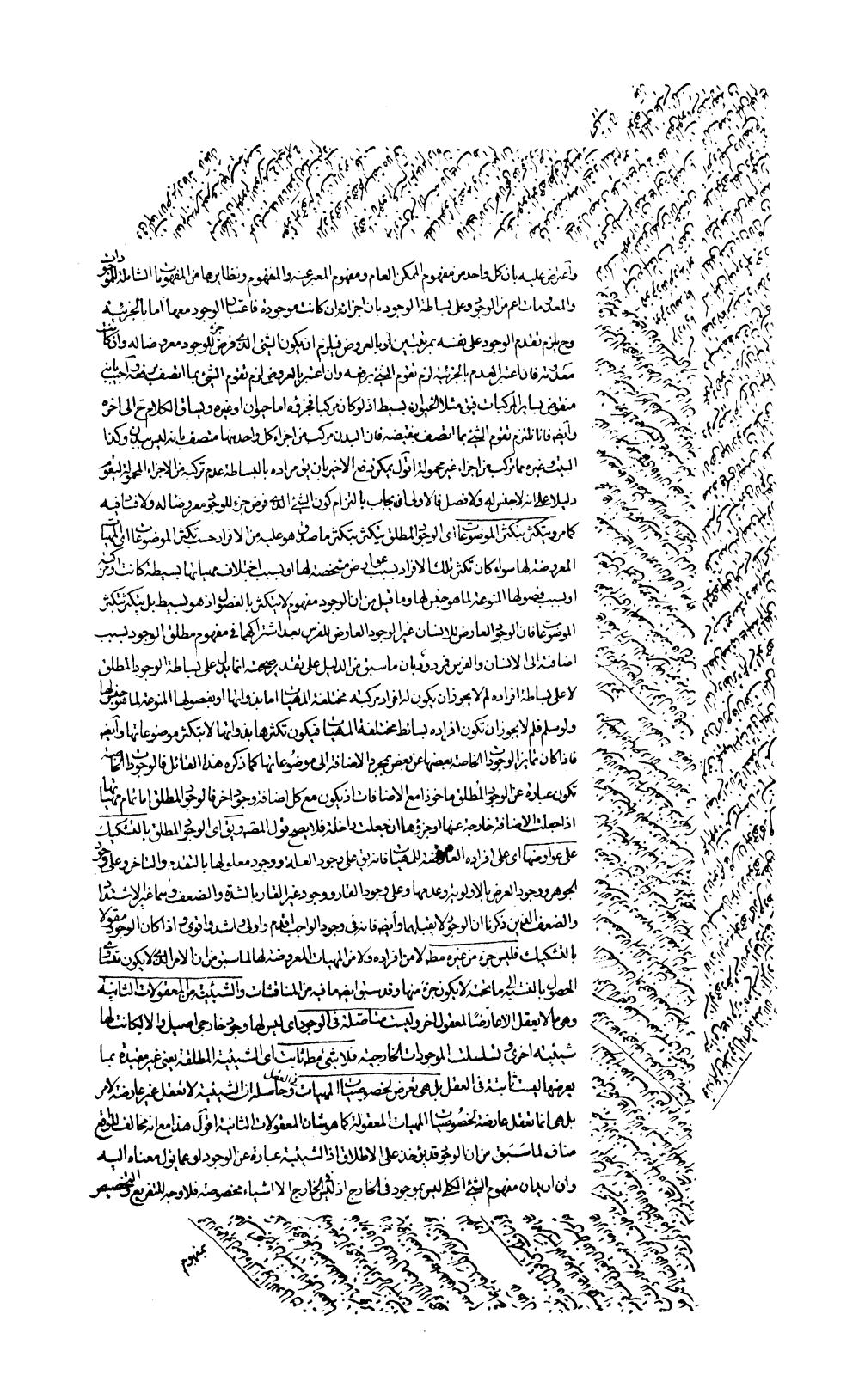


ان الموضوع معدوم كالصفا ابيض معدوم مثلا يقول بجعل معدوم ركب على فرس معدوم وكما معدوما وبيده سيف
معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى باسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة
والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سنطة في ذلك انما هو القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون بتحليل كما ذكرنا فهم يجوزون ايضا المعدوم في الخارج محال
والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه يظهر منه الاحكام والاثار المطلوبة وكما بانهم سفسطة فذلك القائل
بوانفهم فجميع ذلك بيداهتهم يقولون بان الاشياء على هذا الوصف لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما
مر مرارا وخاد على القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل والصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل الحركة
بالحركة الوجودة القائمة بالمتحرك ويعلل الفاد ربنا بالقدرة وغيرها اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب
معنى قائم بها نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية
فان هذه الاحوال ليس شيء منها الحالها ابدا بمعنى قائمة بها وجوزا بوهاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنهما ان الاحوال
المعللة لا تكون الا للجهل وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف في احوال
الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها مثلا ويتفق انها وانما يتباين بعضها عن بعض بالاحوال
القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال
باشالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد
بشيء اصلا لا بسببا ولا بهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابل به عدم مثله غير مضاف الى شيء
اصلا بل الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يأبى من ان الوجود لا ينصوبا الى معروض ما وان
كان غير معين وان العدم المراد بعقل الاضافة الى شيء ما فهو مجرد تصور بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وقد يقيد
العدم المقابل للوجود المطلق اما اولا فلان سلب المضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلوبا ثانيا فلانا قد
نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجعلها
اعم الوجود المطلق بالعدم المطلق محل واحد لكن لا يأبيا التقابل بل يأبيا الاجتماع فتقابلهما فانا اذا قلنا
كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق كونه عنوانا له
وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يجدي في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر او لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا كذلك فان ذات الموضوع
بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس باجتماع
المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض الشيء موصوفا بالوجود
والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وبعقل ان اي يعقل الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت صفة ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف
بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر
لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك

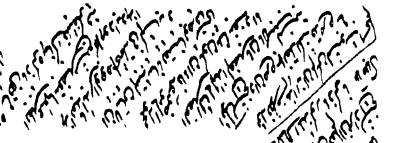


المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد بطلان الوجود والعدم كما فسرناه هو الا بصار الى شيء بان يوجد هذا الشيء او يقال المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا اي وجود كان ذهني او خارجي بالعدم المطلق ان يكون معدوما اي عدم كان ذهنيا او خارجيا لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج بقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني الشامل هنا وخارجا يقابله العدم الاعم بمعنى الا يشمل الا ذهنا او الا خارجا هذا ما يحضرني في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه فيجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور ويعرض له ان يكون في الذهن فيعرض له ان يكون المطلق الذي هو الوجود المطلق مفروضا وهذا استلزام عروض المقيد للمطلق لكن لا اعتبار بهذا القائل عند اعتبار الاجماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين معتبر للاخر فان اعتبارا كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقولهم ان معنا الى الوجود المطلق والعدم المطلق وقد لما بينوا من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور الا متميزا في نفسه سلبا ونفيا للوجود المطلق يمكن ان يتصور بغير قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لانا نقول كونه عدما مطلقا اولا وبنفسه نظرا اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا وانما يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلان لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا امكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين معتبر للاخر فان اعتبارا كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلان لو كان معنى قولهم ان معدما ما ذكره لكان لفظة معدما لغوا بحضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله او منسوب الى ذلك الامر وبعتبر الموضوع كافقار ملكته لاخفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق بقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب انما عين نسبتهما الى قابل للامر الوجودي بصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الممكنات قابل للوجود اذ المراد بما هو اعم من الخارج فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع نحو العدم والملكة مطلقا تحقيقيا كان او تخصيصيا مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت المصادرة لا العكس نحو لها العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وجنسيا او نوعيا وجنسيا وكذا من دون تخصيص لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يولها العدم الحقيقي والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما بالبساطة واما لان الاجناس لا فصل لها على ما سبق اما بالبساطة فلان لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا يناقض المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزء محال لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بما هو عارض والجواب ان من المفهومات ما يعرض لا نفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه

وتعرض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعرى والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للوجود
والعدمات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاغتنى الوجود معها اما بالجزئية
وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعرض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض للوجود معروضا له وانكا
معدوما فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بجزئه وان اعتبر بالعرض لزم تقوم الشئ بما انصف بنقيضه
منقوض بساير المركبات بقى مثلا الفجور بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما جوان او غيره وبساقى الكلام الى اخره
وايضا فانا نلتزم تقوم الشئ بما انصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها منصف بانه ليس ببدن وكذا
البدن غيره مما ركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخيران بنى مراده بالبساطة عدم تركيبه من الاجزاء المحمولة بالهو
دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى فى الجواب ان يقال لانا نلتزم كون الشئ الذى فرض للوجود معروضا له وانما نافيه
كامر وبتكثر يتكثر الموصوف اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات التى لها
المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عارض مخصصة لها او بسبب اختلاف حصصها انها بسيطة كانت او مركبة
او بسبب فصولها النوعية لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالعموض اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموصوف فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس فمردود ببيان ما سبق من الدليل على تقدير تحصله انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده لا يجوز ان يكون لمراد دركبة مخالفة للحصص انما مايز بينها او بفصولها النوعية لما هو جنس لها
ولو سلم فلا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الحصص فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا
فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجود الخاص
تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجودا خرفا لوجود المطلق اما تمام تمايزها
اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف بنى اى الوجود المطلق بالتكثر
على عوارضها اى على افراده العارضة للماهيات فانه بنى على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود الغار ووجود غير الغار بالشدة والضعف وسماغير لاشتداد
والضعف الذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه يتنى فى وجود الواجب تقدم واولوية واشدية فوجود اذا كان الوجود مقولا
بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا لامن افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متشخصا
الحصول بالفعل لا يمكن ان يكون جزء منها وقد سبق ايضا فيه من المنافاة والشبهة من المعقولات الثانية
وهى لا يعقل الا عارضا للمعقول الخر وليست شاملة فى الوجود اى لجزئها ووجود خارجى اصيل والا لكانت لها
شبهة اخرى فى تسلسل الموجودات الخارجية فلا يتنى مطلقا بنى اى الشبهة المطلقة بعنى غير منبنية بما
يعرضها البتة ثابتة فى العقل بل هى تعرض لخصوص الماهيات وحاصل ان الشبهة لا تعقل غير عارضة للامر
بل هى انما تعقل عارضة لخصوص الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه خلاف الواقع
منافٍ لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشبهة عبارة عن الوجود او عما يؤل معناه اليه
وان ابديان مفهوم الشئ الكلى ليس موجودا فى الخارج اذ ليس الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع المتخصص



بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى او ليست الا بالامر الانتزاعى
عنه بعروضه بالذهن لخصوصيتها الماهيتى وقد تمايز الاعدام والعدمات استند عدم المعلول الى عدم العلة لاعتبار الاعم
عدم العلة اولا بعينه عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وفى عدم الشرط وجود المشروط
وصحيح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف الاعدام فان عدم غير الشرط لا يبالى وجود المشروط وعدم غير الضد لا
يصح وجود الضد الاخر فلو لم يكن ذلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضاهما ومحصل الخلاف ان العدم نفي محض لا
محقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب انا لا نعلم ما هو متحقق ههنا ومشار اليه عقلا
فالصاحب المواضعة الخلاف في تمايز العدمات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للعدمات الا في العقل فان كان
ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن احضر التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن العدمات متمايزة وان
لم يكن ذلك التمايز بكونها موجودة فيه بقي العدمات الصرفة متمايزة للحال اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه ورد
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز العدمات وجمهور المتكلمين انما نفين له
سلم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كون ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن
لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التغيير وصفا ثبوتيا
يستدعي ثبوت الموصوف به فاثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما هو من الثبوت الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت لصلاحية العدم ان يتعرض نفسه لاشتمال ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف بالعدم موجودا في الخارج وهو حق لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدرك
العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فراد المصنف قال قد يعرض
بلفظة قد ان العدم المطلق في هذا وغيره قد يعرض نفسه والمراد من عرض العدم لنفسه انتضاء نسبة وصلة عليه
اشتمالا فانه لا ان يكون مهية متحققة والعدم قائما به فالعرض محله وما بين من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس
العدم المطلق بل هو جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر الخارجي بالعرض
على ما ذكرنا هو لا نقضا ولا شك ان اضافة امر ما هو جزئي في المفهوم بمقتضى اضافة ذلك الامر بذلك المفهوم تقطعا
وان كان ذلك المفهوم عرضا جزئيا نادرا لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل
للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
النوعية والمقابلة عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها اشتمارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة في الخارج اى في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شايع كثير يعني ان العقل لا يحكم بانه ان رفع
المعلول لم يرفع المفتاح مثلا فان رفعت العلة فلم ترفع المعلول مثلا كما يحكم بعكسه فانه متى ان رفعت حركة اليد رفعت
حركة المفتاح على قياس الوجوه فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت
حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك انما
كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول
مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدمه

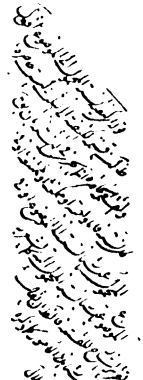


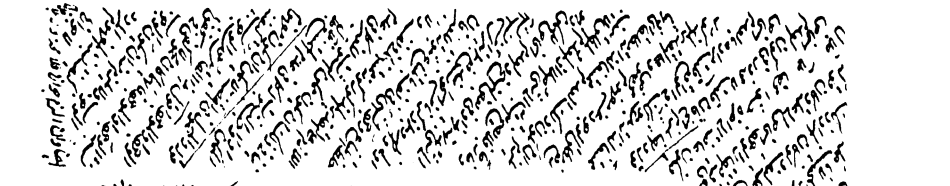
شئ منها وان جازت في الذهن بعد ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة لذلك في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان ان وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لما لم يعتد الاستدلال في البرهان لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم اللم هو فقط والا لم يكن برهانا على ذلك فقط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او الاول فيسمى دليلا وانما سميا بذلك لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يقيد علة الحكم هناك وخارجا فمعنى باسم اللم الدال على العلية برهان ان انما يقيد علة الحكم هنا فقط فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فمعنى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا مضادا بيان ان العلم اليقيني بكل ما بسبب انما يكون من جهة العلم بسبب فعلى هذا لا يكون برهانا لان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا علم بالسبب على السبق قلنا اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من العقول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الثبوت اذا كان له سبب لم يتبين الامر بسبب فان كان الاكبر والاصغر لا بسبب لذاته لكنه ليس بينا الوجود له والاوسط كذلك والاصغر ثم الا ان بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يفيد ويكون برهان انا ليس برهان لمي الى هذا كلامه فظهر من هذا ان انه اين لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان انى مأخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان اراده بالبين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا اردنا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجه لما اخرج في كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور وانما كان كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فلم يمتنع اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتماد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فالمؤلف فيه هو الحد الاكبر بدليل انه مؤلف وانما وهذا هو المحمول على الاصغر فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة ضرورة ان الحد الاكبر في الشئ اليقين باليقين الحقيقي لا يجب ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمع ان يكون محمولا على المؤلف او هذا كلا وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب لكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما فان كلام الشيخ لا ينتج ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة تما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولنا ان الاوسط علة لوجود الاكبر ومعلول له مطلقا وقولنا انه علة

او معلول لوجود الاكبر والاصغر وهذا مما يغفلون عنه ويجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة للاصغر مثل الاكبر والاصغر ومثال المقدمة شرح بقول العالم مؤلف لكل مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف فيها كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر والاصغر وهذا البرهان لمي ليس بآني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان آني وقول هذا الفاضل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي بالعكس انى لا يجوز بوجه من الوجوه لان الكلام في ان هذا البرهان استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق ظهر ان الامر ليس كذلك لا اعداد ما شاله واشار الى اعتبائه الفاضل شرح بقوله احتج ذكر كلاما بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان البرهان الآن يعطي مواضع يقينيا دائما واما ايجابا لسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل ايجابا لسبب وآذا تقرر هذا فنقول لا شك في عدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر كذلك علة لنا في الذهن والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان ان لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة لنا في الذهن فان قيل على انه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم بقسميها اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والمراد بالعلية في قولنا العلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلية في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يمتنع في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجزم بالتلازم بين تحققه في الذهن وبحكم بانه بتحقق عدم العلة تتحقق المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجود بعضها اكثر في العموم والخصوص عدة لبعض كل اثنين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب البعض كالجهوة والنطق مثلا فان الامر وجودا منهما كالجهوة اخص عددا والاخص وجودا كالنطق اعم عددا لانه كلما عدم الامر وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا القول في حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص الصدقي لا الوجودي يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعددا ونصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة مفوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم

من الانسان ونظائره وعم من نقائضها البعض فلا يتم الحكم فيها العموم والعدم وهو سؤال مشهور الكاتبي اورده نقضا
على تلك المسئلة مذكورا مع جوابه في كتب المنطق وعنده كل منها الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان ويجوز الشيء اما ان يكون بعد ذلك الشيء اولا والاول هو الحاصل والثاني
هو الغنى وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجوب او جعل رابطة الوجود على شيء وجود الشيء في نفسه ويجوز الشيء لغيره والاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسمى عنه بحمل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء
وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسمى عنه بحمل المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين الموضوع والمحمول نسبة شيئية لا يخ تلك النسبة في نفس الامر من كتاب ثبت
تلك الكيفية مواد ثلث اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في الفعل والرابطة على وتائر الرابطة وصيغها هي الوجوب
والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب
كيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان
والا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وتائر تلك
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وتائر النسبة التي هي عارضة لها والامتناع يدل على وتائر مبائنها
النسبة التي هي معروضة لها وكذا العدم بعين عدم الشيء بينهم على فهم من عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب
الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان
المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم
او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت تلك النسبة مواد تلك بالبيان المذكور آنفا بينه فالاولى ان يطرح
من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود
او العدم او مفهوما غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطها
بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى انه جعل عندهم موضوع العقل بكيفية النسبة سواء كان
مطابقا للواقع وح يدخل في الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لانحاء
مجال للتغيب واختلافها فيها باعتبار هذا في انفسها واعتبارها مغفلة والثاني ان المادة على راي من اخرى المتغيبة
عبارة عن كل كيفية كانت نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة سوى
كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر الوجوب والامكان
والامتناع وما ذكره المصنف خالف لراي الفريقين حيث اثبت المادة في النسبة السلبية وراي المتاخرين ايضا
خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جعلها
القضايا لكن في قضايا بحصوصة محمولا نها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن
اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب لهم من وجوب الوجود ووجوب

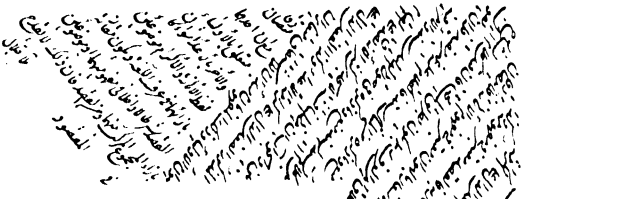
العدم وكان الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الممتنات واجبة لذواتها وتجوز التخلف اذ لو كون اللوازم واجبة الوجود لذواتها ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الممتنات فمطلقا لا تم فان معناه انها واجبة الثبوت للذهن نظرا الى انها من غير احتياج الى امر اخر وهذا الذهن محال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة اما لمحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فيه كما لو يجوز اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود بعينه كما ان الوجود بعينه هو التعريفات التي اذكرها في محل اللفظ اذ فيه دورا ظاهر كذلك هذه الثلثة عند من عرف كل احد منهم عرف مسماه هذه الالفاظ من غير افتقار الى التعريفات التي ذكروها هذه الثلثة في محل اللفظ لا يحسن الخوض فيه اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب بوجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد تفرد من تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لذاتها الصدق ولا ذاتها الكذب بل يكون الصادق في امر واحد منها وذلك لان نسبة المحمول سواء كان وجودا او غيره الى الموضوع سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخرج ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب الثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون النسبة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس وتصحيل باردن الفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لكان مقتضيا لها هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا بحيث لا يمكن قسم ما الا بالاعتصاء نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يخفى فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذات الباري تعالى مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدم الشيء على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب الممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو بقسم ثالث على ما ذكرت قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يقتضي الانحصار ذات صفة باعتبار وجوده وذات الباري تعالى عن وجوده فهو خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الوجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للوجود بحسب الاجتماع العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الشفا حيث قال الامور التي تدخل في الوجود محتملة في العقل لاقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب



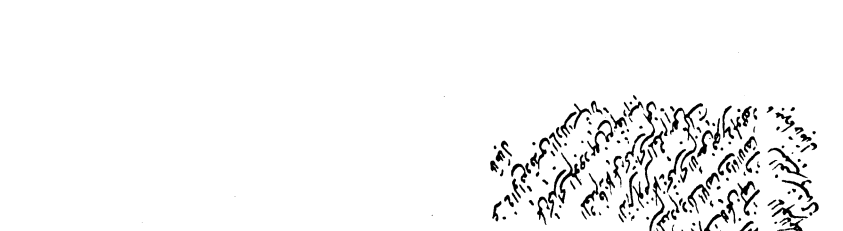


وظاهر لا يمتنع ايضا وجوده والا لدخل في الوجود وهذا الشيء هو حد الامكان ويكون نهايا اذا اعتبر بالنظر الى وجوده الى هنا كلامه وعلى هذا الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا الوجود مقتضيا الوجوده موجودا وان كان محالا عند العقل في باري الورى لكن الخصم يقتضي استماعه وما بان ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا الوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس شيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما فالممكن ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبيا اذ لو كان الوجوب بما يقتضيه ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يجب لقسم خلا ان نختارا ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا يحكم بها محمولا انها الوجود فالوجود كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة او بالفعل او بالامكان ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجود عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حالا لامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانا نلتزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير ليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى الغير بمغايرة الوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجود له معنيان اعلى ما مر احدهما صفة للوجود يقتضي الغنا عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا نسلم ان مرادهم من قولهم ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضى الوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجود من اتم تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بجزء من البياض كان متصفا ببطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك اذ هو عينه فان قيل بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب لذاته وجودا مغايرا لهويته غاية الامر ان ذلك الهوية وجود خاص وح يصير ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود بتر ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه من اتب الوجود ثلاث الوجود بحت الشيء لبعض ثلاث لا مزيد عليها اذ ما هو الوجود

بالغير اى الله وجوده غيره فهذا الموجود لذاته وجوده بغاير ذاته وموجده بغاير هما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالمتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال الممكنات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الله يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما
بحيث يمتنع انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود لذاته ووجوده بغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور تصوره والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الله ووجوده عين ذاته فهذا الموجود لنفسه ووجوده بغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ولا يخفى على ذوى مسكة ان الامر بنسبة فى الموجود بذاته اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب فى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صورناه فى المراتب الثلث الموجود بذاته فاسمع توضيح الحال بما نورد فى هذا المثال وهو ان لمصباح المضئ كونه
مضيئا ثلث مراتب الاولى المضئ بالغير اى الله استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الله استضاء بضياء الشمس
فهما مضئ وضوءه بغايره وفى الثانى فاده المضئ الثانية المضئ بالذات ضوءه هو غيره اى الله يقتضى ذاته ضوءه
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذ فرض اقتضاءه لضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء بغاير ذاته
الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عين ضوء الشمس مثلا فانه مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته هذا اعلى واقوى ما
يتصور ويكون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضئ مع ان معنى المضئ كما بنيا دراية الاوهام قلنا
براد المضئ ذلك لمعنى هو الله بعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضئ اللغة والعرف كلا منافيهما فاذا اطلقنا
الضوء مضئ بذاته لم يرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ماكان حاصلا او كل
حاصل المضئ بغيره والمضئ بضوءه هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء هو حاصل بالضوء فى نفسه بحيث ذاته
لا يمر زايد على ذاته بل الظهور فى الضوء او فى اكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لاخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على اجلى
قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فالامور المحسوسة نفس علمها حالها فالامور المعقولة
المعلومة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود بنفسه يجب ان يكون فى اعلى مراتب الموجود بذاته لا يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر يمكن انفكاك احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف
الذات بالاخر يمكنا فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول
وقد يوخذ الاول اى الوجوب الامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما
فى ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دور الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يصير عدمه علة فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا
بالغير وما نحن فيه الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كلهما بالغير والممكنات ذاتا الامكان
لانه الممكن مع امتناع خلوه عن احد الجانبين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتى واحد الجانبين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يمكن قسمة الشئ الى نفسه والى
غيره فى بشرط الوجوب الامتناع نحو اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان الوجوب غيارة عن



ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عرضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا زيد الباري ثم موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري ثم موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا اتفقا بالذات المضاف اليه بمعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الاخر قبل ايراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس وما حمل احدهما على الاخر كان بين وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة استلزام كل منهما للاخر ذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهما انما المتباينا متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتا نسبتا فلا يصدقان حقيقة نعم يلازمان وبنا على كان القول لو يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حوالي انما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ملحوظين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كما مشتقين منهما فانا اذا قلنا الكواعد زيد انما نريد اولا نريد بقبل هذا المحمل الذي يصحح لان الاكرام وصف للاعداد والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين بعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى بعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي تمكن الوجود والامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قبل اراد بعموم الامكان ما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بيناه آنفا من امتناع المحال بين ذلك الكيفيتا القول فيه ايضا مامر من الكلام والتمام الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما يمتنع الوجود وما يمكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما يمتنع العدم وما يمكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا التي بهذا الاسم اصطلح اهل التعبير هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يجيء خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ هذا بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظر الان الممكن بالمعنى المتصف بصار لغة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما يجب الى الماضي والحال فانه لا يخرج عن ضرورة ملة وجوده او عدمه وانما الضرورة بشرط المحمول اذ لا يمتنع بين وجوده او عدمه احد الزمانين وان لم يكن لنا بينه وانما اذا انتهى الى زمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل في نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولا شيء لا يتعين هناك باعتبار الذات لان الكلام في الممكنات ولا باعتبار الغير لعدم حصوله بعد وورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بالنظر الى الحوادث المستندة الى علل تجيء بها وتعيين بها فان انتهت سلسلة العلل الى بعض في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان

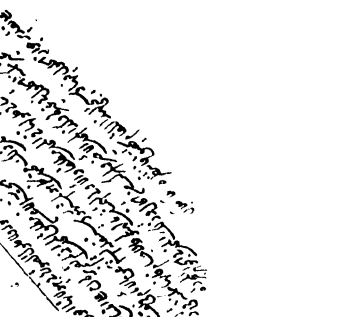
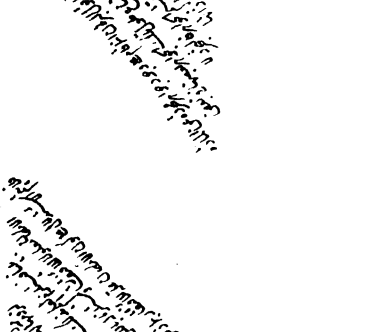


هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول هو كون المعلول اولى بالامكان من علته وثانيا انه لو كان الوجود ممكنا
لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان الواجب ايضا جايز الزوال الان زوال الوجوب ان
لا يقتضي ذات وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والمحال انما زاد بزوال الوجوب
اعدام بعد كونه موجودا في الاعيان فلا يلزم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان الممكنات ما يصح
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لانا نمنع ان ذلك لانها في امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لا
زوال الوجوب الا بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب بنفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان
لا يقتضي ذاته وجوده فانا نختار ان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزم امكان
تجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك مما ظاهره البطلان والحق
في الجواب ان نقول اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان
كان جايز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثاني
ان الوجوب صفة لا نسلم ان الذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم
الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب قوله ثم نقول عليه مثل ما مر
من ان ذلك لا يصح بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية قوله الصواب ان نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجع لذاته ويوضح اخر لو كان الوجوب موجودا
لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب يقدم عليه بالوجود او الوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا للوجود الى اخر قوله لكان نفس هذا الوجوب لازم تقدم الشيء على نفسه وان كان تقدما
نقول الكلام اليه ونسأل ايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال فلان
ذاته وجوده فوجد ولم يكن هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من
الصفات الخ لانا نختار عدم وجود الموصوفات ونجيب بان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة
تقدم المعروض على العارض ونحن نختار الشق الثاني ونمنع لزوم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لان الوجود عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه قوله الجواب انه معدوم لا
عدم واقتضاء لا مقتضى لا اسلم انه ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر
معدوم في الخارج هو الوجوب على ما مر من ان الوجوب ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر

فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان بقي لو لم يكن مترتبا بهذا الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعلام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان التقدير فلزم ان يكون الممكن لا امكان لذاته التفاته بعدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان وذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن ممكنا لا امكان له تناقض ومع لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكره في بيانه غير تام بل المحقق بقصده وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دفع الاستدراك لكن كلامه المصير بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجود شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى تركيز وغيره اي الذي حصل للذات باعتباره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض بالغير ما يمكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علة عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علة عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والممتنع بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد تخصص هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له لامتناع والا لكان موجودا ومعدوما معا في آن واحد وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بمعنى ما ذكر في الواجب لا ممكن بالغير لما تقدم في الفصل المخصص من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب الذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة انحصار الاقسام باسرها بالطائفة والا لم يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عن ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير يجوز الانقلاب الخ لكن امكان المجموع لكفاية امكان واحد منه يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى قطع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كون اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستدل به اذ قوله في بحث ان اسناد الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه بعد تصادقا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت الشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له نظرا لغيره فاسناد الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير اذ لو توارد علتان على معلول واحد تخصص اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاسناد بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طرو ان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب لزم من طرو ان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع بسببها لكون ذلك الغير ممكنا بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي

الوجود

الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يسق الوجود واجبا فاضداده المنضمة اجلزم الانفلاب في كذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب قد حاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب فيلزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طرءانها عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب قوله فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان يقتضي الغير وجود الممهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير يقتضي الغير عدمها فلا ينافيان ذلك الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طرءانها الامكان بالغير زوالها حتى يلزم الانقلاب قلنا عدم اقتضاء الغير لوجود الممهية لا ينافي اقتضاء الممهية لوجودها بل الممهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد ذكر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الممهية لا ينافي اقتضاء الممهية عدم نفسها بل الممهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد ران الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماع عدم الامكان الذاتي فقول ان ربما الغير غير الممهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فمجمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير لما وى نسبة الممهية الى الوجود والعدم فلا كلام في امتناع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد عند عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الممهية وحدها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى الممهية وعلتها ثبت لها بالغير اما الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان اما بعرض الممهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان ينسب بين الممهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الممهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان وليس في ذلك وجوب لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان وليس في ذلك امتناع لاحقا وكلاهما ليس ضروريا بشرط المحمول واذا اخذت الممهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة وليس في ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة وليس في ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوب سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير فكلا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن الوجود من حيث ذاته اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجود لغيره كوجود السواد الجسم مثلا لكن الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود

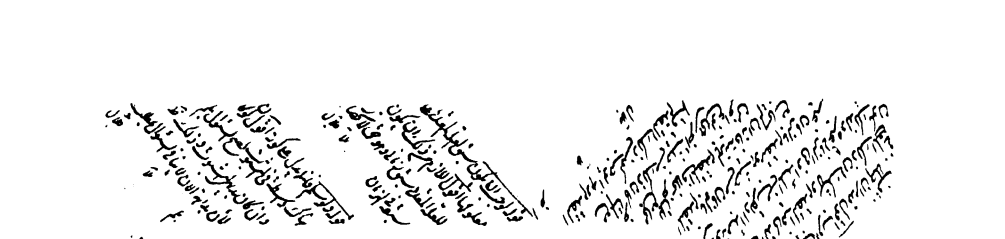



الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر مالم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان بحكم الامر باستغنائه عن المؤثر فهو الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه برتب هذا ابطال المذهب المخالف باسره وتقريره ان الحدوث المتاخر عن الامكان متاخر عن الحاجة لان الشيء اذا اوجب في نفسه الى مؤثر لم يجب تاثيره فيه كمالم الواجب الممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة اوجز لها واشرطها تقدمه على نفسه برتب اربع على التقدير الاول والثالث خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه برتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه نسبة للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا لكونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد والجعل صح ان يوجد محدث فبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يضر الاول بوجه الاعتراض بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب والا امتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فهذا باب ابطال القصاء اقول لم يتم ذلك الرجحان لو لم يحز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لو لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته ايضا والوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاة مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولويته احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طرفا بين الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طرفا بين الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب واما بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار اولى به فالطرف الاول فيزول ما به الذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاها الذات بانفرادها ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير فرضنا بواسطة معلول له فلا خلف لا نحذ وا صلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا للوجوب كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا قلت الواجب على ما لزم من تقسيم هو الذات بحيث يجب وجوده اذا انضم اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده لا مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا للوجوب كان الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا يضر بالوجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لا يدرج في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادرة فيه وما قبل من ان الواجب ما يجب له الوجود مع قطع النظر عن غيره فمداره بديهة غير بين الا لتفات اليه قادحا في كون الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل سببا اولى اذا كان

مهما فان كان وقوعه بحيث وقوعه ثالث الاولويات لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لا مرا آخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وحينئذ ما ذكرناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل لا يصير اولى ونقلنا الكلام الى الثالث الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا نريد بجب سابق ولا مرعليه وقوع والمراد بالسابق الذاتي لا الزماني فلا يلزم انصاف الماهية بوجوب الوجود حالما كونها معدومة كيف وهي في ثالث الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم لجهة سبب كونه موجودا او معدوما وجوبا آخر هو الوجوب اللاحق والضروري بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية بقيد فانه كل ممكن فعلية الجهة الضرورية بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوبا لوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق و الامتناع اللاحق ايضا والامكان لا ينافي لجهة الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الجهة وينقلب فيلزم الانقلاب في وجوب الفعليات بعض الوجوب اللاحق في الممكنات اذا المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فانه مر فيما قبل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية وليست بقضية على الوجوب اللاحق فههنا وجوب لا جوامع انه لا يفارقه جواز العدم بقاء بل جواز العدم هذا بشرط ان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا واما حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب بكون قولنا الوجوب بعض الفعليات بالذات لجهة الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى الفصل لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد هي الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن الميل للكمال بحيث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول وبعده عنه بناء على حصول الكثير منها او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها وبالجملة هو الميل اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وبعض الموانع وبوجود بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها المثل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا للمادة وكل مادي مركب لكن المتصور بطلانه وهم قوا الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولا نريد لزوم لجهة الممكن لما مر من انه يتقدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا الانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه ربما يقوم بجهة الممكن لا بمحلها ولا نريد تحقق في الاعيان لانه كجهة حاصلة للشيء مهتمة اياه لا فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معدا لنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولا نسير مقربا الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ فيه مسبوقا بالغير وبالعدم فقديم والا فحادث العدم والحدوث صفتان للوجود واما الجهة فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بها وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من العدم والحدوث

قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد به العدم عدم المسبوقية بالغير وبالحادث المسبوقية بهما ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد به العدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية بهما ويسمى زمانيا والقدم الاضافي عند الجمهور وأما الاضافي فيراد به العدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كلية وصفات الواجب كلها ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كلا به فانه قديم بالنسبة الى الآن وليس قديما بالزماني والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب معقبا الى ابنه وزيد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحادث الاضافي فقد ثبت انا نصدق اذا قيل لنا قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب معقبا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب معقبا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه ابن له قديم اضافي وليس بحادث اضافي فالاب الملحوظ بتلك الحيثية هو مادة افراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والمسبوق مقابلة بعض المتاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر غير تاثير والا تصور تاخرها او مع بعض ما يشيء معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع القابلية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة قابلية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يصح تقدمها على معلولها لان مجموع الامور المادية والصورية من حيث المجموعة والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر من آخر من البسيط وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجوده الغير عنه هو العلة الفاعلية وقد مثال حركة اليد حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفتاح وغيرها مع انه لا يمكن المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول عند تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا وايا التاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذات باقراره بفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج

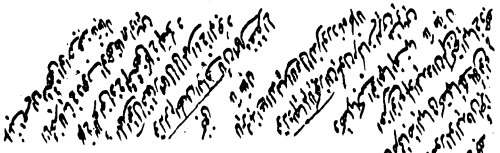
بالاعتبار الاول متاخرا بالعلية وهو كركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخرا بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالشرط بالنسبة الى المشروط والمتاخر بالعلية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
الزماني وهو يجتمع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم لنا نحن كلا من الاول وهو غير منافي لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا غير جزء
معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن امر وانما يصدر وجود امر عن امر اذا كان بينهما المشابهة المذكورة وارتفاع المانع
ويمكن ايضا ان يقال المثال المذكور بيان لما اراد بتقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين القسمين من المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد وهو المتقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص المتقدم بالعلية باسم المتقدم بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كثيرا ومن الاقاصيل من يخص المتقدم الذاتي بجزء الشيء مقابلا الكل
قال لان الجزء ذات الاثنين وهو وجود هذا وذلك الواحد ولا يتم لهما ذات الا بانضمامهما سواء فرضنا لهما
وجودا م لا بل ذلك حكم لما يتاخر ذاته وحقيقته من حيث هي مخالف المتقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود كما
باعتبار الهيئة في نفسها فكانه اراد بالمتقدم بالعلية ما يتقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
اما بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام
وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والمامومين في الصلاة
كما بين الاعداد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة بحسب
بصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بان يجعل اثنان مبدء فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من اليمين فيعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدء كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس وبالرتبة وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا
للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس ولا علة ولا
معلول لهيئة الحصة المخصوصة ولا بحسب تخصصها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة
وقد يقال ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب في اجزاء الزمان بالضرورة
اجتماعهما اقول هذا فرع بان ذلك غير كاف في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير
وقد يسبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متماثلة
في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان
وتسلسل وعجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا اسند امر ظرف الماضي وبالعكس اذا اسند امر ظرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود



واجزاء الزمان ليس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المتاخر الى مبدأ وما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهوم لا يجوز ان يكون عرضا معلوما فالاولى ان لا يجامع المسبوق فسبق زيد عمرا زمانا لا آنا نقول لان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود عمرو سبقا بالرتبة كما ذكرنا وقد ذهب الحكماء الى امتناع ابدال السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق بحيث لا يجامع القبل منها البعد وهذا المعنى انما يعرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق او لم يعرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض التي الاولية للزمان وعرضها الغير بواسطتها مما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض بدليل على الثاني انا نقول وجود زيد متقدم على وجود عمرو انحصر ان بني لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو جاز ان يكون وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة ثم كانت متقدمة على هذه انحصر ان بني ايضا لو قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو جاز ان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لصح ان بني لما ذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان مبنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير احتياج امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلم المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل البعد وآتانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان الماخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد تحكما وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا ذلك كان نفي الزمان المتقدم وهذه كانت نفي الزمان المتاخر لا بد اعني ان التقدم عرض اولى للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا بد لعلة ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك مما لا يجدي وهذا القسم من التقدم مبنوا لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا كان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ليس بمتحصل مع اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمانا والحصر استقرائي للحكماء ربما قالوا في وجه انضباط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا لا والاول المتقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج اولا المتقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا الاول المتقدم بالعلية والثاني المتقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يرد على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها متقدما بالرتبة لا بالطبع فلا اولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافتقار وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع لم يكن محتاجا اليه فان لو يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام المتاخر ايضا لانه مضايف السبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني

اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما ايما برمعنيان احدهما ايسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد توهم ان الزمان معتبر
في مفهوم الزمانيات كما ان معتبر في مفهوم الاضافيين فاردا ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان
ويحمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني
حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام
والا تسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وفي مفهوم القدم
بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع
الخلو بهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر فيتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم
القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو بهما كما لا يخفى وأعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقا بعدم في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل وردّ بان الزمان
معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد باعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي
متحقق وقد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن اذا نسب الى الوجود
والعدم منفك لهما بالذات معدوم لولا بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير ولما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي وقد مر بغايته ما ذكروه
في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني
الا اذا ثبت ان ارتفاع سبب لارتفاع وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران
عقليان اذ لو وجد الكائن الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القديم قديما والا
لم يكن قديما لقديم قديما والا لزم حدوث القديم لان القديم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصوران ذات القديم
لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك فظهر ان منقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا
ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لان
لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية
بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول لم
اما يلزم من اتصاف شيء بالقدم الحدوث لامكون نفسها موجودين فان لزوم التسلسل بهما له وان كانا اعتباريين
بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان المتصف به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم

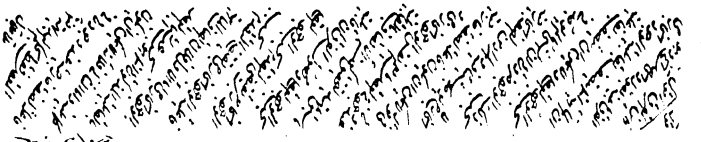
الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شئ بالحدوث لكان اتصافه ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يحتاج المتأخر بيان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشئ بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس كذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية ليس قدما والحاصل ان وجود الشئ في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الان تسميته بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل لها في لزوم التسلسل اذ لقائل ان يقول لو اتصف شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف بالقدم بمعنى عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فهذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان مختلفهما بحسب اعتبار العقل تارة سلسلتها بانها اعتبرها العقل اكمل العقل لا بمعونة على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرين بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الواجب الذاتي والواجب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير فيحصل صدقها في الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا من يتوقف وجوده عليه والا لكان ممكنا بمعنى ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لان من اجزاءه ما يتوقف وجود الكل عليه والا لم يحتج الكل في وجوده اليه فلا يكون واجبا بالذات هذا خلف الثاني انه لا يكون جزء من غيره والا لاحتاج الواجب لذاته في اثر ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قبل لو كان شئ مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركب جهلا ولا اعرف به بدا وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقان لذلك البسيط وانه غير مضرورة فان مطابقة احد المتغايرين لشئ لا ينافي مطابقة الاخر له بديهة وايجاب اما على الكل فباطل لاستلزامه تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعينه مطابقة ولا مطابقة وانما يلزم الجمل لو حكم بانها متغايرة في الخارج ولا نسلم واما عن الثاني فبانا لا نسلم امتناع ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما يمتنع ذلك لو كان بحيث يدركه الاذهن بديهة وهيهات لا لفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمثال في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يجوز مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك بتسارع وهمك الى ان الحائز للاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية بتباين بها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تفرض للنفس وشرط مخالفة نقضها من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لو استبعدت ان



ان تعقل الفصل صورة مطلقة الحيث يخصص واحد قوله السابقة وهي نوعه واخرى مخالفة وهي جنسه لا بين ان
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته فان الشيء لان كل ماهيته لما سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن شريكا لغيره في ماهيته
من المحال ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون الجنس
مختلفا نوعيا بحسب الخارج وان كان انواعا كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وانما يلزم الا يجوز
ان يكون مركبا من امرين معنيين والثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء
اخر بضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لو ركب
حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة مختصة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا
يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والا والح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره
لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو المتبوع
والاخر الحال هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة مختصة بل غايته ان يحصل بينهما حقيقة اعتبار به
واعترض عليه بان كون الحال عرضا والمركب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما
اذا كان الواجب مع غيره جزء ما دام حالا فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور
الموجبة للمزاج البسيط الثالث وذكر الاحتياج او الافتقار بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد
وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة الصفة
تقتضي الموصوف بها وهو محال والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب
والا تقدمت عليه بالوجوب وهو ضروري تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فتقدم الشيء على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
ما ان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانا ان اردنا ان الوجود
يقوم بذات الواجب قياما حلوليا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قولكم ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اردنا
بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قولكم والمفتقر الى الغير ممكن اما ذلك اذا كان المفتقر اليه غير خارجية
والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيجيء ايضا ان ذلك هو الوجود المطلق كلا منا في وجوده الخاص
لانا نقول لا بد من قبل هذا من ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصة منه لانه ليس من المعقولات
الثانية فان قيل سلمنا ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة عليه انه فيلم كلا سلمنا لا يلزم من ذلك ان له
وجودا خارجيا هو عينه انما يلزم ان يكون مقتضيا لم الاصلي لجواز ان يكون صدقه على ذلك المدعى بانتفاء الوجود عنه
لانتفاء مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يجوز وجوبه ولا ينتفي امكانه بالكلية
ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غيرها تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفت به الماهية كان معناه انها الذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفت به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو المعتمد

الحكماء في اثبات هذا المطلب قد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده امرا زايدا على ذاته فلا يخلو اما ان يتصف بهذا الامر في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم واما ان لا يتصف به بل يكون نفس ذاته موجودا فيها وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وايضا الشيء بالوجود لا بد من علة يجب بها ان يصير متصفا بالوجود وايضا اذا كان الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض مشايخي المتكلمين وبعض المتأخرين الى مذهب الحكماء القول بامكان ان يحاب بان الحوج الى العلة هو الامكان كما سبق بتحقيقه فانا نقول ثبوت امر اذا كان ممكنا وكان ذلك الثبوت بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الثبوت متصفا بهذا الامر فان الثبوت الجايز ان يتصف بالبياض وجايز ان لا يتصف به يحتاج الى علة تجعله ابيض وكذا ان ذهب الى جواز ان يتصف بالوجود وجايز ان لا يتصف به يحتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاول بالوجود لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك حاجة الى علة تجعله متصفا به واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعله متصفا بها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما ذكرتم من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا وهذا قال بعض المحققين من صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما تمنع علة ما لكونها من لوازم الذات وعوارض وجوه الاول ان الموجود معلوم بالذات وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العرض او اللاعرض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العرض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العرض واللاعرض لعلة فيجوز الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هذا خلف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العرض واما اللاعرض فلا يحتاج الى علة بل يكفي في عدم سبب العرض وأورد عليه بانه يحتاج الواجب الى علة عدم العرض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا خلف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عرض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مما يستلزم ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلة ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدم ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممنوع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في الوجود ومخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكل وجوده مغاير لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم بعد الجواب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب الوجود والتجرد امر عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب او بشرط التجرد ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الله هو التجرد والا كان غير الكون في الاعيان فان كان بعد من الكون في ضرورة امر لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما

ان يكون الكون واختلافه فيوجب ضرورة امتناع تركب الواجب وغايرها عنه وهو الخطأ لان معناه زيادة الوجود على ما
هو حقيقة الواجب فالجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ان الواجب انما النزاع
في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص مزاد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص فلا اي ليس معلوم كما ان ذاته ليس معلوم
انيته فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود
المطلق لا يقتضي العروض ولا الاعراض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تحرزه الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول
مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان
لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري تعالى نفس الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول وانكر تبريها عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة
نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للافراد على هذا بينهم كثير من القواعد كما سبق فالوجودان اقتضى العروض والاعراض لم يختلف ذلك
في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان مجرد الوجوب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود
على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالمعنى الجاري اراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا بمعنى ان لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هو تمام حقيقة
الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب جود الواجب
واللازم بطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اردت بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نسلم انتفاءه
وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي صدقها وان اردت عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم
لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون
فجاز اختلافهن جزئياته في العروض وغيره وان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ايضا الاعراض
بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع
عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع
ان الوجود الذاتي اضافي تقتضي في الواجب طرفيها احدهما الماهية والاخر الوجود لا بمعنى ان مفهوم الماهية
للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قدس مستقصى وأعرض على نبيل الحكماء بان العلة
مفيدة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث
هي هي فيفيده مرتبا لا يجوز اكتفاء الجزء الاخير المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون
ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لافتقرت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم

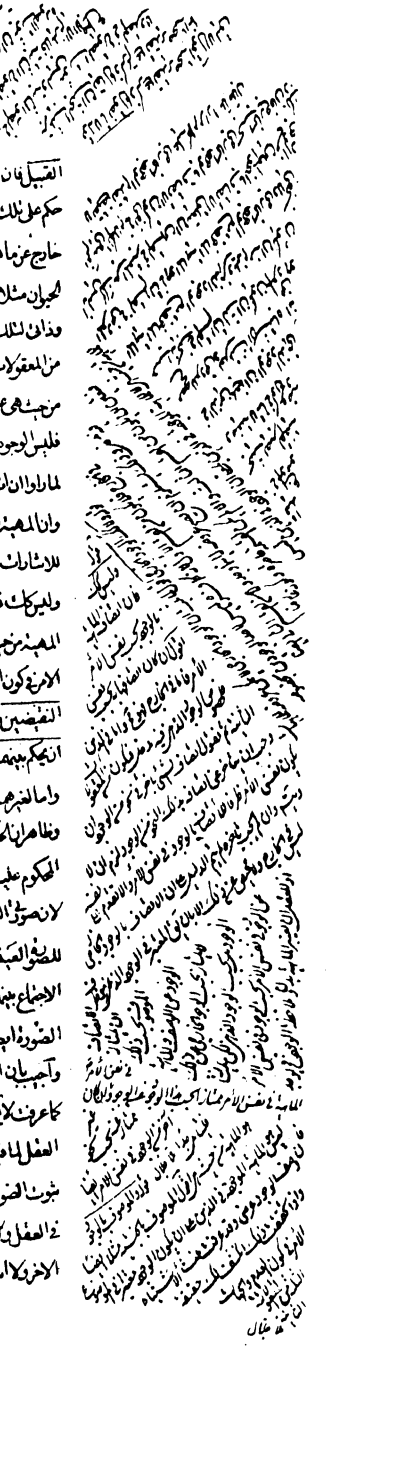


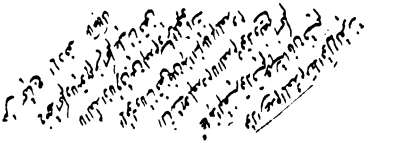
بعينه ودفعه المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود بديهة العقل بما كنه بوجوب تعقلها عليه بالوجوب وتاثير
الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل بالبديهة يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدء للوجود
مقبلا لهذا الرد والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستغنى عنه فلا يدان يلحظه العقل اصلا اعني لا يعتبر
اي عقل يعتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف المستفيض
الوجود قيل لانه من المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان ذلك الشئ
تفيض لذاتها الوجود ويمتنع تعقلها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل بما كنه بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان المتاثر و
الايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان رتبة الايجاد فوق رتبة الوجود قطعا فلا يعقل التاثير للماهية بلا اعتبار
وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجابا عن المصنف بعد شهر للاشارات بان كلام المتاخرين
مبني على مقدمة وهي ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجود هاتم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هو وجودها والماهية لا تخرج عن الوجود الا في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشئ ليس اعتبار العدم فان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان للماهية ليس لها
وجود منفرد لها بعد السعي بالوجود ووجود آخر حتى يجمعا اجتماع المحمول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية لما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون
فاعلة الصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلام اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا
عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان للماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة الصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة الصفة عقلية كما انها قابلة الصفة عقلية فان القرن وتصور احدهما
بان حاصل الجواب ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نزاع انها ليست بمقدمة
بل هي متقدمة والوجود العقلي ضروري ان الماهية تتحقق في العقل ولا تاثير بغير الوجود الخارجي لها وان اريد انها
قابلة للوجود في الخارج فلا يلائم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود ايضا
منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال لعل هذا غاية ترتيب هذا الكلام في هذا المقام اقول وهو متين جدا
بعد اما اولا فلان خرج تكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة الصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا
محضا لا محصل له في الجواب واما ثانيا فلان للسائل ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها
بها بحسب العقل وكان لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا
بحسب العقل فليكن في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب
الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرقت في
ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لان كلامنا في ماهية واجب الوجود
فتؤول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهيته

الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل واجب الوجود هيهات لانا نقول معنى تقدم العاقل على معقولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها واما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهيته الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا مشاحة في هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الواجب قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب كون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالة ان يكون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب لم لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية بحقيقتها الى الوجود واحتياج الوجود المقرر الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما الخاص والاخر للعام حتى يلزم احدهما المحال اقول منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا امرا يعرض عليه امر غيره ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واقتباس للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كما ان انسانا مثلا انما يغاير ما ينضاف اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها فظهر ما ورد ايضا على العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن ان يحكم بكونه موجودا لكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب قد علمت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر تقيد لذاته الخناب وتطويل هذا الوجه ومداره الجمع على توهم ان الوجود امر يكون الشيء موجودا وبه يصير متحققا والشيء فان الوجود هو نفس التحقق لا امرا يتحقق كما مر تراه فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو سلم ما ذكروه لما دل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباين وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للمجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب عين مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدوما على المقدمتين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري مجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من

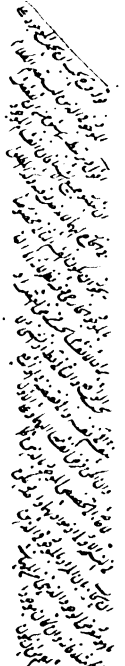
المقتبس

من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم الوجود المطلق لا على تقدير كونه مجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا يختص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما مسايران لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة ومثل هذا البين لزوم كون ذات الواجب عين الوجود وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قلت بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف الوجود الخارجي من المجعولات العقلية اما الزمن المجعولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما الزمن المجعولات المقابلة فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا بالمعنى المسبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قبول الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل الموجودات الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بانه من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لان هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس مستغن كان ذلك الحكم على ما صدق عليه من الافراد والافلا استبعاد في انه لا يثبت من المفهومات الكلية بوجود في الخارج او لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لافائدة الدليل على ذلك وايضا المحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان الوجود المطلق ما بطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا معروضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لولم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل قبول الوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما الزمن المعقولات الثانية فسيجيء تأمل وكذا في قوله وكذا العدم وبهما ينتهي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام قسم منها ما يكون عروضه نفس الماهية في نفس الامر لا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها لها بحسب وجودها الذهني وهذه كلها معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من المعقول وعروضها لها معقولات اول والماهية الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا



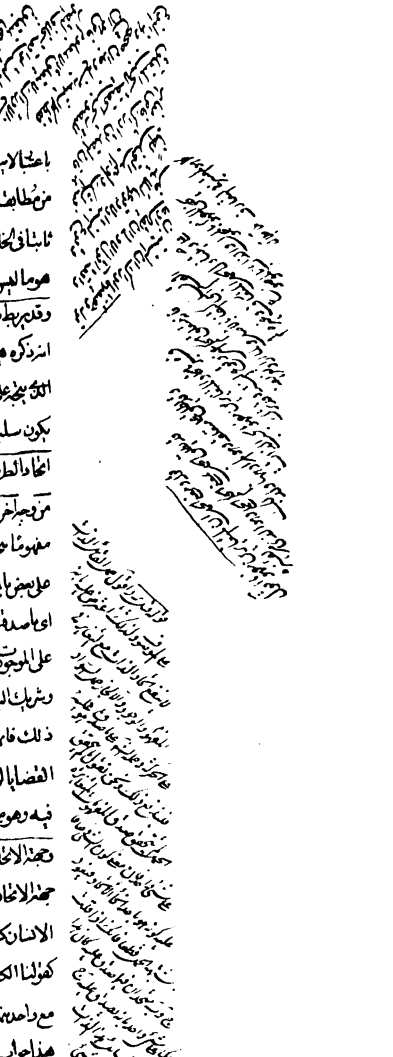


صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا اوضح فانما يصح ثبوت الصورة دون ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشيء والمثال كما لصدر وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لتلك الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب فتحقق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين ايضا فاحد نفس الامر ان كان النقيضان امرين يتحقق في نفس الامر منهما النقيضين اكان نفس الامر قضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصافه بشيء كلا النقيضين ايتحقق منهما في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكما للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل امر يستدعي ثبوته فكذا يصح هذا اجتماعهما بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ويحصل باعتباره وعدم العدم اي وعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويفرضه اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيصح للشاهد باعتبارا اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه وقدر مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو منصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء انما يكون اذا كان موجودا بوجه ما اي بوجود ما والمحكوم عليه في الذهن وهو انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يصح الحكم عليه بخبر وهو امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذا القضية وهو المعدوم مطلقا تحكم عليه بامتناع الحكم مطلقا هو موضوع بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على امر يصح الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو منصور لا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت ولا تناقض بين ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس ثابت وانصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاختلاف الجهة فوزان العبارتين واحد وهذا اي ان المعدوم المطلق يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور الليس الثابت في الذهن مرة ان يفهم مفهوم الا انسان بدون تصور الانسانية مع الحكم على الرجل بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور الليس ثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن ثابتا فيه لكن لا يضر وغير معروف من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين في بعض النسخ بدل قوله وهذا يقسم الموجود قوله وهذا يقسم الموجود مع يجب ان يجعل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتناع احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل معايرة لهوية الاخر فلو حكم



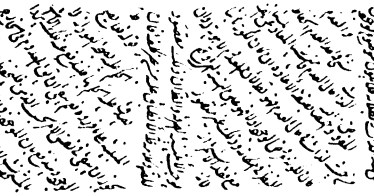
العقل بالامتناع بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وليس
مع اجابة عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتناع احد الشيئين من الاخر لا يستند الى الهوية لكل من الشيئين فان للعقل
ان يحكم بالامتناع بينهما لا لهوية في العقل وما لا هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية وليسلم ذلك وفرض ان لما
ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرف ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار آخر كالممكن فانه يمكن ان يكون لا مرتا هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم بعينه
وجب المطابقة بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج بحيث هناك نسبة خارجية
بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة للنسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم
للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعم واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية
فذلك بمنع صحته وصدقه لجريانه بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا يتوسل في الخارج قوله
المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فتحقق هناك نسبة
سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحة المطابقة بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما كان يجب في ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج وما يقوله لا يجب الحال الحكم الصحيح فيما لا يكون
موجودا في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحال المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا مما يؤمن من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدء المحمول في الخارج
يستلزم انتفاء المحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا يجب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان الاعمى
في الخارج لا يتسبب الشيء الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما
في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان
اعتباري والا يتصور فيها بين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يتسبب
شيء في الخارج واذ تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان
مطابقة الخارج وعدم مطابقته لا يكون معتبرا في الصحة وفساده فلا بد من آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فقال
قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا
اي تصور ذلك الامر بالنظر البسيط مع قطع النظر عن ادراك المدرك واختيار التعبير على ان المراد ادراك الانسان والشيء ما ليس
الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تطرق الكواذب فان الاذهان قد يتوهم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في

اذهان الفلاسفة وهو بسط قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكما يعتقدون قدم العالم و المتكلمون يعتقدون حدوثه فبأيهما نعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من الحكيمة لان ما في الاذهان من الحكيمة يجب مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق واتبعه فاهم قالوا ومراقبا لما ذكر المصنف ان المعتبر في الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من الحكيمة وهذا تقريح بين بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في الفعل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يعتد به على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات فاعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والتذكر اجاب عنه بان الاحكام الكاذبة يجب ارتسامها فيه ايضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كما جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يعتد ترجح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصحة والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم الحاكم عليه ولو سلم ذلك كما سلم آخرا لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالحرارات مثل هذا الحر يجب وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو مناخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كلام الواجب في ان الثابت بان ارتسام الحر في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قولهم والعقل ان يعتبر التقابض بين وجهي بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر التناقضات كذلك قولهم واذا حكم الذهن متعلق بقولهم ويحكم بينهما بالتغاير كانه قيل الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتغايرين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان محل الاحكام وصدقها قد يكون مطابقة الخارج وقد يكون مطابقة نفس الامر وذلك الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متغايران يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم بالعدم صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقولهم الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلان نسبة بين انه يجوز ان يكون امرا ما ذا هوية ثابتة باعتبار ما واعتبارا ما كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار ما وغير ثابت



باعتبار لا ينفي لهذا السؤال وجه وورود واما ثالثا فلان المتباينين هما الثابتة في الذهن وغير الثابت فيه فالملازم من مطابقة الحكم بالتباين للخارج ان يكون كل من المتباينين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتباينين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول فسرع منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما يسند به الحمل من الاتحاد باعتبار والمغايرة باعتبار ثم عرض لدفع الاشكال الذي يجيء على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان الاعتبار واضح ليس بواضح والحمل الايجابي يسند اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين ومغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومجاز الحمل ان المتغايرين مفهوما فحمل ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدق هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل بينهما مباينة لا يجوز لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب يوفى والامكان اعتباري والجنس معلوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الاعم ذلك فانها وان منع اتحاد بعضها فلا كلام في البعض وان ابدها لوجوه اعم من الذهني والخارجي لبنائها على امثال هذه القضايا لو سلم لانه لا يضر المغايرة في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا حلول ماهية فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بالانضاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على المركبات المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا اعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فتكون جهة الاتحاد اعني الذات مغايرا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فتكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول تمام حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا تكون جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والمغايرة لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام والقيام لوسنذكرها هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان بين طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر مع المغايرة لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هذا اذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به روح بلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان

قولنا كل انسان ناطق محمول صحيح بلاشبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ام لم يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي انعدام القائم في القيام بل يلزم انتفاء شئ ما ليس منتصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس منتصفا بالطرف القائم به قلنا سلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قبل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشئ بنفسه اقول فيه نظر لان لمن يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثابتا ادعاء من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته هو بطلانا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك ظاهر لا نضائه ان يكون الماهية موجودة بوجود او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا سلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ام فان الوجود كما سبق يقتضي ثبوت الماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل يقتضي ثبوتها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا زما لكنه ليس شرطا حتى يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات حتى يسلب الوجود عنها وكلما هو متميز هو ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان اريد بتميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لا بمعنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية رأسا لاثبات نفيها على معنى ان هناك امرا يقتضي ثبوت الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد بتميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود او انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا نسلم ان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن حتى يكون شرطا لكونها موجودة فيجب بلزوم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارشاد المفهومات الى الفنون العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك



بينهما يحتاج الى وضعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانها تعرض للمعقولات الاولى من حيث هي معقولة بمعنى ان على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضع به من عكسهما وليست الموصوفية والاعمية والاخصية كذلك فقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيد ثم الموجود فقد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون لوجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالانسان وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون لوجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز في الثبوت فقد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان وبطل للوجود في الاذهان امر موجود حقيقة وقد يكون وجودا في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة وبين كل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازاء ثم في الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال على الذات زيد ثم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازاء النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قيل اسماء موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يتم لان وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ثم اني وان بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عينه كالفرس مثلا صار كانه هو فاطلق الوجود المنسوب الى الفرس ولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانها من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني بها ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذلك الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فمعنى قولهم موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز بينهما على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه او بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل يفرقون اجزائها وخرجوها عن الانتفاع ويقولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وتؤولها قصدا لبرهمي واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس امرا هويته ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه بالجواز عند من يجوز الاشارة المعارضة وهي ان لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم

ليس لهوية ثابتة وبياق الكلام الى آخره لان الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم
الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم باستناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يمتنع عوده في نفسه
لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى بصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر نحو يصح على ان السلب شامل الايجابي اقتضا
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت
لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وقد تعارضتا والاولى لم يتم دليلك هذا النافي المفترض وهو ان بوما ذكرتموه من
الدليل على صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه اصلا حكم ان العقل على ما ابين بوجود الخارج مع انا قد نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة كما شهد به كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سلم جواز
ان يسلم واجتماع النقيضين مع وشرب البارئ يمتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح
عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان بوما ذكرتموه لا نقر انه يصح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ليحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بما ثبت له فاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولئن
سلمنا ان المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اريد انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو مسلم وان اريد انه ليس له
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مسلم عندنا لمنعنا ان ما قالوه من ثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما
عندنا فسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة
هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا لم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان
يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا نسلم ذلك مسلم لكن لم قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا احكم كما على زيد
في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذا المفترض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين وللجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التغير في الحال بين طوارئ
غير منحصرة مع بقاء العوارض المشخصة مجالها في انفسها بين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد بجميع الوجوه
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يتوقف بينه وبين المبتدأ
وصدق المقابلين عليه دفعه ويلزم التسلسل الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته الحاز اعادته دفعة الاولى لانه من جملتها مع وجود الموجود بعد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بعد كونه في وقت آخر واللازم بط لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد هذا لا معنى للمبتدأ الا

ولا عوارضها الشخصية لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل يعد الفوج اذ يلزم منه ان يتشخص شخصا بالتشخص الواحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص الوحدة المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير شخصية فيم علم انه لا وجد ولا عدم وليس موجودا بعد الا انا نقول لا اسلم انه في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يتبين على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص فان ادعيا لمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم التميز لم يوجب الامتياز بالعوارض المتشخصة لسند القائلون بجواز اعدام المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد بعد بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ اولا ينفك ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لا يمر بشئ عنها فيزول الامتناع عند فكان العود جايزا وآجاب البعض بقوله ونحكم بامتناع العود لان لازم الماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم ان لازم الماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم هو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قبل لازم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود ممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود واجبة العدم اقول كلامه نظرا لان لجواب المعترض في الحقيقة منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازما لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء وقولك لان مقتضى ذات الشئ اولا ينفك ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف الماهية العدم بطريان العدم لا نفسها اعني كونها قد طرء عليها العدم وتختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نسلم فهو غير مفيد وان كان ابطالا للسند فباطل لانه ذكره لابعد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص انما يفيد المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص لان امتناع الاعم لا يجوز ان يمنع وجوده بعد عدم سند لذاته ولا يمنع وجوده مطلقا فان صاحب المواقف الوجود امر واحد ذهنا وخارجا لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فان بالزام الوجود ان اي المبتدء والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتواطئة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها والوجود انما كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كونه ابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجواز الانفكاك من الامتناع الذاتي الى الوجوب معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وتجويز هذا الانفكاك مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدم في زمان آخر وامتناعا للحادث عن المحدث وسندا لباب اثبات الصانع

فان العدم ما لم يتحقق عدم لا يكون كذلك

فوله ليس بشئ لان الامتناع بسبب عدم الوجود لا ينافي الوجوب بسبب الوجود

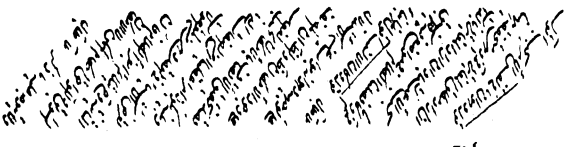
وجوده في نفسه

لجواز ان تكون مشغلة لذاتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يجعلها
اشكل كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن آخره وحوذ صواب لكن لا اثر لهذا دفع هذا الجواب ويخفى ان هذا
يكفي في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان
عدم اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان
ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر وبالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر وبالعكس لان مقتضى ذات
الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اقتضاء تركه ايضا اذ قيد الوجود يكون مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اقتضاء ذات
الواجب به فضلا عن اقتضاء تركه وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى
الامتناع الذاتي لان اقتضاءه للوجود مطلقا وفي مجاله لم يتخلله غير ولا تبدل وانقلاب كل العدم قد يقيد بكونه
مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اقتضائه ولا يلزم من ذلك الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا وفي مجاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه زائلا عن ذات الموصوف به لم يمكن اقتضاء ذات الممكن به ولم يصر بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق
وفي مجاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان زلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اعني ثابت له ازلا كان ازليا نظرا للامكان فقبل ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا معنى قولهم الامكان لمهية الممكن واذا قلنا ان زليته ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الازل لا
يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل مستحيلا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه ازلا ان كان مستمرا اركه
لم يكن هو ذا نه ما تقدم من قولنا الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه اجزاء مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر اليه لذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه بكل منها لا بعينه بل بمعنى انه
وجوز اتصافه بكل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازليته لا يمكن
مستلزم لامكان لازليته اقول مدفوع بان قوله لا بعينه فقابل ومعا ايضا منه واذا تمهد هذا فنقول مقصود
الماتع ان العود لبس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريانا لعدم فلم يجز
ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب في الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الخلق والرزق ونظائره على ما تقدم نقوله هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد بالعدد
لا تعلق له بكلام هذا الماتع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود الجديد لذاته بقيد ذلك الامر الذي به وبالعكس
لانها احكام ذاتا وحقيقة وانما اختلافها بحسب المفاهيم وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم اتيانه من كلامه خلاف بل

اللازم من كلامه انا لوجود بين المبدء والمعاد مغايرة بحسب الاضافة الى الخارج فيجوز ان يقتضي هيئة المبدئية
لذاته عدم الانتساب احدهما اعني الوجود الى المعاد ولا يقتضي عدم الانتساب بالاخر ولا بناء في هذا ان لا يجوز ان يقتضي
احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن ان يتم هذا الدليل بان يقال الحكم باستناع عود
المعدوم انما يختص ويتجه اطراده بعودا ما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق بالوجود دائما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول
نقول لا شبهة ان انتفاضات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع انصافها بالوجود لعدم بعض الاشياء عن
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكن
ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف هيئة بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا
لم يتصف هيئة بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فانصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني انصافها بالعود ضروريا ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع انصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع انصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين
اعني انصافها بالعدم وبمسبوقيته بالوجود او من كليهما وانصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج هيئة من
العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افاد ها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الانتساب بالفعل بعد ان كانا قابليها للوجود ثابتا اقرب واعانها على القبول
اعون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنفكها هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات ومعلوم بالضرورة انها ان لا تجتمعا في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع انصافها بالوجود وذلك هو المطلوب واما اذا اعتبرنا احد هما والبطل عليه بوجوب وامتناعه هو الامكان
على ما قالت الحكماء ان كل ما وقع سمعك من الغرائب فذره وفي بقعة الامكان ما لم يرد ذلك عنه فانه الوجود
الى الواجب الممكن ضروري ويرد على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان
لا يقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدم بل يؤخذ مطلقا قابلا للتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود بل بشك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات
بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان
وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم
حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المعنى بعبارة اخرى وهو قولنا ومعروض الامكان هذا باعتبار عدم الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون الزاما للعقل وقد يكون معقولا باعتبار اذ اشارة الى الجواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب انصافه بضده اي بالامكان زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو باطل
لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ويجب انتفاء ذلك الوجوب ايضا وكذلك يوجب الوجوب
وكلما يتسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل الوجود
والحصول والاتصاف والوحدة والعدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر فيها مثل هذا القال

لو لم يثبت لزوم لزوم ايضا وكذا لزوم لزوم وهكذا حتى يتسلسل اللزوم ثانيا والملزوم جوازا لانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية والمحال انما هو تسلسل في الامور الخارجية فان العقل يعتبر بحسب القطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يتكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة وهو ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما حاولها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها تلك الصور وتصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل هذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاتها جوهرها وصفاتها الذي يعرض المباين صفاتها ودونها لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كما ان البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبر الامكان والاحظه من حيث انها حالة بين الهيئة والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرض حال الهيئة والوجود كمرآة للعقل في تعرف حالها واجراء المشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان حينئذ ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا يمكن ان نسلم ان العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الهيئة والوجود نحو توجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا بالذات مقصودة في نفسها كما اذا اعتبر الامكان ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرف من ان العقل لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه اعني الهيئة وعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبا الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه كونه آلة لملاحظة حال الهيئة والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والهيئة فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب حالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظه اعني الهيئة وعقل الهيئة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والهيئة فاعتبا الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فان العقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فلزم ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يتبين حال القسم الثاني من الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا لزم اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرض حال اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبا ملاحظتها الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبا مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالقياس فهو مفهوم من المفهومات فان لاحظ العقل ولاحظ احد الملازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبا اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبا وانقطع التسلسل بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد الملازمين باعتبا العقل فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبا العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيكون الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد الملازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا عن سلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا

اعتبارا للعقل ولا ذهنا فما من ظليل الملزومات امورا اعتبارية بل تحققية واجب عن الاول بانا لا تم انزاد الوجود
الثاني امرا محققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين الملزوم الاول واحد المثلاثين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن الملزوم الاول لا مثالة نفس الامر احد المثلاثين وهو مم فانه لم يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء المحمول
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كالملزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللاانسان
منتفيا بها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول الصدق على شيء في نفس الامر بجواز صدق المفهوم
الصدق بنفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدقه على زيد
مثلا في الخارج وكذا لا بعدية انما تتحقق في الذهن كانت متصفة بالوجود في نفس الامر وان لم يكن الوجود مقصودا
معها وعن الثاني بان الضرورة هناك لبيان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا محققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فمن مثلا لو كان وجوب انتفاء جهة الممكن بالامكان
باعتبار العقل فالوجوب باعتبار العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فجوز ان لا يتحقق وجوب انتفاء جهة الممكن
بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نختار نعلم بالضرورة انزاد اكان شيء ممكنا كان وجوب انتفائه
بالامكان محققا وكذا وجوب انتفائه وجوب الانتفاء وان فرض ان لا اعتبار للعقل والذهن هاهنا ويجاب بانا لا نم
انزاد لم يكن وجوب انتفاء جهة الممكن بالامكان امرا محققا موجودا في نفس الامر يلزم زوال الامكان عن الممكن
واما يلزم ذلك لو لم يكن من جهة الممكن واجبة الانتفاء بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
المحمول في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الانتفاء موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون جهة الممكن واجبة الانتفاء
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة القول ويمكن تقرير السؤال على وجه يندفع عنه
الجوابان فيقال الكل واحد من الملزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المثلاثين اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نختار نعلم بالضرورة ان كل ملزوم لازم
وان فرض ان لا اعتبار للعقل والذهن هاهنا واذا كان كل ملزوم لازما في نفس الامر كان محققا فيه لانا نعلم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء لما فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بانا لشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا وكذلك الشيء
وجودا او عدما ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية بسلب الوجود الموضوع في الخارج
وكان البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت لشيء في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يثبت صفة اللزوم في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما في
المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك في موضوعها تلك القضية وهو الحاصل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول ومحققة في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها حسب نفس الامر وذلك بكفيانه فيلزم تحقق جميع
الملزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون الشيء الواحد المحققة لآحاد الامور الاعتبارية المتقطعة بانقطاع



الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقا لملفة العقل لانا لا نعقل جوابا عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان اذا لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد يراد بصحة الحكم به الامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو امر مما في الخارج وملفة العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقة لملفة العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه مامر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون معتبرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي كما لم يلتفت اليه لكونه حملا باعتبار مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الاستدراك هذا الكلام بعد قوله ولو كان لا امكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مردود بما قررنا بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوت الحكم بجانبه الممكن ضرورة اي قد يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق بخفاء التصور غير قادح جواب حل مقدمة تقريره انا لو رضينا هذه القضية على العقل وعدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاولية لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون بخفاء في تصور الطرفين اما لكونها كسبية او اما لقلة الانسباق المقتضي لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليهما يدرك بمجرد تعقل تصور الطرفين والنسبة بخلاف المتصور على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته اذ كل ما تصور الممكن من حيث ذاته وتنبه طرفيه اليه نظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وجذب المجرم عقل بامتناع الخلو عن ذلك قطعا من غير استعانة نظر في هذا الحكم شيء خارج عن اطراف المحكوم عليه بخلاف تصور قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضروري بديهي كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الما قوله فاسيل ولم يرد عليه قبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذا يقرر الجواب واتباعه الفاضلين بان وجود المعلول بطريق الاتفاق ولم يثبتوا انه لو احتياج الممكن الى المؤثر لامكان تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقتضي من اثبات احتياجه وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل لاثر تاثيره لكن تاثير امر في محال وذلك لوجوه الاول انا نرى نصف شيء المؤثر يؤثر لكل المؤثر نعم لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيحقق هناك مؤثر اخر في نقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثر باعتبار عقلي بعض ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في انتصاف شيء المؤثر لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والانتصاف كالنصفية نبدا على الثاني ان تاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم الجمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو وهو غير منافي من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير

في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل هذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما الجهل بالتحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثاني انا لا نسلم ان الماهية اذا لم توجد او في موصوفيتها بها والكلام انما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فانا لا نعني بالانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غير فلو كان انسانيته الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا تاثير المؤثر سلب الشيء عن نفسه مع قدح منع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عنه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر صدق عليه انه انسان فهو ممنوع اولا لم ارتفع الانسانية كذلك فهو ممنوع قولنا للجاعل الانسان انسانا وكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فنقدر انها امران حدثيان فلا نسلم ان التاثير للوجود والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل الباءات الثلث الماهية فانها مجعولة بالجعل البسيط عبارة عن نفس الماهية بحيث لا يعقل بينهما مغايرة ولا تعقل بينهما مغايرة بل الماهية مجعولة والاخرى عجعولة بها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل مجاعل عليها بما يحكى عن ابن سينا انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل الشمش فقال للجاعل ان يجعل الشمش شمشا بل الشمش موجود وقد يرد على بعض النسخ ههنا قوله وقد يلحقه وجوب بحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها بحيث ما بالغير وقد يشتهر هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لا حتاج اليه في عدمه لان الاستناد نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب بالالتزام ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا بقيد الوجود ليجاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم فجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم وفيه بحث باثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدم المعلل بعدها او بامر يلازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل الادلة دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخير مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه يدرك ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود علته باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدم على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح لعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجود الى وجود ها بديهي كذلك استناد عدم الى عدمها فلو جاز ان يرتفع عدمه مستند الى امر يلازم لعدمها لجاز ان يرتفع وجوده مستندا الى امر يلازم لوجودها وهذا ضابط بديهي فدعوى الضرورة هناك كافية ومنها مكابرة محضة اذا كان العدم مما حاجة الباقي في الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا فان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لهيئة الممكن لا ينفك عنها وهي موجودة حال البقاء فوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه

مستغنيا عن المؤثر لاحدوثا حال البقاء فلا حاجة وقد ان رجاعة بنهم وتمسكوا بقاء البناء بعد فناء البناء قالوا ان العالم يحتاج الى الصانع فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع لم تعز ذلك علوا كبيرا لما قرر العالم وما كان هذا امر اشنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل تحتاج دائما اما بقاء كالاشكال واما بتزايد الوجود على ما عدم بعينه فهو محتاج الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعنى الاجسام وما يتركب هى منها اعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المجددة المحتاجة الى الصانع فتقع محتاجة اليه والمؤثر بعيد البقاء بعد الاحداث جواب على مقدر تقريره لو اقتضى الممكن الباقى فى حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر فى الممكن الباقى لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر مجددا لم يكن التاثير فى الباقى بل فى المجدد وتقرير الجواب ان المؤثر بعيد البقاء للممكن الباقى بعد البقاء تاثير المؤثر فى الممكن الباقى وذلك الباقى بجعله مصفا بالبقاء والمفيد يقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس هو المراد ونضيف هذا المقام فانه ربما استشعر على كثير من الاوائل فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه لا زالم فى حدوثه فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان حدوثه يحتاج الى المؤثر كذلك اتصافه بما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه يحتاج الى المؤثر الذى افاده الوجود ويديمه لدر حاجة الشئ حال بقائه كحاجته اليه فى ابتداء فرض انقطاع فيضان الوجود من الصانع بنفى على العالم لو فرض موجود ويبتنى على تفصيل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمع فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مدحوض بان الكلام فى العلة الموجدة ولبس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو محركة يده مثلا على الحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم بقاء تلك وهذا او كان الممكن الباقى مفتقرا الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه يمكن بان يحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر ان ليس لزمان حدوثه كالحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحدوث ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يذهب اليه الفلاسفة لم يمنع استناد الاثر القديم اليه بل يجب ان يكون معلولا الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكانه انسب بحالنا من ان كل ممكن حادث فانه قبل صفات البارى ثم على رأى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على رأى المصنف صفات البارى ثم ليست زائدة على ذاته كما هو رأى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار

من امتزاجهما والحرارة باتون تمام اثنوا قدماء خمسة اثنان منها حيوان فاعلان سما الباري والنفس وسميا بالنفس بأن يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية واحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء فالواعشقت النفس بالهيولى المؤلف كما لانها الجسمية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهبت الحكماء الى ان البرية الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى

انصافا تقدم لكنت زاعما على ذلك كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانها ايضا حادثان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يلزم التسلسل لا بمعنى افتقار الحادث الى المدة ان وجود مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لاجتماع مقطع الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بمدة الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدوران الافلاك على رأي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال الثاني دون الاول لانا نقول الاول يصلح على رأي المحض وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وعند الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه رتبة حسية ولا عقلية فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر في هذين واثبتوا قسما آخر من المتقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم ممنوع لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن لا يعقد بالقياس الى قبليته ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل ما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية له لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات لفاعل ولا ليصير معا وبعد فنقول ان يكون معروض القبلية امرا معا بها لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها الا ولا بالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعدا قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وسيجيء ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن لم يقبل وجوده قبل كثير متصل غير قار الذات فهو الزمان اما اذا لم يقبل فلا نسلم بل يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول من زيد من آدم الى موسى واما اذا لم يتصل فلا نسلم لا يقبل الانقسام الا الواحد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم الى قبل زيد الى عمرو وقبل زيد الى عمرو الى قبل زيد الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو دون قبل زيد الى خالد وقبل زيد الى خالد الى غير النهاية واما ان غير قار الذات فلا نسلم لا يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول لهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضا ما بهما في العقل

فاسد لانا لانم ان يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لصحة الحكم الى محل موجود فيه فيحصل
بسببها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب في ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يتحقق الا في الاذهان كيف وان
نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة لا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوب بالذات ولاستناده اليه تعالى امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدم بمنع عدم لانه
اما واجب لغايته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات المبلا واسطة او بوسايط فقدمه بمنع عدم لانه
بمنع عدم لوجوب دوام المعلول بعدوام علته الثانية لانا نقول فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي ضرورة ان ما كان الواجب فاعلا له لا يكون الا موجبا بالذات لم يكن شيء من فعلوماته قديما
بمنع العدم واما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات واجب قدم مرارا وسيوفي في بحث عدد ان الاجسا
زيادة كلام على هذا المقام **الفصل الثاني** في الماهية وما يحضها كالوحدة والكثرة ونظايرها وهي اي لفظة
الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر مايجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة الماهية غالبا
على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية بما على موضوع
الكلية الزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع عتبار الوجود الخارجي فلا يوجد ذات الفيضان
حقيقته بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب فقد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار وفي بينها والكل من قولنا المعقولا
اي مفهوماتها هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدق عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل
وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد والحقيقة الحرية به فتسمى هويته وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها
الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مفاهيم ما يعرض لها من الاعتبارات لانه كانت ثلث العوارض اي معانقة كالزوجية و
الفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض
ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على اياسا فيها اي على اياسا
تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المناقض للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتناقض بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان
ويكون الماهية مع كل عارض مقابل لها مع ضده فانه اذا لوحظ الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسا
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم
وهكذا واما اذا لوحظ الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية مجردة
لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها بحسب الخلو
على المقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على
الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امر الخارج بكل ملحوظة ذلك الحال فيظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قولهم ورهي من حيث
هي ليست الا هي فلو سئل طرفا النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهل هو شيء من تلك العوارض

اوليس بشئ منها فالجواب السلب لكل شئ من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اى يجب ان يقال ان الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف ولا بشئ من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد
تكون للايجاب العدولى وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شئ هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفى النقيض اذ ليس هيهنا
يصح الجواب قطعا باختيار احد شقى الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان
الف او لا الف فلا يصح الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقى الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذى عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها
ويسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شئ وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض ويسمى ح المجردة والمهية
بشرط لا شئ وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شئ والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة
فتمسك بذلك على تجويز كون الشئ قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التى جعلت موردا للقسمة
ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شئ مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا
الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشئ
الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشئ لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطه وما يقال من ان الحيوان مثلا
ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهرى لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك
فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطه من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فق وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل فى اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها
شئ لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط
لا شئ من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة
للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شئ فيكون عين نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شئ فيكون جزء له وتارة لا بشرط شئ فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هيهنا بشرط شئ ان
يؤخذ بشرط اى شئ كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان
مهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث
انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شئ ولذلك يقال الجنس بشرط
شئ هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط
لا شئ انه يكون مجردا عن كل شئ على ما ذكر فى المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل
منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشئ من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شئ جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد فى
هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شئ معه ففى الاول اعنى اخذه بشرط شئ يؤخذ ذلك الشئ معه من حيث هو داخل فيه

لامرف

فحصل الحاصل ان ابدا لمجرد ما لا يكون في نفسه معروضا يتبين من العوارض امتناع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
ما يعتبره العقل كذلك فجاز وجوده فيهما الاول وابضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قولهم ان تلك الهيئة مخلوطة بحسب نفس
الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الهيئة على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وبهذا بطل ما توهمه المحقق الدواني
ذكر اولا في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك المتصور مطابقا للواقع ام لا
فنحن لا ندعي كون المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك المفروض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف
بانه خلاف الواقع ثم قال وقد نوجه الاشراقيون اشارة الى الهيئة المطابقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره
عن وقوع الشركة فيه فهو المجرد في كريد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان لمفهومه اشتراكا بين افراده اعني
كل واحد منها انه هو واما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد المجرد ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل المجرد ما امتنع فيه الشركة بناء على امتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فرضت بالاشتراك امتنع عروضها في
الخارج للموجودات الخارجية والا لارتفع التضاد فان واحدا منها في زمان واحد يقتضي مقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية وقال في الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج وتشركثيرين افرادها وهي في كل فرد
منها معروضة لشخص معين وليس اشتراك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا لبرهان اشتراك شخص واحد بعينه
بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد بمثله بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في نفسها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في
الخارج وتشركثيرين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة حاصلة
فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة وبمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لتلك
الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر لين في تلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا
تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منهما اثر مجرد فانا اذا اردنا ايجاد زيد وجردناه
عن تشخصاته حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا اردنا ايجاد بعدة ذلك امر وجردناه ايضا فحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو افعكس الامر في الوجود كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوى نسبتها اليه
من حيث هو منتقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة اردنا ايجاد ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يبق
الشمعة بنقش آخر ولو سوى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه
لا بمثله كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين تلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وما بها بعينها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين شيئين كل واحد منهما بحيال يكون كلبا لا نا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لان المطابقة مقام ولعل الشيخ ذلك ان الامور الخارجية ذوات مناصلة بخلاف الصور العقلية
فانها كالاظلال المفتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

للامور

للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قبل الصورة الحاصلة من مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصورو مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهانهم ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كليا قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية للكثيرين هو قال لها ومقتضى لانتباعها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخر هي بين بين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو بذاته كما مر حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لاشتمالها ذات واحدة بالامور المتفاوتة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هو عروض للصور العقلية كما بينا قول فساده ظاهر لان المنطقيين يريدون بالمفهوم الى الكلي والجزئي عروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم وبدون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا اردنا تمثيلا وتفصيلا في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما عرفت به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو عرضي صورة العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمل عليها ايها با فظهر ان مناشئ عروض الاشتراك ليست بين كثيرين من الموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما بين والبين كلاهما وما ذكر من ان الكلية بعض المطابقة تعرض الصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متفاليين وذلك محال يقال به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بهذا المعنى تعرض الصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على ما اصدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الانسان لان الشخص عبارة عن مجموع المهية والتشخص ونسبة المهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد بان الحيوان جزء له في الخارج فهو مسلم ولا حاول المستدل وان اريد بانه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج لانه يجوز ان يعرض هذا الامر الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم مجال المهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للمهية بقيدها لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشترط طبيعة من الطبايع وبقال للمركب من العارض والمعروض كل عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي متباينان بعض من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فمتصور بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فانه بعض الكلي الطبيعي المنطقي والعقلي اعتباريات تلك بعض خصائصها في كل منهما والمهية منها بسيطة وهي الاجزاء لا غير ومنها مركبة وهي الجزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة

ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما
وجود البسيطة فدعوى الضرورة فيها تامل وقد يستدل عليها بان المركب لا بد وان ينتهي التحليل الا البسيط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال
ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فمنوع لانه لا يلزم من الواحد تم الجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة
مركبا من احاد وكل واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي و
الاعتباري فمسلم لكن لا يجدي ذلك نفعا اذ لا يلزم من انتهاء المركب الى البسيط والمسند ما لا نقول لا محيص
للكثرة الحقيقية الا المتالف من آحاد حقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا يدعنا ك
من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو مع بداهته ووضوحا يمنعه
البساطة والتركب اعتبارا بان لا وجود لها في الخارج مسلما فان لا يصدقان على شيء اصلا لا بهرتفعا الان كون الشيء
ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب فيصدقان بهذا المعنى قد يفسران على وجه يكونان متضايفين
فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركب على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان مع العموم والخصوص من
اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وفيهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لانه كما لا يجزء لم يصدق عليه جزء للمركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لشيء يصدق عليه انه جزء له لجواز ان يكون
جزء شيء اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافة الجزء وقيد نظرا الى ان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا اقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان جزء البسيط
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فصلا عن اعتباره ذلك بسيطا مطلقا بل النسبة
بينما البسيطين عموم من وجه لصدقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالواحد العددي وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب من شيء كالواجب بالعكس في مركب حقيقي هو جزء لمركب اخر كالجسم المحلوق وبين المركبين مساواة ان لم
يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون لجزئه فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزء ما هو مركب حقيقي لا بعكس لجواز ان
لا يعتبر الحقيقي الا اضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الجاعل فكذلك في البسيط
يتحقق الحاجة الى الجاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول
ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان الموجب الذاتي لما ثبت
هو الامكان العام المشترك بين المركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل كما
تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بين هيئات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل ووجودها الثاني
انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا تجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل

الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه بديع والجواب ما قدمنا من ان الاتم استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان بعد عدم الجعل يرتفع الهوية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تفارق في الخارج مع اللا انسانية حتى يلزم صدق قولنا اللا انسانية لا انسانية والجواب ان هذا لا الاول الثاني ان المركبة محمولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط محمولا لكان ممكنا لان المحمولية نوع الاحتياج الى الموضوع والاحتياج اليه نوع الامكان لكنا الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المعارك نحن ثبتنا قدامك باشارة خفية الوحي محل النزاع ومنشأ الذاهبين هو من الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني واعوزهم المهيات ثلثة اقسام قسم لحظوا الماهيات من حيث هي هي اي بقيد وحدت كالزوجية للاربعة وقسم لحظوها باعتبار وجودها الخارجي كالناهي للجسم وقسم لحظوها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالنباتية والعرضية فيها فتوهموا ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واردوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد اردوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها الحق الماهية المركبة لانها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها لحظها نفس مفهومها من حيث هو هو فاين وجد الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس فيها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واردوا بقولهم الامكان لا يفرق للبسيط اذ ليس فيه شيء ان لا احتياج لعارض الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يصح عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد اردوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما للحق الماهية انما هو عن لوازمها من حيث هي هي وعن لوازم وجودها او الذهني جارية كثيرة من لوازمها فلا يتخصص هذا البحث بالمجعولية كثيرة فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا انها وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انضمامها بنفسها او غيرها وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كما ذكرنا الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على ما مر وقبل ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا الى الثاني وكذا لا يصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى ان يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى ان يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج فان الصانع مثلا اذا صنع ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصنع صنعا بل يجعل الثوب متصفا بالصنع في الخارج وان لم يجعل اتصافه بوجود ثابت في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجودا نهائيا

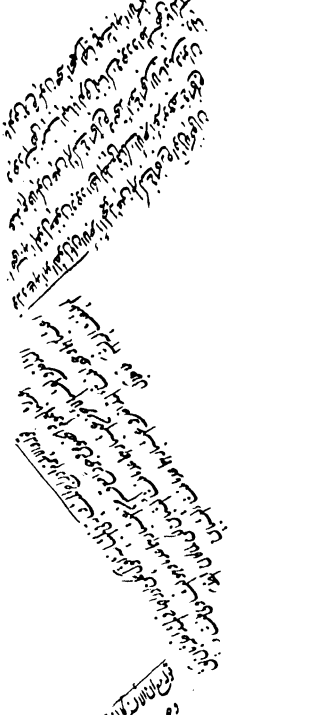
في نفسها مجعولة بل المهيات كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى لا ينبغي ان ينازع فيه ولا سافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا من انه لولاه لذهب الى ان الممكنات مطلقا كالواجب لذاته فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالقول بطلان المجعولية لتلك المهية منتف عنها معا ومعنى جعل المهية وجودها ثابتة لها معا وان اراد ما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج لها حاجة الى جاعل يجعلها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا ينصور في البسيط فهو الذي اختاره كثير من المحققين في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وسيأتي بيان ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريب ونقول ان قولهم ان الامكان لا يعرض البسيط لم يرد به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا الوضح في هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل اراد وابه حاجته في حد ذاته كما ان التركيب حيث يدفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا بقتضي اتصافه في حد ذاته بالامكان كلا واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بيانه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن يوجه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان فلا عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فلينامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في قيامهما الى محل يقومان به لانهما قياما بانفسهما كان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في قيامهما الى المحل فهنا اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجود بن الذهن والخارج فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده الذهني مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدم ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكون التقدير عبارة عن تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف عدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعد اجزائه اذ عدم الجدار وحده وما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهو مستحيل لاستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون لعلل تامة مجتمعة او مستقلة لا اجتماع ولا العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولو بعدم ذلك الزمان لا

ولا قبل جزء آخر منه كان ذلك لعدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب اذ اعدم جزآن منه معا في زمان ليس يكون شيء من
هذا العدم بعلة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعها علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علة
تامة قد اعتبر فيها شرط مستانف فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يكن بعدم جزء
آخر بعده وهذا الاشكال انما يتحصل باعدام الاخر بل بجاذبة اعدام سائر العلل الماضية كعدم الفاعل وعدم القابل
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول وعجز المقتضي ما يتقضي عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
المعية علة للغنى للاجزاء عن السبب الجديد لانا لما كان مقدما على الكل فهي تحقق الكل فلا بد ان يتحقق الجزء الا
فاسحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد بتحققه لامتناع تحصيل الحاصل فاعتبار الذهن يقتضي اعتبار الخارج عن
يعني ان الغناء عن السبب الجديد انما عتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يعني الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي
يعني الجزء الغني يحصل للجزء خواص ثلاث واحدة وهي المتقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي مغايرة اي مما
مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا المتقدم المتقدم
في الوجود جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا لما منع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرناه
فالعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مما
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب الفعل
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الوجود الذهني فقط لكن بحث اذا كان
لوجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب
الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان
كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان
قيل لنا ان نختار ان مراد هم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
ولا يلزم النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني اذا كانت علة له في الوجود
الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات الدليل انما هي مقدمات الفيض انها منه
وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا الذي يرد به ورود النقض بالعلة المعدة انه يصدق
عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي تقدمها بالوجود الذهني اذا كانت
علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان اعم او يحصل للجزء خاصتان اخريان تشتركان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدم بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق بحيث ان جزم العقل بثبوت الجزء للهيئة لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب

بالبرهان بل بحسب اثباتها ومنع سلبها عنها بمجرد تصورها وقول الثاني اعني من تقدم بحسب الوجود الخارجي الاستغنا
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فتظهر ان الجزء
خواص ثلثة الاولى المتقدم بحسب الوجود بين وهي خاصية حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء
عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احظار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور
المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط احظارها والا
ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا خاصة اضافية لصدقها على اللوازم المهية
سواء كان الجزء يثبتها لها محتاجا الى وسط كما في الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له
لذاته ويفتقر بالنسبة الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من
الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فانه قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل
لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لانتفاء عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فلذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا فانها المراد الاول والصور الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية تحتاج عقلا العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
من منها لم يكن تلك الهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية محققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بسببها عارض مزاجي كما في البحور
بل وصور نوعية جوهرية هي مبدء الآثار العجيبة كما في النبات فان قبل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم
بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون
جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية
مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من معاونة ما البعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر
لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحاصل الموضوع بحسب الانسان فانه لو اهمل الحكم الكلي بوقوع التمثيل للتوضيح
لا للاستدلال به فانه ربما نحتاج التصديق ابدي بهي فحما في تصورات اطراف وثلاث الحاجة قد يكون من جانب احد كا
لمركب من البسائط العنصرية وربما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد
من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد بل الاول الدور وهذا معنى قولهم لا يمكن تعولها اي تشمل الحاجة
للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج
غير وجود الآخر بعد بالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذا لا يمكن حملها على المركب لا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تتميز انهام العلماء في كيفية
تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب بعد حسر الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما

ذلك تكون صورًا لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة فلنتحدث كل
واحد منها الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورًا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة متغايرة المركب جهة لا وجودًا وقد يرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم
حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال
الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورًا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة متغايرة المركب جهة ووجودًا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على
المركب كما حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي ان فرض بينهما اقتران بالضرورة امكن منع ان بقية
احدهما هو الاخر او بوني المجموع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد بشهادة بديهة العقل وبهذا يبطل ما
تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورًا لامر واحد لكن كانت تلك الامور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له مسمى بهذه
معان اخر فحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو بصير باعتبار حصولها شيئا محصلا ذا تعين مخصوص
يمتاز عن سائر الاشياء بالهيئة والخواص فالماخوذة من المنوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الهيئة تلك الهيئة
اذ ليس المراد بهذا النوع من الهيئة سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها
والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الهيئة بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو
التغير والحس الانفعال والنطق التعجب الضحك والمجموع قابلية الصناعات فصاحبها جوهر اجسماني ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يمكن بهذا التحقيق اسياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويهرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الانسان
وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الجواب ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود
بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في
الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق مركب حقيقي
يشتمل على نسبة خارجية غير المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج لا يكون ذاتيا
لزوما ولا لزوم ان يدخل في الهيئة ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا لزوما وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتيات لها لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويمكن
منع ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لانا نماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن هيئة المركبات فظاهر
والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق عنى المركب فالنسبة خارجة عن المركب

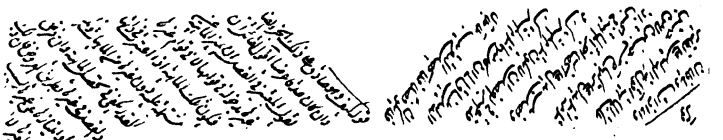
وكما مفهوم المشق لا شمالها على الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صورا لشئ واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب في الخارج موجودة وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيرد عليه ما اشار اليه بقوله الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت الجواب هناك واذا اعتبر بعض العموم والمضايقة بمعنى الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل بمعنى تقسيم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف يعتبر المساواة بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجئ والا لم يدرج المساواة في المتباينة وفيه بعد تسليمهم ما ادعاه في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يبقى الى المساوية محتاج الى ان يقال فيما قالوا ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد تؤخذ محمولة فلا استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا فائدة يعتد بها في ايراد الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما ترك ذكر المتداخلة على المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ان ذلك بعرضها اي للاجزاء المحمولة الحقيقية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لا الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون بين جميع الماهيات كذا بالبسيط فهو مميز الماهية عن بعضها لا بغير بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا اسما واحدا ذا لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كالجنس كالمادة فان الشئ اي المركب حاصل معها بالمادة والفصل كالصورة في ان الشئ اي المركب حاصل معها بالفصل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا بسيطا مردد ا بين اشياء متكثرة هو بعين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتردد والفصل عين الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موجود بتلك الصفات وعليه لهذا المعنى يحمل قولهم بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصل به على ما ينبغي ونوهم كون الفصل علة الوجود الجنس في الذهن فقط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكانوا يفهم كونه علة للوجود في الخارج والا للتغاير في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما الاجدر للانفصال الرسمي على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس او لازما خص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون تركبا فلا يكون له فصل وقد مر بحث بيانه فالا الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية ولا كان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس



وان قريبا

وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن شاركها في ذلك
الاعم فيكون فصلا فرتسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جهة ذكر ايضا فيه الفرق بين
الفصول المقومة ما لا يقتضي قال في الاشارات اشارة الى الفصل وانما الذاتي الذي ليس يصلح ان يدل على الكثرة التي كالبة
بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رتسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال وبرسم بانه كل مجهول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال المحقق
كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين مساويين والا لقلنا انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه مساويا
الا فليجز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما انا نركب من امرين مساويين فقط واما ما يا فليجز ان يكون مساويا للاعم ايضا
فيكون كل من الامرين المساويين فصلا فلا يتحقق تعريف الفصل ولم يرتضه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب
الماهية من امرين مساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا عن مشاركه
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عم ولم يقيد بقوله من جهته فاذا كان احق
منه كان مميزا عن مشاركه في الجنس وقال المصنف شرح للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا او على
القدرين فان الجنس اما بالفصل وبقوم به نوعا وذلك النوع اما يشاركه ذلك الفصل اما على المقدير الاول فهو كل
ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على المقدير الثاني فغير كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود لا يمتاز عن الملائكة
بل بما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنسها وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
من تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له
هو المساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز به عما يشاركه في الجنس
بعينه او نوعه على ذلك يجوز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين مساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس ليكون
فصلا بل ذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي نحن بصدد الكلام عليها وبما ذكرنا ظهر ان ما تفرع عن امثال هذه المحالات الذهنية
كلام واه وقول ما فوجهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعتراض وجه قد سبق ذكره ولما قولا غير مطابق لاصولهم التي بينا ان الفصل يحصل الطبيعة الجنسية وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون فصلا بقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين مساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفاء والمتاخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على اساسه ظهر رجوعها عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل
غير مبني على هذا الاصل وانما قولا غير مطابق للوجود بمعنى ان قيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية تقول
كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين مساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما
اولى بالاحتياج من الاخر لانهما اذا كانا متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور وردا بانا لا نسلم وجوب الاحتياج

في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي
ولو سلم فليصح كل منها الى الاخر جهة الخرى فلا يلزم التدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر بغير عكس ولا محذور فانه لا يلزم
من التشاؤف الصدق الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الاخر ترجح ملا مرجح وقولنا ان كل جنس اما
جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على الخلاف المذهبين حينئذ
لها فلا يكون تركيبها من امرين مساويين وان فرض ثالث الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين
مساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا الصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام
في الاجزاء المحمولة لا الى الاول لانه لو كان كل جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وجوهر مخصوص
والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا
فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ونتسوق الكلام الى آخره وردنا بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاولى
اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قائل به وانما الذي يمكن دعوى انحصار الاجناس العالية في احدها والفرض ظاهر في جواز انحصار
الاجناس العالية في احدها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان اللفظة والكلمة
من هذا القبيل لسنا نسلم ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لما سنحققها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن قولهم الجوهر اما ان يكون
جوهرا او عرضا ان اريد بالجزء ما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض وانما ان اريد بالجزء ان يصدق عليه الجوهر او
العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهوما مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
المفهوم بين وان كان المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا يختص لزوم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذلك
لذاته وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدقا ذاتيا او عرضيا ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا بين الكلام على تقدير
كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول لفرض معنى كون الجوهر جنسا
لما تحته ان جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع اذ جنس كان ضروريا ان اجناس الماهيات الذي يصدق على بعضها
صدقا عرضيا عاما على افرادها اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
كانت مساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا
انسان وتم الدليل الخ هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيقال المهية التي لا جنس لها لا تتصل لها لانا لو سلمنا جنسا لم تشارك غيرها في ذاتي حتى الاحتياج الى ان يتفصل
بفصل بل هو منفصلة مذاتها عن الغير وان كانت مشاركة لغيرها في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا ينفصل
عن غيرها بل يستحق بحقيقتها والجزء المساوي يتصل لاختصاص اجزاء المهية في الجنس او الفصل او بقال الفصل يتميز
امور ثلثة الاول المميز والثاني المتميزين وانه لا ابهام والثالث المتصل لهما فالطبيعي على
تمام الماهية فالكل شيء في الشفا انا لفصل لم يعطنا اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملون فيها بمعنى شيء
عن شيء لا رتبا او معدا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما بمعنى المركب الشيء ذاته وهو الذي يقرن بطبيعة الجنس فيميزها
ويعينها ويقومها نوعا فلو جوز ان تركب ماهية من امرين بسيطين لا يكون شيء منهما فصلا لها لا بخصوصه من هذه



الامور الثلثة فى واحد من الامرين اما الغير فلان تلك المهية لا مشارك لها فى ذات فلا يتصور فيها غير على المشاركات فى الذاتيات نعم لها مشاركات فى امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها مباينة عنها كما ان جزءها ايضا مباين بذاته عما يشاركه فى عرضيا ته فظهر كون احدها مميزا للاخر عن المشاركات فى العرضيات واما فى من يمكنه واما التحصيل والتعيين فلانهما زيادان على الامور المتقدمين بهما لا يتطرق على تمام حقيقتها وذلك مفقود فيما تركب من امور مشاوية وبالجملة هذه المعانى الثلثة باسرها لذلك الامور المشاوية لو كان شئ منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظى ومعنى ما ادعيناه ان ما لا جزء له لا تحصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له لفظ ثانية اخرى ولجواب ان المعتبر مفهوم الفصل هو المميز الذاتى دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مفاد ان له كونه منضما الى امور مميز عنها بحصلانه وكلام الشيخ فى الشفا قد ذكرنا انه ينبغى على امتناع مثل تلك المهية ثم ذلك المميز الذاتى حاصل فى كل واحد من تلك الامور المشاوية فانه مميز المهية عما عداها سواء قلنا ان تلك المهية بنفسها مباينة عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بالجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها بالجزء لها واذا كان كل واحد من الامور المشاوية مميزا ذاتيا للمهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف وقد يطلق احدهما الذاتية الجنس بل الفصل بل احدهما الكليات فى الخمس وما ذاده ظهر ان يتحقق وفى المهية اذا تركبت من جزئين نحو ين فلا يمكن تركبه من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك المهية المركبة مشاركة لاحدهما فى طبيعته لا تنصادق على المهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا تشتركا فى ذاتى اخر لاختلافهما بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والمهية المركبة مخالفة لذلك الجزء فى طبيعة الجزء الاخر لا تنصادق المهية عرضيا هو جزء لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر مميز المهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء بكمال ذاته وصادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقه عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا اخرج بعض المهية وزدان وصف الذاتية لم يعتبر فلا يكون المأخوذ معه فصلا للمهية الموجودة وايضا مشاركة المهية المركبة احد اجزائها فى طبيعته لا يوجبان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان وليس لا يكون نوعا نفسه وكل فصل تام او قريب هو ناما لمقوم الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد ان مميز المهية التى هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها او نحو ما بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصل نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصل انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منها ان يحصل بمجرد افراده الجنس فصار نوعا وليس للآخر ان يحصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما معا كان فصلا واحدا لامتعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على ان المهية من امرين مشاوين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كما انا فصلا او امتعددا قلنا تام اذ لم يؤخذ فى مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس بمجرد انفراده لانه حينئذ يستلزم الفصل القريب تمام

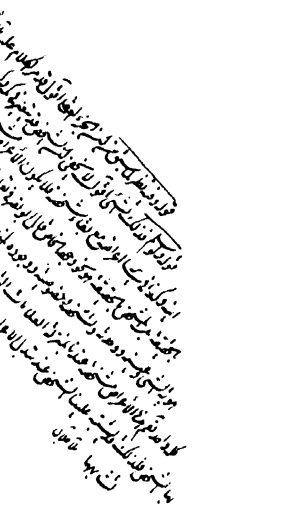
الجزء المبهم ولذا سماه فصلا ما لا تقول نعم يكون بحسب قليل الحد كما اذا بصور النزاع من اصله ان تمام الجزء المبهم لا يكون
معدودا للظهور وان لو كان معدودا لو يكن ما فرض تماما تماما وانما يصور النزاع لو فرض الفصل القريب بالجزء المبهم للنوع عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واشباهه مثل الاين الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لا انا نقول بل كل
منهما اثر فصله فان حقيقة الفصل انما تحصل عند عرضها اما فرضا كما لنطق لفصل الانسان ولما اشبه فتقدم
كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عرضيا مقاما عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهو انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما ممتازا للماهية عن جميع
مشاركاتها او لا يكون بغير احدهما فاعرف هذا عن الاخر وهذه العبارة اسهل قولا لا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فانا ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالبيان السهل والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او مساويا ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كل منهما او احدهما تمام الذاتي المشترك فاذا لو كان
وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع محققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الاخر فصلة تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لحصول الاخر فيكون كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالحصول ارتفاع الابهام الحاصل الجنس فلا نسلم امتناع الحصول بالفصل وحده وقولهم والا لكان
النوع محققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اردوا
بالحصول تحقق حقيقة النوع بكمال ما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصل على الفصل وذات الجنس الاخر
لا على تحصله فلا دور وانما يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو سلم ما ذكره لم يلتئم برهنة من ثلاثة اجزاء اصلا اذ احدهما مع الاخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث فلا يكون
الاول يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر فيحصل قلنا نختار الشق الثاني هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل
وحده والا لكان النوع محققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس انما يحصل ما هو من حيث انه يحصل ما حصل فيه
منه قطعا وليس ما هو خارج من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل وفرض امتداخل في مرتبة ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير خلافه هذا وقد يعبر عن هذا الامتزاج بلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس
الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون لمدخل في تحصل الا
الاما عين تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يسقط
هذا الاعتراض لكنه يجيء ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشمل فانه يمكن
ان يحصل ما هو اعم مطلقا وقد عرف جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل يحصل الاول فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل فيحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان
الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وهي واحدة هف انهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور

باق بحاله لان حاصل هذا الفرق ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان بينهما ما لا يحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل انما يدور مدار الابهام فلا تم ان الكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر هذا الكلام وان اريد بتحصيل النوع بر فلا تم انه لا يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان وقوع النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بحيث يقوم ذلك النوع بر ولا بحيث يفيض وجوده على اجزاء جنس آخر وهو انما يجوز ان يكون معنويا في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يجري ذكره وهو غير بعيد على ما قبل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميز عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميز عن الملك وانما تقرير الاولى فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نسلم ان تحصل كل منهما نوعا علة لوجود الاخر وما يلزم ذلك لو لم يكن كلا منهما معلوما للنوع واجدا على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسا في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل لهما وايضا اذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء للاخر فاذا كان كل منهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مفصلا ان احدهما ان اجزاء المهية لا تكون كلها فصولا حيث بينا انه ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا يتركب عقلي الا منهما معا ولنعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو ذاتي على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد به فيما مر جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا حاجة في بيانه من نظر بوجه آخر وهنا لك طريق مشهور وهو ان نفرض جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اخذ بحيث يصلح للغير عما يشاركها في الجنس ورد اشراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمنع تركب المهية من امرين مساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا يدل من اشتراك الجزء الآخر بكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلا نزاع لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع آخر مباينا لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا لا يميز عما يشاركه في جنسه الا مقرونا برد اشراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له والمهية بهذا المعنى غير بعيد عما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك تاما والا لزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع آخر مباين والمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للمهية تمام مشترك بينه وبين ذلك النوع والمهية ثم بازاء نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية من امور غير متناهية وذلك لان يلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المتعقل لنا بالكنه واولى بكون تعقلها كذلك وآخر ما عرض عليه بانه لو لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك النوع لا يوجب في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام

المشترك موجودا في كل واحد من النوعين داخل من تحت واحد من تمام الحق المشترك فلو اخذ الاعم من حيث انه لا يجوز
ان يكون لماهية واحدة جنسا في مرتبة واحدة وأقول يمكن دفع هذا الاعتراض بغير بناء على تلك القاعدة بان يقال الجواب
الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة
او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المفروض ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية
وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بنى الدليل على تلك القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى التخصيص لكلام بالماهيات التي
يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى
غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية موجودة معا اذ الكلام في الاجناس الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم
ان لو كانت الاجناس متغايرة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرف وطريق آخر لحصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول اما ان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو
خلاف المفروض فيكون اخص منه وليس بعرضي فهو مشتمل على امتناع تركب الماهية من امور بين مباينة غير متشاركة لها
في ذلك الامر فيكون فصلا لكونه ممتازا للماهية من مشارك لها في جنس ويرد عليها انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها
ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموم بعرضية لنوع آخر مباين لها فلم يكن معمولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب بانا لما رأينا قد يكون منها عقلي وطبيعي منطقي لجنسها يعني ان كلا من
الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه
كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منها جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فالفصل
طبيعي والمركب منها فصل عقلي كما ان جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي
طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال بمعنى آخر ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفاهيم
الكليات الخمس فعروض الكلية بالقياس اليها هناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا وهي كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات وهي كليا منطقيا ومركب من المعروض و
العارض وهي كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا و
بتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير
لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون
بمرتبة بعض فصول الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط
يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا ويجيء بيان ذلك عن قريب
فالانقسام الى المتحد والمفرد لا يكون الا للجنس وذلك لان الفصل وان كان مفردا من جنس ما هو مفرد وهو الكلي
الجنس فوقه ولا يحتمله ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات

العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى ان الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى الفصل الاخير فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو المحصل والفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المقوم فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه ترد عليه بما قدمته جوابه فان جنس الفصل لا محذور في حقوقه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد ان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما متقابلان لان الجنس لا يكون معقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون معقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس الشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا لانه يقتضي لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية بين وانبساط بل يقال جنس الفصل انما لا يعقل اذ لو كان الجنس لكان مشاركا بين الماهية ونوعه تمام الحقيقة لا شاركه وجنسه فان تمام المشارك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشارك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل علما ما بين واذا انتسبا يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام بينا ولا الاجناس كلها فرد منه كالاجناس العالية اذ لا يتبين كونها مشاركة بين ما اضيفت هي اليه الجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمخصوص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هو فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها تميزه لا عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك قوله ويمكن الجواب بان المضاف اعتبر في الفصل انه يميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو الحقيقة فصل لما هو قريب فصل لها من حيث انها يكون مميزا عن جميع المشاركات واما ان المراد بفصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض على ما قدمناه من شرحه للاشارات بقي هنا سر والتشخص الامور الاعتبارية المعبر عنها بنوعية من حيث هي هي مع قطع تصورها عن جميع ما عدا نفس تصورها عن المشاركة بل يمكن للعقل ان يشير اليها مجملا على كونها متشخصة والتشخص منها نفس تصوره ما مع قطع النظر عن المشاركة فان لا يبقى التشخص امرا زايدا على الماهية وهو المطلوب هو امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص ونقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها او بقيد ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان اشتركت بعد افرادها بحسب الخارج فمن الواجب ان يكون موجود خارجي ليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عند المتاخرين لو وجد الخارج لوصف عرضي

لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا الشخص دار وان كان الشخص آخر تسلسل والجواب ان عرضه لا يتوقف على تميزها بل يلزم الخ وحاصله ان ذلك دوره فيه فان الهيئة اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من الشخص وذلك كخصص الانواع من الجنس تميزا بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق الا تحقق وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا له كالمحتاج الى المخالف اي القائل بكون الشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انا نريد بالشخص معروض الشخص فقط ان الشخص عارض لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من جمع كون الشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود وان سلم الوجود عنده هو المعروض وحده ورد بانه صاحب الموقف ان اراد بالشخص الكلي ارتباطا وجوده هو مثل زيد ولا ريب انه لما قال في وجوده وليس معنى موجود الا انسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فان هو الانسان مع شيء اخر تنسب الشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا وقال ان نسبة الهيئة الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحمل عليها متعددة لا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وبما تحدد ذاتا وحملا ووجودا في الخارج ولا يتميز ان الا في الذهن كذلك الهيئة النوعية يحمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وحملا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الهيئة الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما وزيد منهما والا لم يصح حمل الهيئة على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية التشخصية الا ان العقل يفصلها الى هيئة نوعية وتشخص كما يفصل الهيئة النوعية الى الجنس والفصل وقد نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختصه من الكم والكيف الخ بما لا يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الهيئة من حيث هي لا تتفصل لوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما يضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن المتكثر بحسب الخارج بل يحصل اعني العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان معينا في نفسه لان هوية المعدوم فلم يكن معينا للغير ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتعيين شيء ما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض التشخصية ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجود الخارجي يجوز اتصافها فيها بالامور العدمية ويتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا ولم يعرض مطلقا لكان عدما لا تشخص اولا للتشخص اذ لا معنى للتشخص الا ما يمتاز عن المتشخص به والمتشخص اما عدمي وهو ظاهر او وجودي وعلى التقادير يلزم كونه موجودا اما على الاولين فلان نقيض العدم وجود واما على الثالث فلان حكم الاشياء الواحد والجواب انا لا نسلم ان العدم يلزم ان يكون عدما لا مرتبا بل يكون معدوما في الخارج على ما اذا عتبر من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدم وجود كما لا استناع واللا استناع ولو سلم فان اريد بالتشخص اللا تشخص



معدوما

مفهوما فلا يحصل الجواز ان يكون الشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا عليه فلا يلزم ان لا صدق عليه للاطلاق الشخص في
عدما بل يكون نقيضه شيئا كيف والاشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا يلزم تماثل الشخصات لانه لا يجوز ان تكون متحدة
مشاركة في عارض هو مفهوم الشخص الخاص ان الشخص لو كان عدميا لكان عدميا لذاته فيضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجراه فان كان عدميا للاطلاق اولما يسبه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدميه عن عدم
الاطلاق كان الشخص مشاركا بهذا الاعتبار لجميع افراد الماهية لعدم الاطلاق لان الشخص لزم عدم لا مر لا ينفك عدميه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق محقق في جميع افراد الماهية فكذا الشخص فلا يكون بهذا الاعتبار شخصا وان لم يكن الشخص عدميا
للاطلاق ولا عدميا لما لا ينفك عدميه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو الشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون الشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وقد رفع النقيضين
واما بان يتحقق الشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب ما سبق
من انا لا نسلم ان العدم يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق الشخص
فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق واما نمنع لو لم يكن ممتازا فراد الماهية بالشخصات الخاصة المقومة
لمطلق الشخص وان اريد بالشخص الخاص فنختار انه ليس عدميا للاطلاق ولا لما ينفك عدميه عن عدم الاطلاق بل لامر
وجودي بعد عدم الاطلاق بدون عدم ذلك هو ذلك الشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
الشخص فلا اسلم الوفي ذلك لجواز ان يكون متشخصا بشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو انه لو كان
للماهية شخص لكان لشخصها شخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئا آخر وفي نقل الكلام الى ذلك الشخص يتسلسل
او يدور لو كان للماهية شخص لكان لها وجودا ما اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من شخص
فلا بد للشخص من شخص وهكذا حتى يتسلسل او يدور لو كان الشخص من الامور الاعتبارية لكان لوجوده في العقل كذلك تشخص
لما مر من ان الوجود هناك او خارجيا يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا الشخص حتى يتسلسل او يدور فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ويحرر هذا الدليل
الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان الشخص يتشخص بذاته لا بشخص زايد
على ذاته حتى يلزم الدور واشتراكه مع سائر الشخصات في مفهوم الشخص اشتراك في امر عرضي واما ما يراه الشخص فقد يكون
بكون نفس الماهية فلا اشكال وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فان الحكم بالماهية قد
تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن قبول الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا نتصور هناك مقدمة اصلا وقد لا تكون
متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وحينئذ قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فتشخص بشخص
والا لزم تخلف المعلول عن علته التي تحقق الماهية وكل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان
يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبة الكل الا فراد والشخصات اعلى السواء ولا حاجة لا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره
اليه يكون مناخرا عنه ولكونه علة التشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون مستفادا عليه وهو متى تعين ان يكون بحلا له وهو المادة وقد مر تقسيمها في بحث ان كل حادث
مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا بد مما قيل من ان غير المنفصل لا يخصص

في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكل الذي يكون جزئيا اضافيا نقوله والكلي ما يوجد في نفس وجميعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كما لا يوجد بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز امر مطرد من التشخص لان كل متشخص متميز وكل متميز لا عكس كليا والتشخص بنا بر الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه عنها اذا اعتبر من حيث هو كان طبيعيا صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقها او صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بذلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة التشخصية نفس الوجود التشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين مع ان العدد لا يزيد بالتفريق بطل الوحدة المخصوصة فيطل الوجود المخصوص وانت اعني كون التفريق اعداما بالكلية وايجادا لجسمين آخرين مع ان العدد عقلا لا يلاحظ في الاشياء معه وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين مع ان العدد لكان نسبة الماء الذي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه الدنيا الى الكل في الجرة والامر كذلك بالضرورة فان البلدة الصالحة اذا مر بها مسافر اكتسب البرد بها من اذا قبل لهم ما صلة الماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكاما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق الذي يقبل الاتصال لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط اذا جزئي زال وحدته دون هويته المتشخصة ولا لكان التفريق اعداما ونسأ وقراوا في الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد اعتبارا يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال بمعنيان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل والحس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث حصلت في المحسوس فالوحدة ايضا خذوه كذلك لا يدركها العقل بل قوة وجمانية يسمى خيالا او وهميا تخصيصا لاحدهما بالاعرفية عند العقل والاعرفية عند الخيال الا حيث لم يدرك الخيال ولا يجوز ان يدرك الكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي بهيئة صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بآلاتها اي بهيئة صورها في آلاتها فالمدرك للجميع بالحقيقة هي الا انها تدرك الكليات المرتسمة في ذات النفس غير عارضة جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا وبالذات جزئيات متكثرة بهيئة صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية مرتسمة في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها

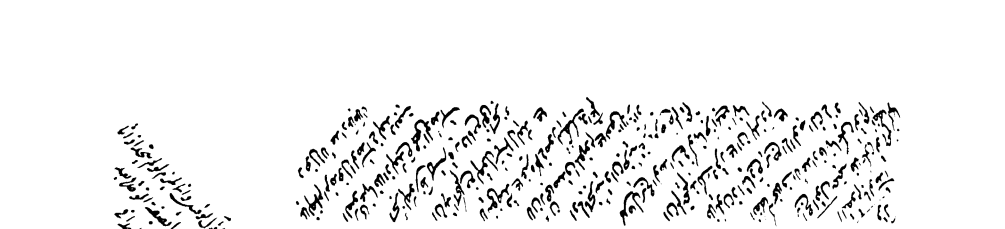
واعرف عندها نظرا الى انها وحدها من المرتسم في الآلة وان المرتسم في آلتها اقرب بها واعرف عندها نظرا الى انها مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليين لانها عارضان مميزان منهما هناك اعني في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض المرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كانا الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه قول وفيه نظر لانه قد يتصور في النفس صور كلية كثيرة تشترع كلا منها من خزينة كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة فيها معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الحيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سيلزم من لزوم العدد بل هي من قوانف المعقولات وكذا الكثرة بعينها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها سلسلة من الوحدات وليس فيهما الا الوحدات المجمعة قوله كونهما من المعقولات الثانية نظرا لهما عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان الموجودات في الخارج وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مفيضة للكثرة والكثرة معلولة ومستفيضة منها والكلية والكلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تقيسها اذ الحد مقياس بعد اخر وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فعروضهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لان تقابل جزئي هما فالوليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة كثير كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للكل والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله لجواب النقض بانا نرى هذا الدليل بعينه يدل على ان لا تقابل بين الوحدة والكثرة وكذا بين الكثرة والكثرة وفساده ظاهر لان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالنوع كالعدل والجور اذ بهما او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزنجية والفرنجية للعدو او بما هو كالنقطة والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والجمرانية والحمرية وغيرها من الماهيات يزول بزوالها الشخص عن مادته لاستحالة بقاء الشيء بلا مادة لانه لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث ان الاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد بالشخص حتى يجرد ويلاحظهما بشيء كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن بهذا امتنع شيوعا واحدا لرجوعه الى الامر فيه لا من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان الفرض محالا في نفسه

هذا وض ثبوت الكثرة للواحد المتخصص محال لكان المفروض ليس هذا الاشتراك فرض كون الجزء كليا وهو صريحا بانه فرض محال بالوصف الاول هذا دليل آخر برأسه لا تطلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود لم يصدق ما دلوا باعتبار وتخصص لانها بأسرها فان الوجود مكل موجود واحدا بالتخصص يمكن بالعقل ان يفرضه كثيرا لكن الامر المفروض الذي هو بها واحد حتى يكون الفرض اما المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض ذوات تلك الكثرة عند ولم يفرضها ذلك الكثرة محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المقابلين يجب ان يكون واحدا بالتخصص فمن قولك قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية بأعيانها فالكثرة باقية ان اردت بقاء تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبغي عنه بقطة باعيانها فخطأ وانها غير باقية بتعددها ولو زال البقاء فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كوز متعددة في كوز واحد اعدامها بالكلية وايجاد الماء آخر من العدم والضرورة تقضي بطلانه وان اردت بقاءها باقية بتخصصها فمنع الملازمة وقولك تلك الاشياء باقية بتخصصها وزال عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المتضادات فلا يلزم من زوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد اعدام متعددة اعداما الماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعدامها المياه وايجاد الماء والضرورة تقضي بطلانه على ما مر وايضا فان قبل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر منفصل في محله فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حدود الاناء لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عند هم محل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل فطأ كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معكوسه في الحال الموجود في الماضي وعلى ذلك اذا كان ماء في اناء واحد فقد فرض في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المنفصلة الموجودة بالفرض ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الله عز وجل اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيها وتهافت المضمون على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتخصص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على امر واحد بالتخصص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا يجوز ان يكون موضوعا لهما هو الماء الباقي بعينه في الحالين وقد اتصف باحدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كان في اتحاد سابقا فان قيل الهيولى لما حدوثها ولا كثرة ضرورة ان المتصف بحدوثها لا يمكن ايضا ان يحدث بها لا خرى بل انما يتصف بحدوثها بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على ما مر بقية وصف الشيء بما هو محل لما حلوه كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي بالحدوث هو الصورة والكثرة هما الصورة لا الهيولى قلنا هي شيء منشأ لها الاشتراك اللفظي فانا نقتضي شيئا يمر في حدوثه يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الانصاف بالعرض وعساه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر يطلق بذلك الشيء فهو يصف ذلك الشيء بما هو موصوف لمتعلقه كما ان السفينة في حدوثها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الابعاد في حدوثها فزوج قولك الهيولى يمر في حدوثها واحدة ولا كثرة ان اراد بالهيولى الاول المذكور ثم قولك المتصف في حدوثه لا يمكن ان يتصف بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حدوثها بالحركة وقد تكون موصوفة في حدوثها بالسكون وان اراد بالهيولى الثاني فسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي

والكثرة هو المعقول فان ذات الشيئة لا يقتضي الانقسام بالكم كما لا الانصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا
لكل منهما وتباينهما ان الكم ملتئم من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعبر فيها بالتوسط
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وقد يجب الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم بقسم يفرض سمي لا محدود بالفعل
كمد الكثرة اما هو بتصور وحدانها فالوحدة مقومة للكثرة ومفهوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن
اجتماعهما وتباقرنا الدفع ما قيل من انه ان كان ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة ثم ما يحسب الخارج فلانها اعتبار
عقلي وان ما يحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بيد دون تعقل الوحدة وهو كون بحيث لا
ينقسم وان اريد بان معروض الكثرة مفهوم معروض لوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بحسب ما على كل جزء منه واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما
ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم لم يقفوا على ان المتقابلين بالذات اذا اجتمعا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالابيض واللاابيض
وكالاب والابن وكالاسود واللاسود لم يمكن تقابلهما بالذات فكيف اذا انتفى الموضوع عن اقوال ان المعتبر امتناع الاجتماع
للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتغالة فانه ربما اتصف واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة
من الفن الثاني من نطق الشفا الا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مفهوم ان يكونا موجودين معا
لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتغالة فانهم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل المضاف اما انهما
متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر وعكسه لا نرى منهما بان الشيء
الواحد لا يكون ذو ثلاثة واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انهما متضايفان فلانه يعين بالتضايف لان المتضايفين
يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها
وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون
هو عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد
لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سيما ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواضح خلافه الا ترى ان السلفة ضد لكل من السواد والبياض مع انها يقومانها ثم معروضها اي معروض الوحدة والكثرة
قد يكون واحدا فقط اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا معا كما زاوا الانسان مثلا فانها كثيرة من جهة ذاتها وواحدة من جهة انها انسان فجهة الوحدة ان لو تقوم
جهة الكثرة اي لم تكن ذاته لها بحيث هي هي بالذات بخارج عنها ولم تفرضها اي لم تكن خارجة محمولة عليها مذ ذلك بان تكون
خارجة عن حمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث انه مدبر فان المدبر هو
جهة الوحدة بين النسبتين اللتين مقوما ولا عارضها لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما
فالوحدة معروضة لان انتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان انتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية انتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما تعلق به ويدل على هذا ان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة الخط

والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيرة بانهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكذا في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور لما مر ان جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة الوحدة في تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقولنا عارضة لموضوع صفة لقولنا محمولات وقولنا او بالعكس عطف عليه على ان صفة لقولنا موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وهي الواحد بالعرض تكون محمولات لجهة وحدتها وموضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمونها لاولا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع واما تغايرهما بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر ومحمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام مرتضاه ما بينهم من قيمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقبل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المجهولة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المجهولة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان كان لابد لنا من عارض للكاتب والضاحك الاعم سبيل التجوز او لئلا يعتبر ان لو كانا لامر على ما يقول هذا القائل لزم ان يكون المضمر كاتب هناك سوداء او ابيض او كانت هناك ضرورة لصرف الغير عن ذلك مما لا يدنا هو مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة وليعتبر من بينهما هذان العارضان بان يكون هناك وليتعاندا في الكون هناك حتى قال المضمر كانت هناك موضوعا او محمولات بلفظ او ونحوهما من ان الانسان لا يجوز ان يكون عارضا للكاتب والضاحك الاعم سبيل التجوز ليس في محله لان العارض بطلان في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان العموم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا الى الحقيقة والاتحاد بالمحمول وان قوما كانت جهة الوحدة بينهم جهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاها لكن معروض الكثرة لا بد ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمضمر هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا عبرة به لان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وارادة الموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير قابل للقسمة قبل الواحد الشخصي لانه لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما لان لا يكون

مفهوم سلبي مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية تقول موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية مجال وايضا قولك اما ان لا يكون مفهوم سلبي مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهومه عدم الانقسام وقد وقع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اي وحدة سميتها بقول مطلق من غير ان يؤخذ وحدة اللفظة او المفارقة او غير ذلك والا لفظة شخصية ان كان له مفهوم ذاتي ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يؤخذ والا لفظة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو لفظة ان كان ذا وضع او مفارقة تشخصان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة الغير والا اعني ان قبل القسمة فهو مقدار تشخصي ان قبل القسمة بالذات اجسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على ما ذهب اليه في بعض الهوامش فلا يرد النقض بما يجاب في احدهما حاصل الجواب ان بسط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما يحتمل ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس يتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة معقولة بالتشكيك لكونها كاعداد اشتركت فيها فما دونه والهو هو لفظ مركب جعل اسما فعرب باللام والمراد بالحمل الاتحاد بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه انه هو هو وهو ان يكون للمشتقين وحدة ما من وجه على نحو الوحدة في الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة محققة في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يصح ان يقال زيد هو هو بدون اثنينية فلا يصح في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد مخلافا الوحدة فانها تصح في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان اراد هو هو اراد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار الاقسام ما فيه من الوحدة نحو ما الحقيقة انقسام للوحدة وكل كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالغرض الخصوصية هو هو يكون قابل الحد وايضا هذا الكلام بعينه ذكر ان الوحدة الشخصية وانما مع انها لا تندرج في هو هو غير بالايم والوحدة في الوصف المعروض للذاتي يتغايران بهما ذوها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تنميز مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد ضد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاضافية كما اذا جمع الماء آنية واحدا والاجتماع غير كما اذا امتزج الماء والتراب فضاهيا او الا يكون الشيئان كالماء والهواء صارا بالغلبة هواء واحدا او الاسخن لكون الجسم كان سوادا وبياضا فصارا سوادا اجاز بل واقع واما الاتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه



شيئا آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كانا واحدا فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض وايضا لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وأجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو بنفس الوجود بن الاولين صارا واحدا لا بد ان يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد ذانا بهما وكان هناك ذاتان وحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذانا ووجودا الوجود بوجه آخر انما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما شخصان امتازا ان لا واحد وان يسري ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال احدهما لان التشخص زوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وفناء لهما وحدوث ثالث لا يمكن ان يقال ان على تأسر مامر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز باحدهما عن الآخر فلا يكون هو بنفسه هما فالهوهو يسند عجمعي بغاير وانما اتحاد على ما سلف من ان المحال الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان محالا للشيء على نفسه وايضا ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المقوم بها لا غير يعني ان كل عدد منقوم بوحدات لا يحاد دون من الاعداد فان اثنينية مثلا منقومة بالوحدة ست مرات لا بثلاثة وثلاثة فان المقوم بها لما لم يكن اولى من المقوم بها بأربعة واثنين ولا من المقوم بهما بخمسة واحدة فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني بها عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها بما عدا المقدار المشترك بين جميعها لان المدخل في تقويمها لخصوصيتها قلت المقدار المشترك بينهما الذي يقوم خمسة السنة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالحق لا بأبى مقوميتها بالوحدات ايضا لما مر من تقومها بالاعداد فيعود المحذور واعلم ان الترجيح بلا مرجح لا نقول المقوم بالوحدات واجح بما عدا الزوج على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم حصل نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى حصل لها بعينه وهي ايضا نوع آخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة حصل نوع اخر والزايد بنتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الى انواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مخالفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالتثليث والتربيع والتكعيب والاولية واختلافها اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد اما اعتباري لمقومه بالوحدة

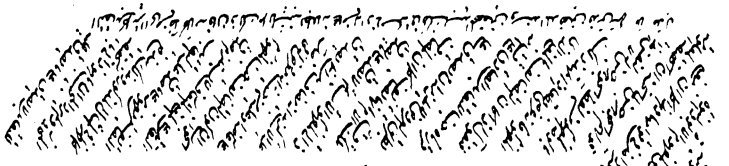
واضح لائح ملا جلال

لحركة الارادية للجبل فان بعضه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه شيء منهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة اما ما يمتاز عن
المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قولهم وهو الاول مما خوذ باعتبار خصوصية ما
والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف في البعد كالسواد والبياض فانهما اختلفا فاستبعدا غاية البعد دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ذلك الخلاف الشاسع فيسميان بالمتخالفين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهور منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قولهم وبعكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور بين والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر الموجود فيهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب غير انه
لا يجوز كونهما عدميين كما يعرف اللاعمى والاعمى وايجاب ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه
والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغايرا لما اضيف اليه العدم ثانيا واما العمى فهو عدم البصر
عما هو قابل له فان ابديا للاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب في التقابل بحال وان ابدي
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب قول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا
الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان تقابل
كعدم القيام بالفرس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفعان كلاهما كعدم المحل عما من شانه ان يكون احل مع عدم قابليته البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والمحل
كلتيهما منتفيتان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم المحل قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون
محل وعلى كل من التقديرين المناقشة لا تصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغايرا لما اضيف اليه العدم ثانيا واما ثانيا فلان
قوله ان ابدي للاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل
انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يجوز ان مفهوما واحدا كانا ملازمين فلهذا الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في
اللفظ فظهر حينئذ بعد ما تمهد ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الى انتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى سلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من المفصل
يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكنا اولكنا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص
لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان ابدي سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان ابدي به
ان تقابل اللاعمى يعني سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمحصول المعترض حاصل ان
ثبت تقابلا بين العدمين وان ابدي ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم

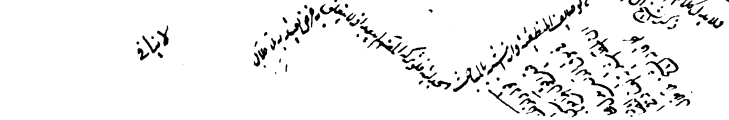
اللازم بقابل وجود الملزوم وليس بخلاف العدم والملكة ولا السالب الايجابي المعتبر فيها ان يكون العدم فيهما عدما للوجود وليجب بان المقابلين مقابلان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم مختلفان في المحل فلا تقابل بينهما وردّ بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة في الجسم مع انتفاء البخوة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدم والملكة اذا كانا احدهما مضافا الى الاخر كالعمى والابصار في السالب والا واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالفرس وعدم القيام بالعنز في المضافين وكذا الوجود والعدم اذا لم يكن العدم عدما للوجود كوجود الملزوم وعدم اللازم بين خلاف المضادين وعلى هذا الاصح قولا المضروهما بعض المضادين وجودا بان ثم ان بعضهم اعتبر في تعريف المقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستفق عن المحال ولذلك صح حواليان الانتشاء الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضايف بين الصور التوكيبة للعناصر وبظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يجيء تبايناً فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المقابلين بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما بالاعتبار الحلول في محل فان قيل من المقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا لبس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلم تستمر هذه المقابلة تضاداً اذا كان المقابلان بها لا يجتمعان اصدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما لا تضاد في اعتبار الامور التي كل منها لا يتصور اعتبارها وردّ في القضايا على ما قلنا بعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد من المحلول فيها ما يحمل عليه لا عروض في محلها او الصدق في موادها وما هو باعتبار اقتضاء المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحملا الصدق والكذب فبسبط كالتربيعة واللاتربيعة والا فركب كقولنا زيد فرس بالفعل وليس بفرس فان الحلاق هذين المعنيين على موضوع واحد صحيح وقال ايضا من المقابل بقابل الايجاب السالب 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 نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر ان فاعل ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سالبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المحض مضبوطتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فتعودان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا معتبرا بمفهوم الفرس وح لا شيء حقيقة بهما اذ لا يتصور ورود سلب الايجاب الا على نسبة لانا اذا اعتبرنا مفهوما واحدا ولم نعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لنا ادراك وقوع الا وقوعه بتعلق بذلك المفهوم مركبا يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية البعد متباينان في الصدق على ذات واحدة فهما مقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت نقول

الكلام

نقول الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على ان كل واحد منهما نقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب تارة يردان على الوقوع واللاوقوع فلا يصح ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول بالعقد بمعنى ان الايجاب والسلب اذا وردا على مطلبين واردين على النسبة الذهنية فهما ان اتحدا عقلا في العقل كان كل واحد منهما عقلا اذا اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا مثل مفهومي البياض واللابياض اذا لوحظ معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير نقابل الايجاب والسلب ظاهرا نه ليس من الاقسام الباقية فيوجد نقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما قلنا عن الشيخ من محض الايجاب والسلب اراد بهما يتحصل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون نقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان نقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من نقابل النضاد قلت يجب ان يكون في نقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمتقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لان احدهما عدم الآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فيظهر مما قبل من ان المتقابلين الضدين على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان المتقابلين بين الكلية نقابل النضاد حقيقة بل هو قسم من نقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من المتناقضين ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة نضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة وكون قد يجتمعان كذبا كالاضداد في الجنس او مقضوا (مقضيا) في الشخص ان تضاد الكليتين تضايف الامور العقلية لانها بين المتكافئين الوهميين امور عقلية تشبه المتضايفين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والمماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه صدر بما نحصه اجاب بقوله وبتدريج نحته اي تحت المقابل الجنس الى المتضايف اعني عارض يعني ان مفهوم المتضايف قد عرض له مفهوم المقابل فمفهوم المتضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم المقابل ومن حيث انه معروض لمفهوم المقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس لنحته اخص بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ العرض من حيث انه معروض ذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم المقابل من حيث هو هو فرد من افراد المتضايف اخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه يجب مفهوم مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف من حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرت انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر عن



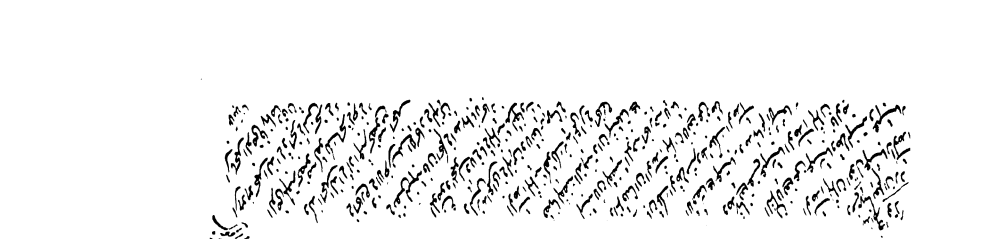
المندرج فيه رضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المحال ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلنا اذا كان المضايف ذاتيا المفهوم المقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق المضايف الاعلى عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقتضى السائل ان المضايف لكونه ذاتيا للمقابل يصدق على ما يصدق عليه المقابل فان صدق المقابل على اقسامه انفسها صادق المضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون المقابل عارضا الاقسام غايته انه في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد بين في شرح هذا المقام ان اراد بالجنس مفهوم المقابل والقسمة توليد وبتدريج تحت رابع الى المضايف يعني ان مفهوم المقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي المضايف في تلك باعتبار عارض فان مفهوم المقابل قد عرض له مفهوم المقابل وقد عرض لمفهوم المضايف فمفهوم المقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم المضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لمحصل من المضايف اخص منه لكن بشكاك توليد ومقولية عليها بالتشكيك اي مقولية المقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على الشهير من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في المهيات الاعتبارية او يقال الجنس على الاعم الحاوي والسلب على ان المقابل ليس جنسا لاقسامه بان يعقلها بالكنه لا بوجه ما على بعقله وهذا ظاهر في المضايف كما ان الوجه ظاهر في التضاد واما في الباقين فزيد وقال الامام انا قد نعقل مفهوم المضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تعرض المضايفين بالتقابل وظن ان هذا انما يدل على ان المقابل ليس ذاتيا لذوات المقابلة كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات ام لا فيه السلب يجب ان تقابل السلب والايجاب اخذ في مفهوم المقابل مما سواه من اقسام المقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا وجدهما لا حكم بالمنافاة بلا توقف ان منافاة مستلزم رفعه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لجوز ارتفاعهما مستلزم لرفع الشيء انما يأتي على سبيل البدل لا الزام ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولا حظ معه مفهوما آخر يغاير الرفع المفهوم الاول فالوجه بشهادة بالاستلزام لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فحجر بملاحظة الشهادة بالاستلزام اجمالا ولا يتشعر بهذا الشعور الاجمالي فغلط وبطل ان الحكم بالمنافاة بناء لذلك المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شرب قطعنا النظر عن جميع المفاهيم حتى عن مفهوم شرب لذلك من اعتقادنا ان هذا شرب وتطهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة بينهما عدا ما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد اقوى الثاني ان سلب الجزء مثلا لا ينافيه اثبات اكثر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه انفسهما سلب الشيء قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الجزء واذا انحصر منافي سلب الجزء في ايجابه وكانت المنافاة محققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الجزء في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلب كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا

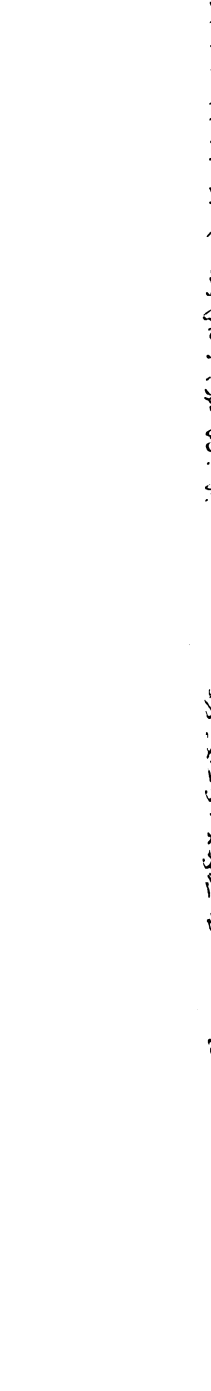


لا شيء

لانتفاء سلب الخبر لا ايجابه ان يصدق قولنا لا شيء في ايجاب الخبر الا سلبه وكون المنافاة محققة من الجانبين لا ينفي الا ان ايجاب الخبر شيء فيه سلبه واما انتفاضا منافيه هذا السلب فكلا ولا يجري ان ايجاب الشر شيء في ايجاب الخير ولئن سلم انتفاضا منافي ايجاب الخير سلبه لزم ان لا يكون نقابل السلب الا ايجاب اقوى اذ القدير انه ليس هناك منافاة اشر والا قوى لا بد من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير شر اعتقد ان عدمه خير وعدمه انه ليس بشر والا ذا في الخير والثاني عرضه لانه خارج عن حقيقة الخير وعدمه انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعدمه انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي وقد ذلك بان الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لانه يمكن ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا فقار في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية المحرقة بالواسطة المحمية اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنالك كذلك وقد بعض المنع واشار هاهنا الى الثالث بقوله واشتماله على السلب وحجة ان المضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع وردة بانه لا يتصور غاية خلاف فوق المنافاة الذاتي بان يكون صميم صريح سلب الآخر ومعان ذلك لا يشترط اما قول المحقق والثالث انما هو المضاد المشهور على ما سبق وقبل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان ارادها بالزيادة غاية الخلاف فامر وان اراد امرا من ذلك فلا عدم في الملكة والمضاف بيض كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في المتكافئ هو المضاد لان قوتي القوة والضعف في اصناف الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي وبقال للاولى المتناقض بعني نقابل الايجاب السلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بمعنى ان المتناقض ما وضع في كتب المنطق من ان المتناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان المتناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاخصر الاختلاف في الحد والقضيتين بحيث عرفتهم ثم اعلم ان المراد هو المتناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها واما اختصاص احكامهم بالمتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع المفردات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالقياس الى اغراضهم ومقاصدهم والمراد بجعلهم المتناقض بين المفردات عرضي بعيد بل جعل عرضهم انما هو في المتناقض بين القضايا حيث صاروا بصدد التكلف الموقوف على معرفة عدة في اثبات المطالب العلمية بل في اثبات احكامهم المعكوس اشتغالا بالاهم لاجرم خصص نظرهم بالمتناقض بين القضايا وبتقولهم في تعريفهم اياه على ذلك وكذا نعريفهم المتناقضين بالمفهوم بين المتباينين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا ما سبق عليهما ذكرنا اقول وبما ذكرنا اظهر فيما قبل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا اخذ معتبرا بصدقه على شيء وضم اليه مفهوم السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما هو في مباحث عدم القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتباينان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا كما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو ان المتناقض بين القضايا وكذا فيما قبل بقي ان قال المتناقضان بالمفهومين المتباينين لذاتيهما وارتفاعا ان اراد بهما ما ذكرنا من التباين في الصدق والاتحاد فمسلم لكن لا نسلم ان المتناقضين بالمفهوم هما اللذان اذا قيل احدهما الى الآخر كان نفسه شديدا بعدا عن جميع ما سواه كان ما يغايره نفسه او يغاير شيئا لا نافذ كرنا ان المفهوم فانه اذا قيل احدهما الى الآخر كان نفسه شديدا بعدا عن جميع ما سواه كان ما يغايره نفسه او يغاير شيئا لا نافذ كرنا ان المفهوم

انهم يتمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين القضايا او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في نفيه
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر بسيط وفي ذلك الحذر ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان بعض التحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفرد يدخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط شرط وفي ذلك
يشترط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل الجواز
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما اذا قيل زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب ليس بكاتب او زيد
ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد بعالم في الدار والجسم في البصرة شرط ليس بعالم
وليس عمرو في الدار شيء او زيد ابيض الجسم وليس بابيض الجسم او زيد اسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس
بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما
القضايا المحصورة فيشترط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي بشرط بها شرط تاسع وهو الاختلاف في قبول
الحصر بان يكون احديهما كليه والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر بخلافه فيجوز ان يتحقق
الشرائط الثمان كقولنا الجواز كذب لصدق كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان ولجزئيتان صادقان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ نصدق بعض
الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان ويكذب بعض الانسان ليس بكاتب ولا شيء من الانسان
بالقوة بكاتب فلو كان الاختلاف في الجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة
يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة
مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احد
القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من عين تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا
وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دوامًا بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ القضيتين ولان رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دوامًا ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دوامًا لا يكون ضرورة ولا امكانا
وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فما اخذ
نقيض القضية ان ينوع من انها اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدًا الى السلب بمعناه فاي حاجة الى
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المتطفلون في بيان نقيض نقيض قلت الامر على
ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا مختلفتين من جميع الوجوه ولا تتغايران الا بان تخالف احداهما
الاخرى ايجابا او كثيرا اما بالكم فظاهر واما بالفعل عن المغايرة وبالقوة في القضيتين اما متناقضتان وتختلطان قولنا الخمر





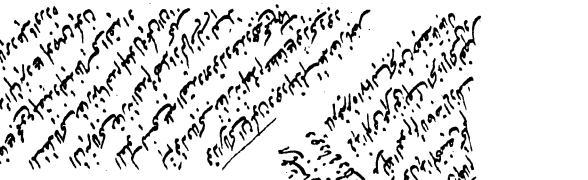
الجمع مع قولنا الخ لبين بسكوت عنها مسا قضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط الوحدة
الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه
التي يمكن ان يقع بها المغايرة بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول
والزمان اولى من ارجاع الوحدتين الاوليين الى الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم ورد هذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت المقصود واما اشتراط الاختلاف في الكم فلما عرف ان رفع الايجاب الكلي يسلب جزئي ورفع الايجاب
الجزئي سلب كلي وعلمت بهذا ان قول بعضهم بان قولنا كل انسان يجوز مع قولنا لا شيء من الانسان يجوز متضادان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب الحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس الصوري عن الخطأ
في اخذ القضيتين واما التفصيل المذكور وما المظهرون في تعيين نقيض بعض فرضهم من ذلك تحصيل مفهوم القضايا
عند اهل العلم او اولها المساوية لها حتى يكون عندهم في القضايا قضايا بالحصلة مضبوطة ويحصل استعمالها
في العلوم الآلية والمطالب العلمية هذا وان قولهم في الموجهات بشرط عاشر لم يرد بين المطلقات التخصيصية
والمحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي تحقق التناقض بينهما اذا كانت تخصيصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة
الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام لانا ناقض بين المطلقات بل اردنا ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال
لنا قض القضايا بشرائط ثمان تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرائط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في
تناقض التخصيصيات تكون تسعة وفي المحصورة عشرا ونظر ذلك اعتبار تسع الا فيه شرائط الانتاج بحسب الكيفية
على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت
القضية معدولة وزعم بعضهم ان العدول لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد
اعمى او جاهل او ساكت او بلفظ معدول بان ركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او صنفه وقربها كان او بعيدا والمعنى بالمعدول
ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا
لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حققنا ذلك في موضعه وهي تقابل الوجود بتصديق
لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة بصدقها فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاذب اللا كاذب
مثلا على موضوع واحد في وقت واحد بجهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود
الموضوع فيجب كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب بد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب بد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو طبيان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كاللاسفاف الخالي عن السواد والبياض ومن كل ما يتوسطهما من
الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمزاج المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما بين العادل والجائر لان الشخص محال لانه متوسط

بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور فيها ما يخالف الا بين اثنين منها وهو منفوع عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا الانضمام بين الاجناس كالحيوان والجماد بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب كما استدلهم في ذلك سوى الاستقراء وقد اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما اجناسا لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر قيل يصح القول بان الاضداد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وفيه نبأ بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جواب خجل مقدر تقريره ان بين ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع بين متضادين لانه واحد فيها فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب خلو الضدين عن جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود الحقيقي هو الجنس المتفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لانه الامور الاعتبارية كما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كالمعنوي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالقعود عدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا مطابقا له وبحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي الذي هو المشهور ولنعرض لبعض ما من اقسام التقابل للاضافة ولبيان احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

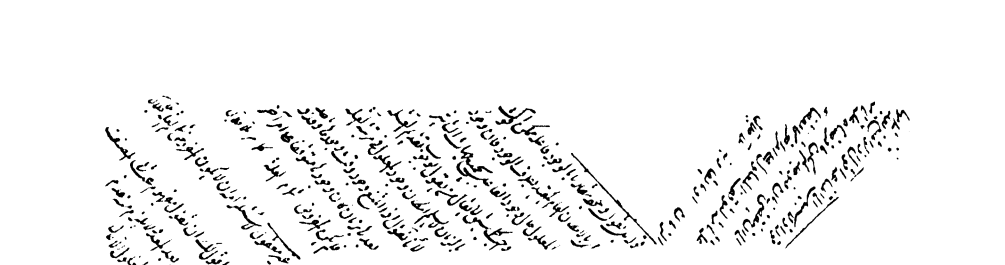
الفصل الثالث في العلل والمعلول

العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه اثر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ الصادر عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه الشيء وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لانه صورة السيف قيل يتحصل في الخشب مع ان السيف ليس جسما بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت يتحصلها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب من تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل وأقول فيه نظر لانه ما لم يتحقق فيهما فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف لما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق فيهما فالصواب في الجواب ان نقول لانه

ان صورة السيف تحصل في الخشب فيما ان يكون الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية الا الموضوع لا الاجسام فان المادة والصورة الجوهريتين بل ما يقوم بها وغيرها من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امرا بالفعل او بالقوة وهما ان العلتان للهيئة داخلتان في قوامها كما ان هما علتان للوجود ايضا لشيء فوقف عليهما فخصتا باسم علة الهيئة تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين لهما في علية الوجود والمشاركتان عموما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنحاس للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهما ان العلتان اعلى قدرا والغائية مخصتا باسم علة الوجود لتوقف عليهما دون المهيئة والمادة والصورة لا توجدان الا المركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعل حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة للمعلول لها التي هيا عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعلى الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودين لها الذهني والخارجي وبهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بعضها الا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بعضها تكون تركيبة من عدة امور لبسة علة ناقصة واما فاقد لبعض ما فاقد الكل من العلة الناقصة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر وقد تكون مع مانع لا يتوقع لا بد من انتفاء امكان المعلول مع العلة فالمركب لا يتم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا اخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل وأقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة الناقصة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة الناقصة مع كونه وصفية للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط الناقص فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر زائد وأنت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي جهته يكون جزء من علته الناقصة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مكتبا على كونها علة بالمعنى المذكور اعلى المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة الناقصة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة الناقصة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان استناع ناقص العدم في الوجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره بانتفاء امور عدمية معه فلا يلزم تاثير العدم في الموجود ولا يسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان معه شرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء لو قدر عدم المانع يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فنعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون



بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب علمه فقط كالمانع فيجب ان
يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدم الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم
واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون للمعين
للنشار والرؤوف كالصيف للذي جميع الادوية والدواجي الذي ليس بغذاء كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال
الرطوبة اللزجة عن المعدة مثل المحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
مع انه ليس ماسة الشيء ولا ماله لاجله الشيء ويجب بانهما بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
منها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستفيد بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الاولى من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وردّ بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستفيد بالفاعلية والمادة هو القابل بالفعل لكن كما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء المعلول ولا ماسة ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الاربعة وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه
شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
ما ذكر اما هو تارة وبواسطة احد امريه اليهما فيكون ذلك المذكور اما علة العلل بالواسطة والمعنى هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانه من قال ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم يعنون بالتأثير ايجاد الشيء له اما بكونه مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثريته
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خص القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وتلك ان تقول في تقسيم اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما بان يكون داخلا في ماهيته او خارجا عنه والثاني اما ما منه الوجود او لا فالاول هو الصورة واما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا
عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام هنا يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث بدل لفظ العلة مظهرا ويدل الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال العلة الفاعلية
جزء وركن ويقال المادة مادة وطينة وفي الغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده يجمع جهات
التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويبقى على استقلاله وتمامه
انتهى يجب وجود المعلول والا لتخلف وجوده عن تأثير زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان الامر
لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضنا مستجمعا وان لم يكن الامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
لان الترجح الحاصل في الفاعل من شرائط بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا الترجح بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم نعم المستجمل انفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته تعالى وفعلها لكونه من شرائط التأثير
موجود في الزمانين معا فلا يتصور سبب ترجح مخصص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرف من جواز استناد القديم الى المؤثر القديم وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول فذلك باطل لما بين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا بمعنى وجود المعلول

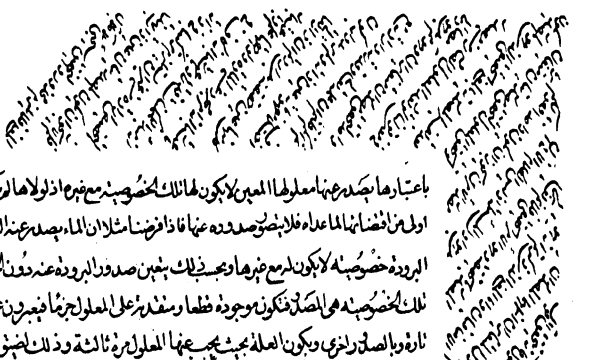


عند وجود العلة ام من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع
ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت مدعانا وان
كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه لاستحالة امتناعه بعد تمام العلة
ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله يترجح بلا مرجح بل بقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن وجوده بعد
فاعله يترجح بلا مرجح لانه قال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا يترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانختار ان وجود
بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان ممتنع بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده
مقارنا محالا ويجب تاخره عنه بزمان معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارنه لانه الحادث كحلول الارادة عندنا او
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون القديم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لان الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه تاثيره فان قبل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متاخر عنه ويكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف
عليه تاثيرها بعد بزمان ممتنع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا
اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء احد
جزئيه واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان يتحقق في جميع الازمنة فوجب
يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منهما في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول
في ذلك الوقت فيزول وجوده لتحقق فيه الامتناع بتحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد
فلان احتياج المعلول اليه من حيث حدوثه الطاري على وجوده فبعد الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد
مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعلى
المقتضى دليل عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب ذاتا او الحاصل ذكر
الجواز ههنا بقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال
وجود المعلول ولبركات بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في
المعد وان وجب في المعد بعض وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو قيل يجب وجود
المعلول بعد المعد لان العلة انما تم باجتماعهما فكان حق العبارة ان يقال وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب
ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد
القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد لو لم يستعقب
وجود المعلول بتفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو
القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقات

الى علة ثانية الموجدة له والاحرى بعدمه بانعدامها ومن الجائز ان يكون المعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدت احديهما ثم انعدمت ووجدت الاخرى فمن ان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته الثانية لان البرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين على المعلول على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وحدها لكان المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تلك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد ايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمفروض خلافه فتأمل

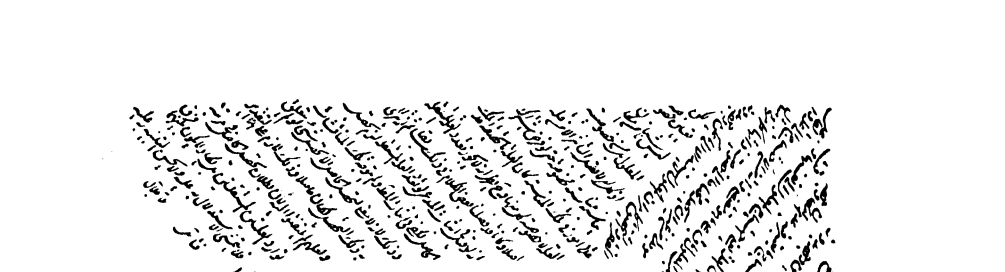
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثير دون الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احديهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احديهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احديهما بخصوصه زال التردد ويكون تأثير المشروط بخصوصية الاخرى تأثيرا آخر وبتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع مركبا من اثنين مثلا انتفى بانتفاء احديهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير موقوفا على خصوصية احد العدمين زال التردد لذلك العدم ويكون التأثير الموقوف على خصوصية العدم الاخر تأثيرا آخر انتهى كلامه اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل الآن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب فلم يلزم من عدمه كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار انا لعلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية فوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا تم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا بد في فعلي هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط بان يكون في الزمان الثاني والاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لانها في استقلال العلة واتيانها فلانا نقول يجوز ان يكون المعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى فلم يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا بد هنا كونها مستقلة اذ المطلوب اثبات جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت

لكنه لو قال بدل قوله ان انعدام المعلول بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثاني لزم اعادة المعدوم انا نعدم بانعدام الاول ثبت ما ادعيناه فحط عنه هذا الاعتراض وآمارابعا فلان قوله اذ التوقف تاثير على احدهما يخصص ذال بزوال د ويكون الثاني الشرط بخصوصه الآخر ثانيا آخر لوم لدل على الحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطرد وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وحدت ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا نسلم في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول لا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هذا مع المقدمة القابلة اذ لو يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا نسلم في الشرط وما بطل من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سبب الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما بقال الاشاك ان الآلة لا مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوبه او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط للتخوية الماء المنخز بها مع بقاء التخوية بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب ايضا مخصص وحركة معينة علة فاعلية او شرط بمعنى ان العلة الثانية لحركة الخ وحركة المنجلة معدة لحصول في الرحم ثم حصول فيه زمانا مع امور تتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فصور به انسانا وبقاؤه انسانا لا لعلة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار تحاذي الماء فتد مادة لقبول التخوية فيفيض التخوية عليها من المبدء ومع تعدد يتجدد المعلول الفاعل اذا كان واحدا ذا شرط لم يكن له صفة ولم يكن فعله شرطا بل لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد بنوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاما متفقا عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان فاعلا عما يخصه وان تعدد فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان صدور الاثر يكون فيه تعدد بوجه كان واحدا خلافه ومتناقضا فيه ايضا فيحتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للاثرين كانا مصدريه هذا غير مصدريه ذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لا مر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا هذا فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يسند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا او المفروض خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية ويتسلسل وتجب زيادة بالنقض وتقريره انه لو لم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي فصدريته لذلك الشئ امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريته لذلك الشئ ايضا حتى يتسلسل او ينقل كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشئ الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشئ لا شئ واحد وهو سوا فيما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وزيادة بالجعل وهو ان المصدر بهذا الامر اعتباري فيستغني عن المصدر قبل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول



باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع عدمها اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا بد من خصوصية اخرى فيها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون لمع البرودة خصوصية لا يكون لمع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا وستقدر على المعلول جزما فيعرى عن تلك الخصوصية بالصدر تارة وبالصدر اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود وهذا المقام حري ان الخصوصية اضيف بحيث عليها الاشكال بانها اضافة لكن لم يقصد بها مفهوم الاضافي بل اريد بها المخصوص الذي يرتبط به اي واختصاص ما بالمعلول المخصوص لا يكون لمع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المرتبط بالنحو مما لا انكر فانه ذو المنع وهو ظاهر والغرض فان المعلول اذا كان واحدا بكون مصدريته بالمعنى الذي عرفت ان المصدر يخالف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مع مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر المار آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احديهما لا اقل خارجا معلولا لا وبهم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قولا وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي او خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما يدخل في المصدر وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانا لا نسلم ان المطلق ليس موقوفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ بارتفاع تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو وجب بغتة الامور العديدة تكثر الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب شيء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزام تكثر ما فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يلزم من سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه بقدر ما ينه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وصحة ان لا يكون لواحد حقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فنقول بان الواحد الحقيقي كما لو اجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكثر به تتحقق في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما التوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو تعاصد وا الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال ربما يكون في المعقول فانا لما رأينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وبعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا نرى معها كما كان مع الماء وما رأينا ماء ولا نرى معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران قلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بها على بعده المؤثر بل هذا هو المشايخ فيه الثالث لو كانا الواحد لحقيقي مصدرا الامرين كاوب مثلا كان مصدرا الا
ولما لبس الا ان ب لبس فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور لا الا صدور لا آ اعني صدور ب
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طالبه بالبرهان على هذا المطلب الاعلى حتى يضع غلط بعض من يقع منه الصبيان لتوهم كثرة ما عنا كثرة الا ضافا
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو صدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون
احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او غير وسط وهذا بط ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في
الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا لغيره وامكانا ذاتيا فنصدر عنه بحسب كل
جهة من تلك الجهات امرا آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعتبارات الخارجية ولما كان
جوابه هذا ظاهرا لانها ليست علة مستقلة بل شروطا وجهات يختلف بها الحال لعلة الموجودة اعترض بانه لو
كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدء للممكنات
باعتبار ما لا من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض ممكن الا ثر واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل يتعقلها بثبوت ما يتعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلم شيء من شيء
لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح
الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
مبدا اول وليكن أو صدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلوليته من الجائز ان يصدر عن أبوسطة ب
شيء وليكن ج وعن ب بعده شيء وليكن د فيكون ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أبوسطة ج وعنه شيء وبوسطة د
ثان وبوسطة ج د معا ثالث وبوسطة ج رابع وبوسطة ب د سادس وعن ب بوسطة سابع وبوسطة ثامن و
بوسطة د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر وبكون هذه كلها في ثالثة
المراتب لو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوق شيء واعتبرنا الترتيب الموسطي الذي يكون فوق واحدة صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى
ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون
الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا للبعض المعتزلة وذلك اوجهين الاول
انه يلزم احتياج كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكونه لا خرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو
توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة الا يتوقف في التاثير الى شيء آخر



وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه وأورد الامام العلوي النوعي ان احتياج الذات الى العلة المعينة امتنع استنادها الى غيرها وهو ظاهر ان لم يصح كان غنيا عنها الذات فلا معرض له الاحتياج اليها فلصاحب ان يقول لا يلزم من عدم الاحتياج الذات الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج الذات الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة لامر منجهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول الى علة ما وتتعين العلة من جانب العلة وأعترض صاحب التقسيم بان ما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما يجب ان يكون متعينا من جانب العلة لانا لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا يجوز ان يكون الواحد بالشخص معللا بالعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه لما لزم التحكم بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما مر شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاسناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد بالشخص معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من احتياجها كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو لازم منهما فلا يلزم الدليل الاول وايضا فلنا ان نختار الدليل الثاني ونقول ما ذكرتم من نهوض المنع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يلزم ما ذكرتم ايضا قوله ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بمعنى كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان معنى العلية ترجع فيلزم احتياج الكل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرتم ولهذا اذا اجتمعتا بل توادتا على سبيل البدل او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم اعدمت هذا وتحقيق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا انما يكون الموجود الخارجي فان استغناء شئ عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقولك ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها النوعي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من توابع المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية لا لازم لهما ولما انهما من المعقولات الثانية فقد يحث يعرض بالذات وبينهما مفاسلة

المضايفة قد يجتمعان في شئ واحد بالنسبة الى امرين نحو قد يكون شئ علة لامر ومعلولا لآخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اعني في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا مع علة لعلتها كذلك وهذان العينان ملازمان وهذا هو الذي في قوله الدور وتسلسل يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان الدور فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي ويستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة العلة لكان متقدمة على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان

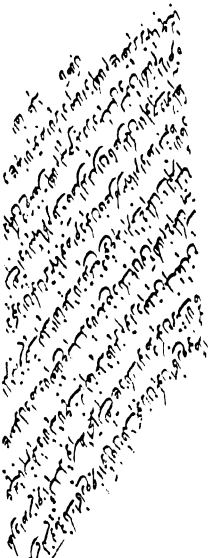
بل بالذات نع نقول معنى المتقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جار باجري قولك لزم عليته الشئ لعلته وهو معنى المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مجازا فالمراد في اللفظ وان كان معنى المتقدم ثم وراء المذكور فلا يمكن تصوره اولا لم نقرره بأقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للمتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان لمفهومه اسوة لها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما علة لظهور البرد ومفتقر الى الآخر المفتقر اليه الى المؤثر الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه يرجع اذا الافتقار نسبة لا يتصور الا بين اثنين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر اما الوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر اليه اما الامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان واما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لانه يحقق النسبة بكيفية الغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان بحثا منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس شئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه كلا هما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يثبت على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لمغايرة الاولى كما بينا فتحقق فان منشأ احكام النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وآخر عن علية الفاضي الا ترى بانه ان اراد بالافتقار الدليل الرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا بينما كما ان الافتقار بهذا المعنى في الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم منه ان كل هذا المعنى بين العلة والمعلول امتناع كل منهما عن نفسه كلا بحد وفيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نفي التأثير اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في المتقدم بعينه فنقول نع انا نعني بتأخر المعنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير البرد ومفتقر الى الآخر ينزل قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا هو معنى المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين البراهين المردودة والرضية اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول نسبة بحيث يصح ان يقال كانت العلة كذا فالمعلول كذا وغير كذا لا بشك فانه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فالضرورة هناك تصحح بتصحيح ترتب المعلول على العلة بالبقاء ومنع عكسه وهذا المعنى بين لدى النسبة العلة كونه علة ومفتقرا ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا وموقوفا فما اصل الاستدلال ان لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بعارضه وذه فان قيل اللزوم ممنوع سندا لمنع جهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كما انه في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان بعينهما كل منهما علة لوجود الآخر وبعينهما احدهما علة لوجود الآخر وبوجود الآخر علة لوجود الاول فلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلان الظاهر ولان

كون معلول الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد ان تكون
موجودة قبل وجود معلولها فيمتنع ان يكون المفسر شيء مما يتوقف عليه وجود المفسر معه في
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة يمتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
ممكنا فلا يجب في الايجاد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب به لا فوجوده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود على المعلول
لكن الواجب بالغير ينتهي اليه اى يمتنع حصول اية ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو حصل الموجود في الممكن
لم يوجد شيء منها فيجب في وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بالذات فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة
لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد مناهيه وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
وعليه المعول في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعده مناه فتطبق بين
الجملة التي قد فصل منها آحاد مناهيه والجملة الاخرى التي لم يفصل منها ثالث الآحاد اى تطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا تطبق الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو ظاهر وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الناقصة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والناقصة لا يزيد عليها الا بمقدار متناهيه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة انا نزيد على المتناهي متناهيا
ونعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
قد يكون لعدم التناهي وتبطل هذا الالزام من المجموع اى من كل تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناهي منها تحصل
جملة اخرى من توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المحصور يكون المجموع محالا والا يلزم من ذلك اتصاف الشيء
باجزاء فان مجموع قيام زيد وعدد مع وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
الآلاف لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عندنا القائلين بالتطبيق مع ان الحجاج بها وايجيب عن الاول
بتحكم الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع دون
الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا وان نحن علمنا انه ما سوى عدم التناهي ليس
محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات المعقولة ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النفوس
بالباقيين اعني الامور والمتغايرة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتيب بينها لان الناطقين
المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم
واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا تناهي اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا فصل الاول من احد المجملين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى لبيان الوجود لها حينئذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا والبيان الوجود انما ذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى المجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة

معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا بد التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا الجواز ان يقع آحاد كثيرة من احد الجملتين بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلاف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستدفع ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين متساويتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا فالامور الممكنة وان لم تكن بين آحادها مرتب العقل بفرض ذلك الممكن واضح نظم الخلاف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا سواء كان بينها ترتب اولا ولان التطبيق اعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبار نسبة احديهما لوجوب ازدواج احد النسبتين على الاخرى من حيث النسبتي برهان آخر على استحالة التسلسل نقرره انا نفرض المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التي فوق على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير لنفسه من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول المتقدم عليها وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يصح الانطباق بينهما وكل علة ومعلولها منطبقين لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات بأسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة تلك وأصله في ترتيبه وقد عرف بطلان فرض سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلولها المتأخرة عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على فرض التقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا وهذا الدليل

في المجموع امكان بعض اجزائه كان الشيء موثرا في نفسه وعلة تامة وكل جزء لا بد له من علة تامة اذ الجملة لا يجب بر وكيف يجب الجملة ليبقى هو محتاجا الى ما لا يبتنا هو من تلك الجملة برهان آخر نقرره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكنا اما الوجود فلان خصوص اجزائه الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئية الممكن واذا كان الجميع

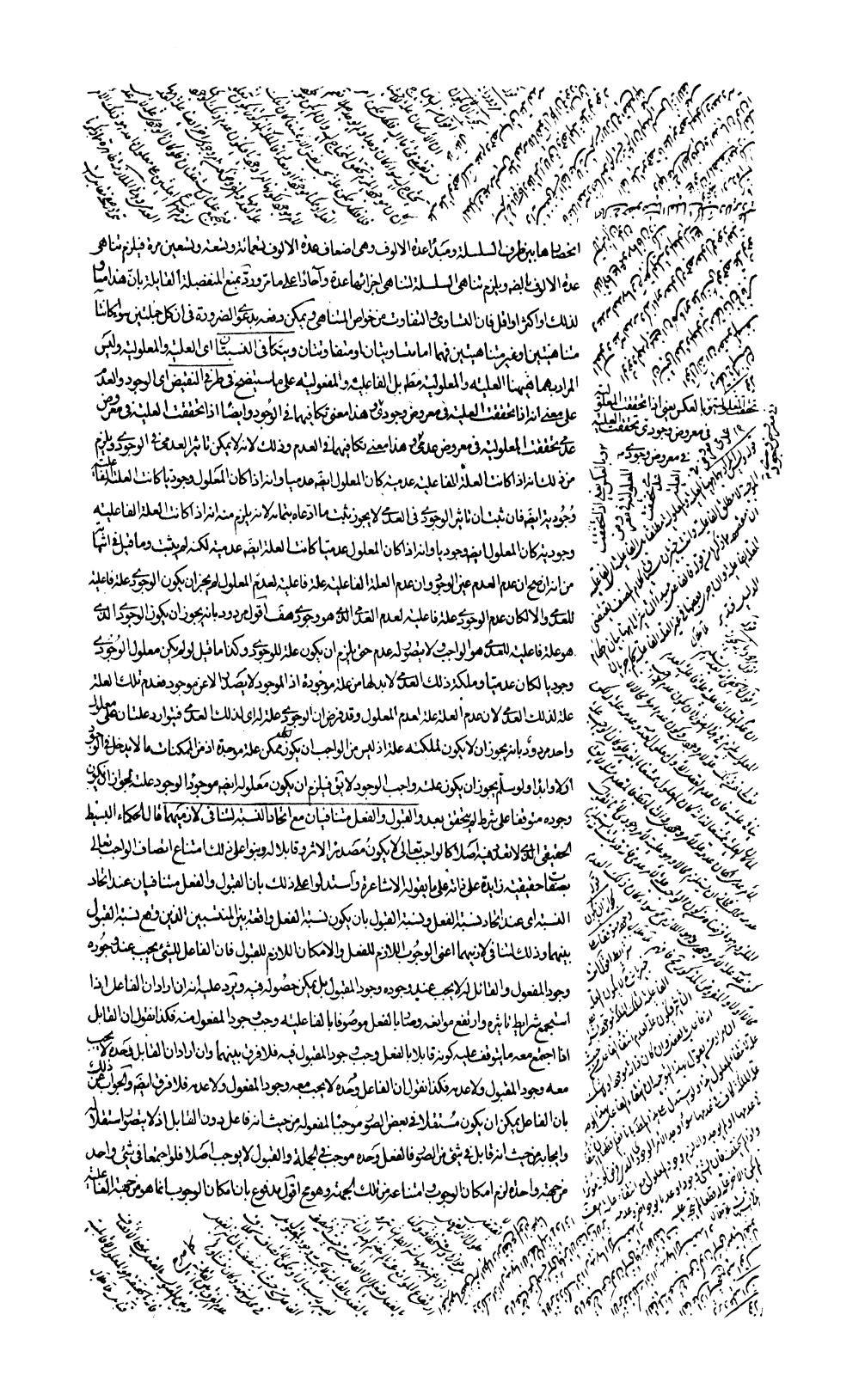
علتها



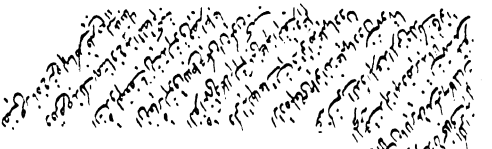
موجودا ممكنا فوجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا يحتاج لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه لعلة بناء على ان العلة المستقلة المركبة من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة الكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان الكل جزء محتاج الى ما لا يتناهي من تلك السلسلة فلا يستقل بوجود واما خارج عنه وقد تقدم آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة الكل جزء منه فلا قائل بان ذلك الخارج جزء من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا نفرض ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير نهاية وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون مشاهيه مع فرضها غير متناهية بما ذكرنا من التقرير الدفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة الثانية فلا نسلم استحالة تركبها من السلسلة فان العلة الثانية بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكونها بهذا الاعتبار واجبا يلزم ان لا يفتقر الى جزء منها اذ الكل لا يفتقر الى جزء منه قلنا سلمنا وانما يلزم لو افتقر الجزء منها الى الكل لا بمعنى افتقار ان اريد بالعلة العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة تركبها من بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم ان يكون علة لكل جزء من اجزاء السلسلة جزء نفسه علة وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير ما عليه الكل بحسب السر لا نا فرضنا هنا ان المراد بالعلة الفاعل المسند اليه الايجاد واما السر فيها فالعلة المستقلة بالتأثير هو المجموع وحده بل مع فاعل الكل حسبما تعلم ورد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بوجوده ان احتياج العلة الى ما هو علة لها بوجودها لا يأبى استقلالها بايجاد ما يأبى احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعد وجودها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انا ما ان نريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كحدوث السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه وامّا ان نريد انها علة لكل جزء من اجزاء المركب لا بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علة المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحدث كل جزء نصف جزء منها بقدرة يجب الدوام ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من وجهين اما اولا فلان المطلوب انما هو امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الدور لنفسه او لعلته وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المقدمة عليه بحسب الذات بحيث يغير من جانب المتأخر من ذلك المجموع مادة ما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المع الاول فاذا جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويضع بكل جزء منه جزء من السلسلة فان نفسه جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما من المعلول الاخير وهكذا الى كل مجموع قبله الى انتهائه فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد

السلسلة

السلسلة لانه ممكن فيحتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة اليها الى تلك العلة وهكذا كل جزء يفرض فلا بد وجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل والا لم يكن كافيا فتحقق السلسلة بل الا بمعاونة الجميع هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحقق وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلولها الا في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اثرا قلنا قيام علة الجزء الذي هو ما قبل الاخير منعين للعلية لان غيره من الاجزاء على تعيينه للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها الفرضية وعلى اصل الدليل منع لخروجها لانه لم تفتقر الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وايضا يلزم لو كان لها وجود معاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ليست غير علل الآحاد بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته قول ان يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كما لعشرة من الرجال لا يفتقر غير علل الآحاد وما قبل جميع تلك العلل الموجدة التي هي جميع علة موجدة للسلسلة بأسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها ممنوع على تقدير ان السلسلة موجود لم يمكن ان يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل ولا يكفي بل لم يصر هناك الا ممكنات فلا احتاج كل منها الى علة وما سبق ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ان علة الجميع لم علة الا ان اراد بالعلة الثانية جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فمنعه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجعل الخ لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدة المعلولية على عدد العلية وهو ضابط لان العلية والمعلولية متضايفان تضايف حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين حقيقة بين وجد الاخر قطعا فلا يمكن ان يوجد باز اء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجد اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كما ان المعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم ان تزيد عدة العلية على عدة المعلولية لان كل ما هو معلول فيها هذه السلسلة فهو علة لمن غير عكس كما ان العلة الاولى بحكم آخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا تخلو ان تشتمل على الوف فصاعدا الوف موجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان في كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مأة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجملات المتناهي او من الجملات الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانبان متناهيان فيأتي الترديد ما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة



كما صرح به هذا المحقق في امتناع الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به بعض فامكان الوجوب انما منعه لجهة واحدة
بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان
المعلول محتاجا اذ لا معنى للعلة والا فلا يجب ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون
مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه باطل وان كان محتاجا الى العلة
في شخصه لا في نوعه مهيته جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب حينئذ قياس المنسوبين على المصاحب اذ كان
شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك
الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون شيء واحد فاعلا في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب
كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتها لها من جهة واحدة ولما بين الشخص من العناصر بانه علة
فانه الشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص بعني لو كان الشخص من العنصر يجب فانه ومهيته علة الآخر منها لزم ان يكون
كل شخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لانا هي اشخاص العناصر منتزعة موجودة معا وقد نظر لانا
لا نتم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة
لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا يستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة لذاته بعضها لبعض
تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاته لبعضها من غيره بل نسبة كلها اليه في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا
معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هذا فيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما بان يكون علة بمهيته
وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج الكل
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدير دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر
منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد
وان تكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لامكان فرض المتقدم والمتاخر لا بناء في المتقدم الذاتي بحسب نفس
الامر وامكان المتقدم والمتاخر بحسب نفس الامر تم ولتكافؤ نما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافئ شخصا آخر
وانا حدهما اليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليل
الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر بما وبحسب المهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل آخر
تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كل هذا
الحكم ممنوع والاستواء في النبقية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء انما يفيد يقينا والفعل منا بالقصد
الى تصوير ما في المخصص بالفعل فتشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات فيقع منا الفعل اشارة الى مبادئ الافعال
الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة بعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي
تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي لا يكون منبعثا الى شيء جزئي على ما سياتي
فلا يبعث بجزئي خاص والا لزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية وليلبه شوق ويبعث عن ذلك التصور فتشتاق
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق وبشتاق
والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويهيج غضبا وليلبه الاجماع على

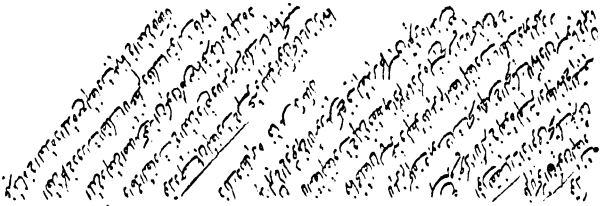


بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لما لا يشتهيه كماء الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادئ الافعال الاختيارية ابدا بعد بناء على الاغلب غير مريد لما لا يشتهيه كما اذا امتنع ما هو مرجوحا او مساويا وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك الذين بالنسبة اليهما على السواء وليه الضرورة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي الصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه جزئي من دون وقوع التركيب يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث التصور المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واضافة هذا الحاجز هذا الوقوف على هذا الشرط والمفيد بهذه القيود وان كانا نتصور لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانع من قبول الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا وايضا لو جاز ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانا نكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال ايضا فقد يكون حصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادته بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات اخر اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ان شئت من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود بقطعها المتحرك من غير ان تصورها يحصرها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة بينها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الاضافة الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصور تلك وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بأن ذلك ان المتحرك على مسافة يقطعها اولا وبعضها منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله حدا اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا يجاب وهو متين لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علة جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاولى فنقل الكلام الى نفسه ثم الانسان كان دفعة فصحيح وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق بتعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذا القبيل علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيحصل الارادات في النفس كما في الشق الاخر هما يجيء ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور وفي اعداد حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب لا يجامع المعلول على ما مر بتحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه كثيرا من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصدها بها وبخيال تلك المسافة بمعنى ذهول عن حدودها الواضحة في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من فوق او من تحت وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التي تقع في المسافة او تخيل

بعضها دون بعض الاول يقتضي تصورات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف
من ذلك الانصاف التي لا يتناهي شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز
تحقق الحركة على كل المسافة من غير وصول الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم
الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون حركة للجبلات والارادات متصلة كما تقدم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة وأجاب
اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك
وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد يتخصص من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة تقضي على القائل ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على جواز الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على
الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشتهرة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في
ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انها مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان
الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدق عليها بعد قوامها يصدق بواسطة تلك المادة فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخر بالقياس
اليه والشمس لا تنير كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بواسطة المادة توقف لفعل
على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقف عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها ايضا
لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير ان اراد بها ان الوضع ما مد خلا في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتاثر
عن المجرد لكون حضوره ذات المجرد مقتضيا للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصيته
ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان مما لا غنى للمادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر
في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والموهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور الراسمة في قواها مادية ذوات اوضاع
وما يؤيد ان هذه معدات للنفس كالمناف للمؤثر مدفوع بان قابليتها الاعداد وهو تاثر ايضا والشاهي اي
بشرط في صدق التاثير على المقارن شاهي آثاره فيكون قوله الشاهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر هذا العطف
توقف تاثير القوة الجسمانية على الشاهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر هو المفهوم من كلامهم ان التاثير موقوف على الاول
مسلم للشاهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق الشاهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق الشاهي وعدمه الخاص اعني عدم الشاهي عما
من شانه ان يكون شاهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لتوسل
باثبات شاهيته بحسب تلك الامور الثلاثة على ثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بالشاهي آثارها مطلقا وذلك
اعني ان المؤثر لا يوصف بشاهي ولا شاهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة لان الشاهي واللاشاهي بمعنى
عدم الملكة من الامراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالشاهي او اللاشاهي نظرا الى آثاره فلا بد

ان يعتبر لها عدد الآثار وهو الشاهي او اللاشاهي بحسب المدة واما زمانها وهو اما ان يعتبر شاهيه الزيادة والكثرة وهو الشاهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو اللاشاهي بحسب الشدة ثم ان اللاشاهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم نشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاشاهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاشاهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع بعضهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فاما ان يكون غير مناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل ذلك الحركة في زمان اقل منه لكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فصدور آثار القوى فلا يكون مصدر الاولى غير مناهية في الشدة والمفاضلة واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في تلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض وقوعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض مما لا مستند له في الوجود

القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لكن التفاوت في القسري اكثر والكثير القبول فاذا تحرك مع اتحاد المبدأ عرض الشاهي قالوا الاشك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل الصغير بحيث كلما كان اكبر كان تخريبه اقل واضعف لكون معاوقته وممانعته 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 تخريب الجسم بقوة جسمانية من مبدأ معين فمحركه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم من انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض ان لا تفاوت الا بذلك وتأثير الطبيعي يختلف لفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متحيزة بتحيزها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير سيان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم من انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتها ونقول الدليل اجمالا ان الحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها اذ لو كان جزء ما اذا تعقل الكل لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق وجب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير مناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار وردة بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير مناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناهي جاز ايضا كونها مباشرة لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذ كانت واسطة فلم جاز ان يباشرها استقلالا لا ايضا وتفصيلا بانا نجد الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما قابل هو كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب اهل الكلام على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد كل يوم اجابوا عنه بانه ليس الحوادث مجموع موجود في وقت مثل الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن فضائه تناهيها واعتذروا لهم بان المحكوم عليه بهما كون القوة قوية على تلك



الافعال وهذا المنع حاصل في المحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون ثلث القوة قوية على تحريك نصف الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها بقدر تلك القوة قوية على تحريك الكل الا ان كون القوة القسرية قوية فوقع التفاوت في محال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان وورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات شاهي ما فرضنا غير متناه وليس بأصل المنع من التفاوت في محال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلا يجوز ان يكون القوى الجسمانية لانها لا تكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من لحاظ الشاهي اعني من مزاحمة الشاهي ولو سلم انها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في الغير وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع وأجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب البعدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في البعدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول ان كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب البعدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرضنا غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسم الصغير الكبر كلتاهما متناهيتين بحسب البعدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب البعدة يجوز ان يكون حركة الجسم الصغير الكبير متفاوتين بحسب المدة دون البعدة مع عدم تناهيهما بحسب البعدة ويجوز ان يكون متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب البعدة ويأبى من انه اذا كانت مدة حركة جسم غير متناهية وجزئنا تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كانا جزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية البعدة لعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب البعدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بقولنا لا كل مدة تتوارد متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فنعم انه كذلك لكن لا نفع عند حد لا يكون بعده قسمة كما بان مقدورات التقطيع غير متناهية ويعني بها التي لا يتناهى الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما بين ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب البعدة لان طولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب البعدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا بطل ايضا لان طولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع ان التناهي بحسب البعدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم التخصيص بين الحاصرين بما لا على الاول فالحاصر ان العددان اللذان هما مبدء البعدة ومنتهيها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن ناقص عن حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاون فيه منفصلة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن الضرب الطبيعي المقابل للضرب القسري متناول للضرب الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية

اجتمع معان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وانه اجسام النباتات والحيوانات تركبه من بسايط لا تخ من معاوقات يقتضيها الطبايع فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة المحركين على نسبة الجسمين وذلك برهان شاهي لقوة القسرية انما يجري مجرى قوة فاسرة الجسم حالة ما ذكرنا اعني جسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين محركي الجسمين القسريين انما هو بحسب التفاوت بين معاوق وفي طبيعتها والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين وقد علم ان هذه الامور التي ذكرت قبلها من الفاظ سفسطة بناء على ان كلامهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية ثانيا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المفروض بالحال قابل له ومادة للمركب فوله زان وقد يحصل القوس والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب جزء قابل للحال وهو واحد قال الحكماء ان ملازمة الهيولى والصورة وثبات كل منهما كان كذلك فلا يخلو ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس فالاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانها من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شرط كبقية اشياء آخر كما علة للهيولى وهذا معنى قولنا وجزء فاعل الجملة واعترض على قولنا بانا لا نسلم ان كل مثلازمين لا يخلو ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين مثلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك انما يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن هيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وذلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحاوي وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو الحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم الحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يطرد حيث هو في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل بالزمان وايضا فلو ذلك لدل على ان الصورة لكونها جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على الشيء وايضا فحاجة الشيء في وجوده الى ما يحصل فيه قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا فانى يحاج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات الشيء نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المعين باعراض المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا بحسب وجود الحال المعين فضلا وجود المعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لوجود خارج كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فيجب عن ذلك بان الحال اذا زال يكون خاليا في محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى في محتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم لزوالها من ان يحل فيها فثبت هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود الحال وشريكا لفاعل

وان

قولهان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى فيحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احد الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبهة الهيولى في فوقتها بها بسبب قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصور محتاجة في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يصح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم اوادوا بالعوارض المتشخصة ههنا العوارض اللازمة المتشخصة بها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدلنا الى العوارض المتشخصة امور اكلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالمشاهرة للمشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا والى المركب منها مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذا المحل المقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما بهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو نوع الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره معه مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء المقوم اقول فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال انما يمكن حصول الحال في المحل اذا لم لا يلزم الانفكاك حينئذ لما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول علة للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلها انما بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمرا بدا لا يختلف اصلا بل ثابت مع جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالمحال بعد ان لم يكن هو وقت القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا البحث كلها من وضع الهيولى والصورة والمضاف مكان منكرا لها كما سيجيء وكان المناسب لا بذكر هذه المباحث ادلة على سبيل النقض والابطال على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بمعنى ما او بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية بمعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ يستحيل ان يصير مقدما على الفعل فيهذا الاعتبار يكون الغاية علة للعلول الا تصدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج بتراخ على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العيني انما هو بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان الفكر يتصور الجلوس على السرير في وجوده ثم يوجد الجلوس عليه وهو اي الغاية ثابتة لكل فاعل اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الجوانية المحركة فغايتها ان الوصول الى المشتهى بحركات الاخبار الصادرة عن الحيوان لها سادس اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب للقوة المحركة المنبثة في عضلة العضو المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم والمنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في

النفس تحرك القوة الشوقية الى الاجتماع فتحدثها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه المحركة وهو الوصول الى المنتهى
هو غاية للقوة المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اعني الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما اضجر عن
المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحركه اليه نحوه وانتهت حركته اليه فغاية هذه
الشوقية نفس ما انتهى اليه المحركة بتلك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لغائب فيشتاقه
فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غايته
القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غاية القوة المحركة
والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالمحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم تحصل
بهذه المحركة ما هو غايتها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو
التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعصبية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالنفس او مع
مزاج كحركات المرضى وعبث الصبيان فان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واتفق الطبيعيات
غايات لهكذا حركات ويطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل
ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انها
لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسبابها الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان تأديته
دائما او اكثريا فهي في ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان نادرا وما او اقليا
فهي للفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان
مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتأدى هو اليه غاية
ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن فيهما سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والمجموع ليس كل ما
هو معتبر في تحقق التأدي للفعل جزء من الموذي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما
جزء منه فالموذي اذا انتفت عنه بعض هذه الامور او انتفكا كلها او بعضها او انتفكا كلا واجتماعا عليه فهل يسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان
سببا ذاتيا لما يتأدى هو غاية ذاتية لم يشذ عنه الا نادرا فذلك ان لم نحترز موضعا فضل لكن فان احترز حيث هو حصر ليس ذاتيه
الى اكثر دائما ولا اكثر ما فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكل غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحصر كونه
في موضع فيه الكل وكونه منتهيا الى عقر الكل مع سلامة الحاسة كان الحصر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطابع للبسائط العنصرية
والمادية كهيولاها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية
كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع شيء
المشاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة

الى المحركة حال حصول المجسم مكانة الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها مادة لصورة الهواء والغائية كالفاعل للحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة كالكون المجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كالفاعل للحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائر ها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على امور علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية بطلق باعتبار احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والشيء المقترن بما هو معلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقونيا بالنسبة الى البرودة فان السقونيا مسهل الصفراء الموجبة لتخونة البدن الماغة للاجزاء البادرة التي تعرق عن البدن فالمانع عنه برودته بطبعها فالفعل الصادر عن الاجزاء البادرة التي في البدن اعني البرودة بسبب اقتران السقونيا بها وبزيل مانعيتها وهو السقونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترن الخشب الموجود مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية صورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود من لقاء الحبيب وحصل ببعيد شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما غائية او خاصة فالعلة الغائية هي التي يكون جهة العلية الحقيقية كالصانع لله هو جهتي للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكل من سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالمغونة بالنسبة الى المحمول البعيدة كالاحقاف مع الاسلاء بالنسبة الى المحمول وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث لزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة فاعلية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا افاد وجود الاثر وان كان معدوما افاد عدم الاثر فالفاعل بالقياس الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالقياس الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن المحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منها علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وايضا كل منها اما مؤثر او مقارن الا الاثر المؤثر انما هو في احد طرفي ايجاده وجوده او عدمه وقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية في نفسها وبين تلك الماهية موجودة فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسبابا الماهية اسبابا الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخران اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرف من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاقتضاء كل منهما يستند الى سبب والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة بعينها لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض الفاضلين من ان العدم اولي بالاضافة الى الحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوع تلك الاولوية

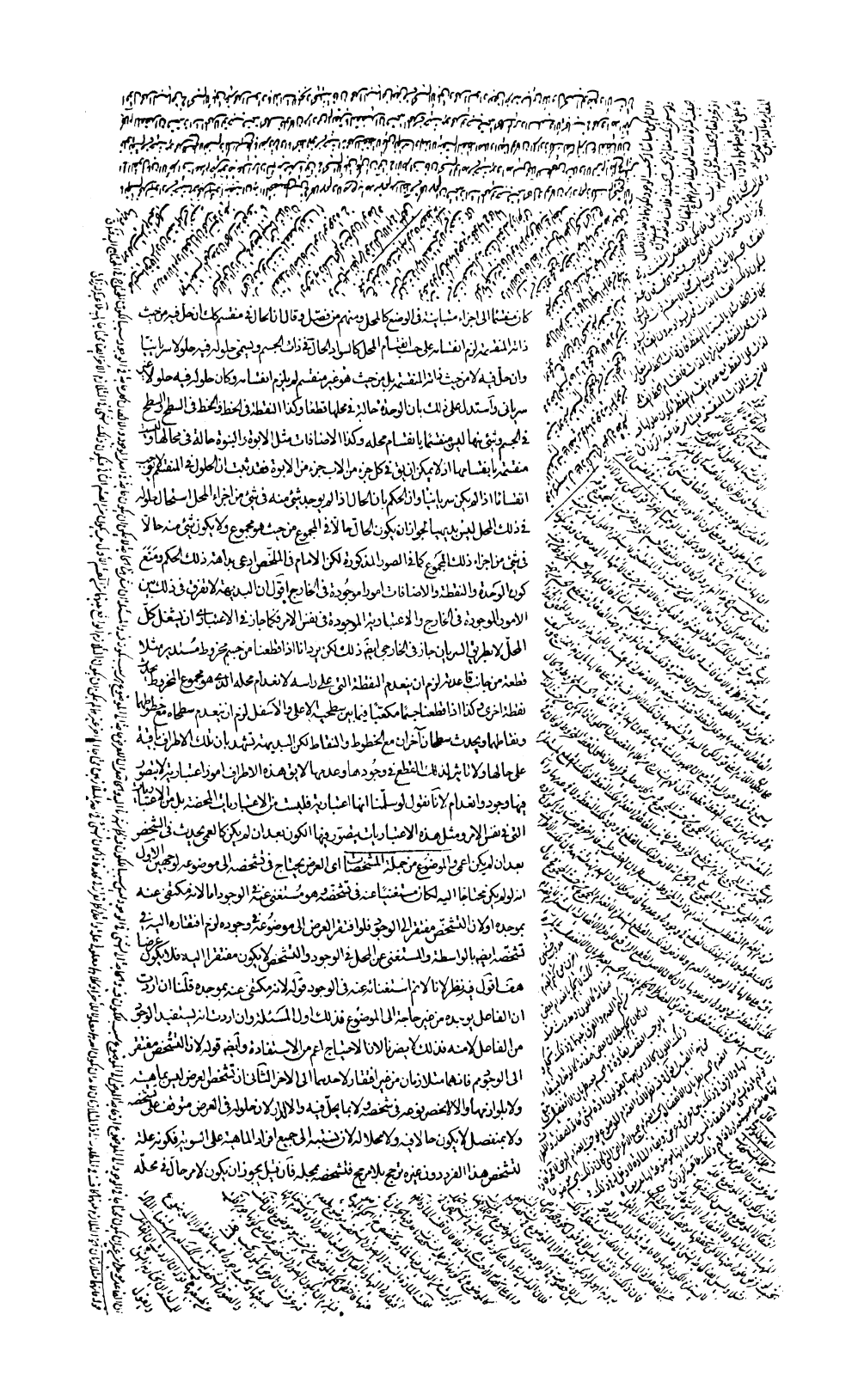
المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فنبدأ في ذلك ان بقدم بيان احوال الجوهر على بيان احوال العرض وتقدم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كالبسيط الحال للحركة والسكون على عدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وأيدها بان تعريف الجسم المطبوع لا يمكن الا بعد معرفة البعد والمراد بالبعد القائم بالممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو الحال المقوم بنفسه والمراد بكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاحتضار الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهرا لو اريد بالموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانتقض تعريف الجوهر بما هو الموجود لا في موضوع و معنا مهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب مهية ووجود زايد عليها وهو ما مفارق عن المادة اعني محل المقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مقارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن المادة فاما ان يكون محل الجوهر اخر وهو المادة اولا وتعريف الجسم بما ذكر ظاهر وتعريف المادة اول وتعريف الصورة ثاني وتعريف المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مقارن بدل قولنا او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون محالا لا في جوهر اخر وهو الصورة او مباينا بتاء اي من الجوهر عن الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا يدل الدليل على ان الجوهر المركب من الجوهر من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استحالة في وجود جوهر غير متحيز مركبا من جوهرين بان يكون احدهما في الاخر مقوما له قلت اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا او لا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل بمعنا كما وجود ذكرناه في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد يكون في موضع ان تفرض كذلك مطلقا اعم من تفرض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد يران العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون

لا موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل
المقوم بنفسه والعرض لا يكون مقوما بنفسه وبصدقا العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه
يصدق بعض الحال عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطؤ ليس بصدق كل ما هو محل فهو عرض لان المحل
ما هو جوهر وكذا يصدق بعض المحال عرض ولا يصدق كل محال فهو عرض لكان الصورة وبظهر من ذلك
ان الجوهر ليس بصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من توابع المعقولات الموقف
نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع غ الاولوية والمعقول منهما اشتراكهما عرضي اختلف العلماء
غ ان الجوهر هل هو جنس للمحدثات ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس للمحدثات من الجواهر كما ان العرض ليس
للمحدثات من الاعراض واصح على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض متوقف نسبتهما الى ما تحتهما على
وسط او لا يكونان محمولين على تحتهما الا بوسط فانا نحتاج غ اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور
الحالة في الاجسام الى نظر ليس له لان ولهذا لك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذلك
اثبات عرضية المقادير والاعداد والا لوان نحتاج الى ليس له لان فلا يكون شئ من الجوهر والعرض جنسا
للمحدثات لان ذاتي الشئ كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشئ ووجود بان ذاتي الشئ انما يكون بين
الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الاشارة قد تصور فيها الماهية
بالكنه بل المتصور من لفظ هو المدبر للبيت المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا
الحال في سائر ما ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الاشارة لامكن ان لا نحتاج فيها الى دليل لا
الثاني ان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر تتفاوت
اولا بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون معقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي لوجود بانا لا نتم اختلاف انواعها حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فنقول ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون
ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من
الجوهر لو شارك العرض بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه مستغن عن
الموضوع ونعقل من العرض انه محتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا للموصوفين بهما
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له دون غيره فقط النظر عن جميع ما يغايره وايضا لاستغناء المرسلي لا نعراء عن عدم الحاجة الى الموضوع والمحدث
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكهم عرضي اشارة الى هذا الوجه انما لم نقل
على عرضية هذين المفهومين الذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه لا عتراض بان ذلك انما
يتم لو كان تعريف الجوهر الاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض الاحتياج اليه تحديدا لها
وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد

عليها انها من المعقولات الثانية ولو برز في الدليل على اسناد لوازم المشهور على عرضيته هذا ذب
المعترضين ووجه ذلك بانا لما اثبتنا كونها زائدة على ماهيتها لزم ان يكون من المعقولات الثانية اذ
ليس في الجسم شائ ان يتحقق زائد على ذاته هو عرضيته قول دانت خبير بانا انما يثبت بذلك كونها امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونها من المعقولات الثانية فانها كما عرفت عبارة عن عروض
الوجود الذهني وبقطع انها ليستا بانا نستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها بالفصل
بفصول هي امور شان الانواع المندرجة تحت جنس ذلك الفصول اما ان تكون جواهر فتنقل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل المحال بذهاب بساطة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تحقق
تلك الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا
على الجوهر بنفسه بحسب الوجود على امور شان الفصل مع النوع وقد بان من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض بقيه
ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض تام جوهر آخر معلوم لذات الجوهر والمجاز ساغ فيه ان المراد بقولهم
الجوهر جنس لها نحته اجناس تحت الحقائق المحصلة النوعية لا ان جنس لكل ما يصدق عليه ان الجوهر
فانه لا يمكن ان يكون جنسا من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس لما افتقر الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول التي يلزم التركب والافتقار بينها وبين غيرها والمعقول من افتقار الجوهر الى افتقار العدم
يطلق افتقار العرض على معنيين آخرين قد يقران بعضهم اعتبر واحدا منها فالقابل امتناع الاجتماع في الموضوع وذلك
صحيح اما الافتقار بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبر واحدا منها وطعن بذلك الموضوع وبذلك انتفى
الافتقار بين الصور النوعية المتعاصرة وما بقي من ان الفناء ضد الجوهر فانما طعن الفناء انما يتم اذا كان
ضد الوجود المعقول من الفناء لا العدم والعدم لا يكون ضدا لشئ لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة المحال بعني يجوز ان يكون محال واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل بها الصورة الجسمية والنوعية وهو ضهن كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد و
الحركة الامر القائم الثاني لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا اثنينية
بينهما حينئذ ولو اريد انها لا يعرض يصفان بهما فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر يعارض
من ذلك العارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه يلزم الدور ولا امور لغرض شارح
لان كل امر نسبته الى هما جنسه واحدة اذ لو امتازت انعكست قلت الامتياز اما بان ذلك الامر موجود
لكون واحدا بالفرض واما بماهيته المثلين او بلوازمها او عوارض محل فيها وكل ذلك يطل على تقدير
انا نختار ان امتيازهما بعوارض لا الاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك وقد بينه
كما مر في بحث المتحيز ايضا لو فرض ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق الشاهد بالغير
بخلاف العكس اي وحدة المحال لا يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين لزم ان لا
يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين

ترجمة الكتاب



قلنا ننقل الكلام الى علة تخصص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحال دفعا للدور والتسلسل اقول

وكقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية بكون

كل سابق علة معدة لتخصص اللاحق ومثل هذا التسلسل جايز عند الحكماء فالاولى ان يقال

كون المحل علة لتخصص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول لا يمكن

الجواب بانا لا نسلم ان تخصص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور وقولكم لان حلوله في العرض متوقف

على تخصصه قلنا مسلم لكن تخصص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته اذ الكلام ان

حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها

ولا عدم دوره ذلك ولو سلم يقول ان دوره معية كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل

الى الكل على السواء لجواز ان يكون لبعض النسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سببا اذا كان الفاعل

مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يتخصص تخصصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة

متخصصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع متخصصا ليكون

محتاجا الى موضوع متخصص لان الهيولى لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يتصور

متخصصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع

المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه

نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تخصص العرض الا

اذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تخصصه بالثاني وبتعدم

ولا يكون المتخصص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المتعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد

علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرف ان الدليل انما قام على امتناع

توارد ها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح

عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا يوجد

في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى

هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال ما هية الجسم الى الحيز انما هي بحسب ما يحاذيه من الحيز لانا نقول

او تخصص فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تخصصه كما في العرض لانا نقول بل قد عرف

ان الجسم يحتاج في وجوده ولا في تخصصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتخصص الا في حيز ما كما ان العرض لا

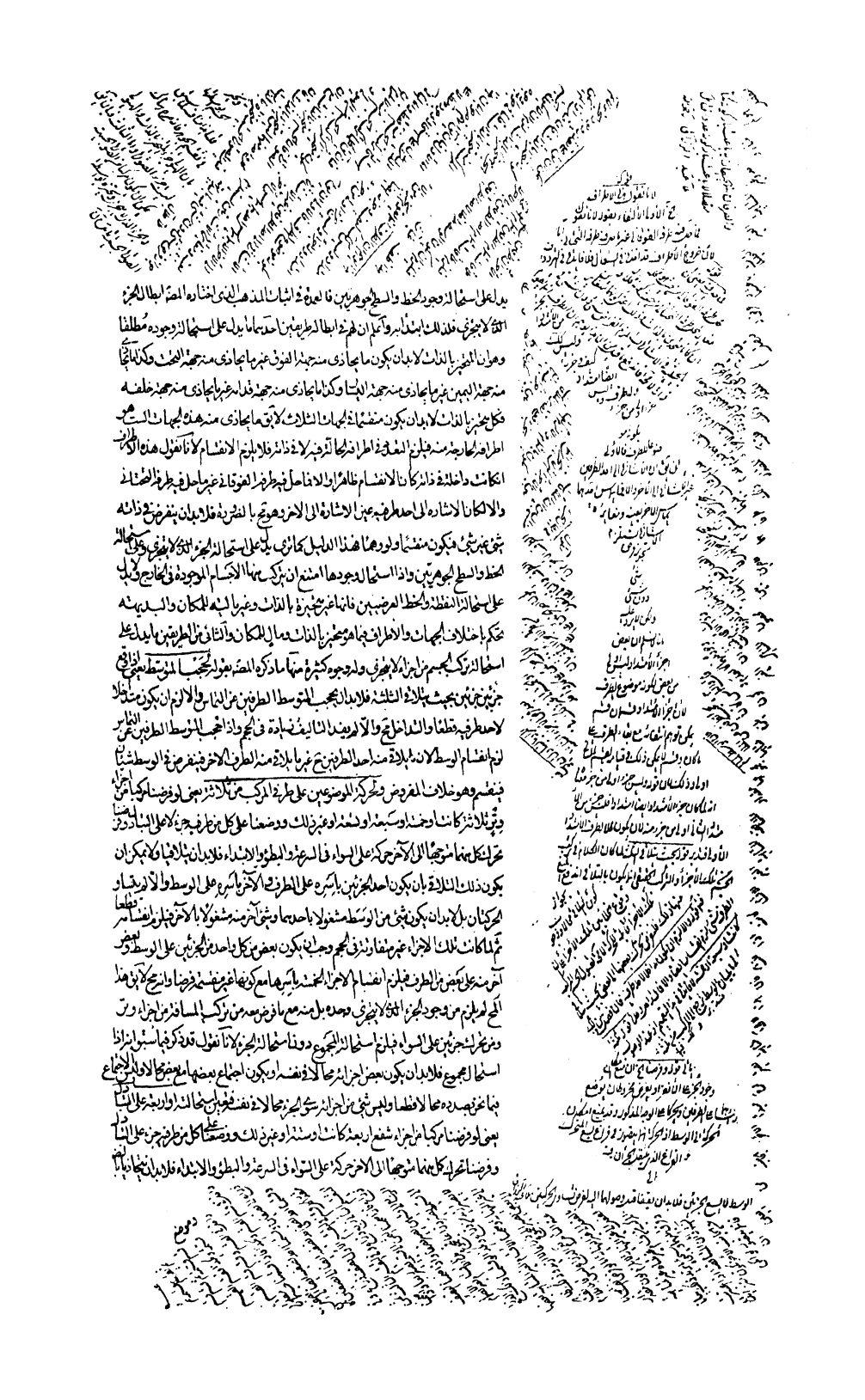
يتصور وجوده المتخصص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فلهذا الاحتياج قام

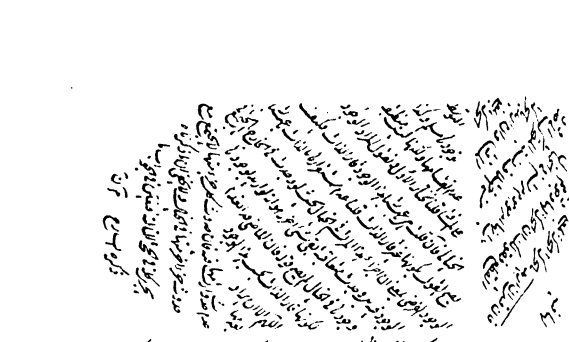
في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه الى الشيء ضعيف الوهمي لو ان

انه غير ها من اللوازم لا في وجوده او تخصصه وما ذكروه من الدليل على ان الموضوع متخصص للعرض فليتعينه

في الحيز متخصص للجسم يرد عليه مثل ذلك فالفرق المذكور متحكم ويمكن الجواب بما على النقض فانهم زعموا ان

الموضوع المعين متخصص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متخصص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتحيز قد





أيد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه لاعلى عدمه كما في ذرات المتشوشة في الجو والاجرام الخفية جدا فاذا كان التصرير في هبط الدائر منحازا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحز بعد ولم يدل ذلك على عدمه وآثر ابن سينا لان هذا التصرير ان كان صغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كبر ساريا او اكبر فيكف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والتقطة عرض قائم بالمنقسم عند الشافعي لما قام الجزء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين بوجوده من المفاسد التي التزموها الزاما وتشبيرا الى جوابهم تنزل الجزء الاولى ان التقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المحال وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام التقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المحال وتقرير الجواب قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسم وحلول التقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسم بل من حيث هو مساو له والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جوابا عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فلا وجود لها في الخارج فلو لم يكن موجودة في الحال لم يوجد بعد وهو خلاف ما فرضناه من ان بعض اجزائها موجود في الحال والاول باطل فالثاني مثله على الاخر بايراد الوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة في بعضها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط فنعين الثاني فيكون المسافر الذي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسم والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كان المسافر الذي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل بمعنى انهما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لان الزمان

الزمان الماضي فلا يدان يوجد ما في الماضي وفي الحال اوفي المستقبل والاجزاء الزمان كذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحاصل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والمفروض انه لا يوجد الحركة فيها فهو حال فلا يوجد فلها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والمفروض انه لا يوجد فلا هو حال فلا يوجد فلها البيوضح بسقط الجواب ان المذكور ان ويجاب عنها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فهم ونهم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخارج حاضر موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم بقسمها الى اجزاء لا يقف الحد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركب الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا دليل على ثبوته بل ما يدل على امتناعه دل ذلك لان ثبوت الجزء وتركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى في الخارج من جزء من اجزاء المسافة التي آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان ينصف بالحركة حالة كونه في الجزء الاول وهو بيط لا يخ لم يمتد بعد الحركة اوحالة كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بيط لا يخ على انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حالة كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان صفة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع ذلك الحركة زما لكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة صلا

والقائل بعدم تناهي الاجزاء الذي لا يتجزى في الجسم يعني المتكلم وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى و تركب الجزء منه الا انه مع ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة القائلين بالجزء ولم يقدر على ردها سلمها مما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرتق ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام الا الى نهاية وقد كان من مذهبه ان حصول الانقسام من اللوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تناهي حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم لجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات ما حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه ناقلا الغير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا انه

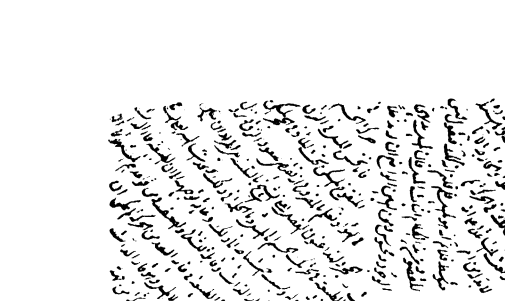
ان يحصل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه دفعة واحدة كما فصلناها
المواقف وكان الصواب اشارة الى ذلك بحيث لا يفصل بينهما بقوله ولا يلزم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف عدم
السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
لامتنع قطعها في زمان متناه لانه يمكن قطعها الابعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولو لحق السريع البطيء او توسط بينهما مسافة قليلة فان
تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا للفرق
فتضمحل بطلان الطفرة يمكن ان يعلل في ما اورده هنا الالتزام على النظام النجاري القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يجاوزي بعض اجزائها دون بعض كما عزم عليه النجار بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ليست ابعد مما زعم من القول بتفكك الرتق وفك الزنموه ومن الشواهد الحسية ببطلان الطفرة
انا نعلم انه لو فصل خط اسود من غيره بياض يقع في خلال اجزاء البياض والغير ذلك لغير احتمال الاجزاء البيض السود
يجب لا يمتاز عند البصر لان الاجزاء السوداء اقل من الطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبياض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفينا ان يقول كما ان المسافة المتناهية كمية
من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا
يمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الا نقسام الى غير النهاية ولكنها يمتنع
قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا نهاية له وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز ان يتخلص وان لا يقول بالتناهي الاجزاء
في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطراف فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل
يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان ناضرا في قبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن
برهان التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الجزء الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يدخل بعض الاجزاء في
بعض بان تفرض وتفضي بطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم تماما لا
يجزى تصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم الفرد متصل لا نفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى كما عرفت وجب
ان يكون الجسم الفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ويقبل
الانقسام بعده كما عرف مرارا ولا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزى لان تلك الانقسامات الوهمية يمكن ان توجد
بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فارغ عندهم لانها اوخرجها الى الفعل ثم تركب تلك الاقسام ثم
لا نتناهي لزم ان يوجد بينها جسم غير متناه هي المقدار مع انه فرضه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي
قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي في الخارج
مما عندهم فليس معناه عندهم الا ان ثابت القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل ما يفرض يصل اليها انما
القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما في الاعداد فانها لا تتناهى لان الاصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

ان قدر جميع الممكنات الخ
لانها اسم لكل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
لانها اسم لكل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
لان قادرا لذاته يقدر على كل ما يصح ان يقدر عليه

من المائين بدون تخصص الآخر عنه والجزء الآخر فان هذا التخصص بين من مقومات المجموع الذي هو ماء
فحالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتخصص كل من المائين لا لذات الماء هو جزء من المجموع والحاصل ان تخصص
كل من المائين ركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به تعاقب عن الماء الآخر والعشر الذي هو تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو لم يزاحمه قاسر بطلب
الحصول فيه عند الهرب على اقرب الطرق بعني لو فصل الاقطار بينها وفاق ذلك الا نار وخلي الجسم وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان لو مكان ضرورة لا يمكن جسم لا في مكان لا بد من
حصول جسم لا مكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه فلا
الى الجسم المشترك لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص بهذا المكان دون ما دونه
فهو مكان طبيعي لو فلو فرض جزء من ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبيعته مستدعا للهرب فاذا اخلي عنه
عاد الى ذلك المكان بالاقتضاء طبيعته على اقرب طرقه وانعرض عليه بوجوه الاول ان ما ثبت فاعله فيه ان كان من الامور
الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا لزام انه عند تحلله مع طبعه يكون موجودا افضل الا ترى ان يكون ما صلا فيه ممتنعا
او مقتضيا لمدوان لم يكن نهايا اي من ذلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بالجاء
او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار وآجيب بان تحلله الجسم مع طبعه لا تصور الا بعد وجوده فاذا فرض
الجسم موجودا اما بالجاء او باختيار وفرض هذه الحالة اعني حال وجوده معه وعن جميع التاثيرات التي لا تكون
من ذات سوله ذات من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا يمكن ان يكون في مكان معين بالقضاء ذاته فتاثير
الفاعل في وجوده من ثم فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف التاثير في
حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ لغير من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول في نظر لان الآن
من الاعراض التي لا يمكن ان يبقى الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد
الجسم او حده في مكان لا محالة ايضا يصير في وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم مكان من ثم ذاته تاثير فاعل
في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم يمكن
تحقق التاثير في وجوده دون تحقق التاثير فيها هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من ثم فرض في وجود
الملزوم الثاني ان تحلله الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها غير جائزة بحسب
بعض الامور فلا يتمشى الاستدلال بها على ان الجسم مكانا طبيعيا بحسب بعض الامور بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير لا انطباق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقتضي
امكنة حيث فقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر مع عدم
جريان الدليل فيها وقد يرفع عن الاجزاء البسيطة ان العناصر بانها اذا اختلطت وطبعها انفصل كلها فلا يبقى
اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تحل طبعها الكلي النقض بالتركيبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
من مكان العنصر الغالب وهن اجزاء الحزمة لا مدفع لهم ولا يجدي بهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي
طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب لما بينا من ان الاجسام اذا تركبت لها قاسر بها تعلقا

لما نسبة الى الاجسام التي مشاهي حركته والاشارة اليه لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكاه
ذهبوا الى ان الخط ليس بجسم ولا سطح ولا الطوح بل هي خصلة في الخطوط والسطوح لا تنفصل عنها
مع انهم جوزوا الاشارة اليه بالنقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم
عندهم كون المشار اليه بالاشارة اليه موجودا في الخارج وانتقال الجسم اما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر
كذلك بالنصف الثالث غير ذلك من الاجزاء وكذا الفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب الوهم وان الجسم
بكليته في مكانه مالم يخرج ان يكون المكان امرا غير موهوم لاستحالة ان يكون المتقسم غير منقسم حاصلا فيما
فيما لا ينقسم فلا ان يكون امرا متقسما غير واحد فضلا عن الخط مثلا لاستحالة ان يكون محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم
في الجهتين في اجزائها كلها وعلى الاول يكون المكان مطاوعا لاستلزام الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يجوز ويجب ان يكون بما شا للسطح الظاهر من المتمكن غير جميعه
والا لم يكن ايا الرقم السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الهوى كما هو مذهب ارسطو وبعض
سينا والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا متقسما في جهة الجهات ساويا للبعد الذي
يحيط بظل اجسامها على الاخراس فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يتخيله الوهم
ويلاؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا فانا
بالجسم لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو يقبل خرج ويجب ان يكون جوهرا فيا سيذكر فتداخل المتمكنا
عليه مع بقائهما بخصوصهما فيكون جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسا
التي هي جواهر كثيفة ويكون الاقسام الاولية الجوهرية سبعة لاحتياجه على ما هو المشهور والى هذا الانقسام ذهب
ومن تابعه في الحكماء الاشراقيين ولا مرد للاحتمالات على الثلاثة وانما الدليل على كون موجودا بطلان مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فنبي بطلان واحدهما تعين الاخر بالضرورة واحتج المصنف بان المكان هو البعد الذي
فانا لا نسلم انه كما عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء يحاذيهم الاناء وكذلك انهم يريدون بالمحاذاة
الاناء اطراف الداخلة لا الخارجة فما بين الطرف هو البعد المتوهم داخل السطح الباطن الذي هو عينها وانتم تقولون
بقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوءا وانتم
فحكم الذهن بان الجسم هناك او هنالك لا يتوقف على ان يعلم احاطة جسم ما او علمه ان البعد منفك عن المادة وهو
لما لم الجسم وبما نع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحلها ويلاقيها بحلها ويحيط بها بحيث ينطبق على المتمكن
ويتحيزه ولا استلزام لخلوه عن المادة جواب عن تحجج القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو
البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم بالجسم في البعد الذي هو مكانه
ويجوز ان يوذى المحوين دخول الجسام العالم في حيز زيد وانه سفسطة وتقريره الجواب بان المنع تداخل البعد
المجرد لا في المادة لان يجوز ان يوذى المحوين دخول اجسام العالم في حيز زيد واما البعد المجرد الذي لا يقوم
بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحلها ويلاقيها بحلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحيزه بالاشارة
الحسية ولا استلزام في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يقتضي الاستحالة المذكورة واعترض عليه

بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد وكل ما يوصف بالعظم والامتداد اصلا امتنع التداخل فيه مطلقا كالخط وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في جهتين دون جهة واحدة امتنع التداخل فيه من تلك الجهة كالسطوح فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما يتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا الاقاه نظيره لاقاه بأسره ولم يتصور فيه احدهما بحيث يخالف الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان سالك الحجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي يتصفان بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولي اذ ليست منقسمة الا بعرضها وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها انما هي من الهيولي لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل اكبر اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس عظما وكذا لا يمتنع فيما لا عظم من مجموعه دون الجزء ان كان من الجسم الذي ليس لها من ذلك الجسم عظم فظهر ان امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في المخصل ويمكن ان يتمسك بالعظم في هذا البحث بوجه آخر هذا الاداء بعد ان مع ان هذا الدليل ليس الا الواحد فيتمسك في هذا الشخص الى اثنين او اكثر هو واحد بالشخص او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم بحس ان ليس هيهنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل يحمل على انه لتقرب بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان قد دل على ان الجسم مركب من الهيولي والصورة ثم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل يمكن ان يقال ان ههنا موجودين احدهما الهيولي والاخر الصورة وهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان بعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية الى جهة اخرى او ممكان الى ممكان آخر فلزم ان يكون المكان ايضا منتقلا بالكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية يكون فيما من قبل البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر المكان قبلها الى مكان آخر فلا يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلزم من البعد المتناهي قبول الحركة ويلزم من المتناهي منه لذلك البعض الاول ان يكون الهواء بأسره ان البعد قابل للحركة الاينية ويمنع لزوم الدور قوله يلزم ان يكون للمكان مكان تلك نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة كيفية عن امكان الاضافة الى الانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمضاف مكان لا وجوبه فلا يلزم الدور وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا وانها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمنع مجرده على انا لا نسلم بل نقول هو موجود في البعد الذي هو المكان ولما ان ينتفي عنه فلا يحتاج في المادة عليها وهو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه المقوم فلا بد ما قيل من ان يحوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض للحلول وانها ان لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد



كانت الحركة مشتقة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شبيهة الاميل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها مشتقا الكم والكيف فاقتضت الامر الاشتداد ويضعف بحسب اختلاف الجسم المحرك بالطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني الكثافة والتخلخل او الوضع اعني اذ مياج الاجزاء او انشقاقها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صحيح فاذا جعلنا حركة من الحركة من الرشعة والبطء هو الميل بقي سؤالنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك فلم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير المعاوقة كالقوة الجاذبة للقسم الطبيعي مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من القسم الطبيعي مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد به فانه يحركه بالطبع الى اسفل وبعاوقه في الحركة قوة القسم الطبيعي وبمشاركة الحركة بحسب ما عدا من القسم الطبيعي ولو سلم فلانسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يتجاذبا الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ضده قلنا هذا غير لازم فانا نعلم ان كان بالزم لو يمتنع غير الخارج لكنه معد كالطبيعة والنفس فاعدما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطبيعة سلمنا ان مكانه يثقله وهو يطلبه فلا نسلم الاستدلال الحركة الطبيعية على امتناع الخلأ لانا نحاسبه بعين الطبيعي ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدث حالها من الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي يتصور ذلك يتحقق الخلأ انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفاء الحركة هذا المنع بوجه لما المعدة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول الواحد المعاوق غير كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يلزم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع المعاوق الخارجي فانا لم نسلم هناك معاوقا خارجيا يتصور ذلك يتحقق الخلأ انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفاء الحركة هذا المنع بوجه لما المعدة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول الواحد المعاوق غير كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يلزم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلأ لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في الحقيقة مع قوله وكان الميل للحركة اصغر الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان الغرض ابتداء وقوع الحركة في نصف ذلك لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على عدد الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوة ما الشاكة في تحديد حال الحركة وظاهر الامر لا يدل على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله لا جرم استدل الحكماء بها بان الحركة بين تارة على امتناع الخلأ وتارة على وجود عدد الميل الطبيعي في الجسم الذي تفعل الحركة القسرية وقد منهم من زعم ان معناه ان الحركة بما فيها تقتضي قوة المزاج ان فوق المزاج الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قوة لان الزمان الذي لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا يشك ان نصف الحركة حركة بل الحركة مركبة من حركة لا اقتضاء في الزمان اصلا مطلقا وما اقتضاء مطلقة واما المعين من الزمان هو الحد المعين من الزمان اعني الواحد والعشرون فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما بنى ان هذا الجواب انما يتم بين ان تلك الحركة جزء موجود في الخارج وامكان انفصالها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود بين ان وقوع الحركة جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه مجموع الحركة ممكن بحسب نفس الامر واقع لم يبين ذلك اي بين امكان وقوعها الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا الجوابين اي الزمان الذي يقتضيه مجموع الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهي

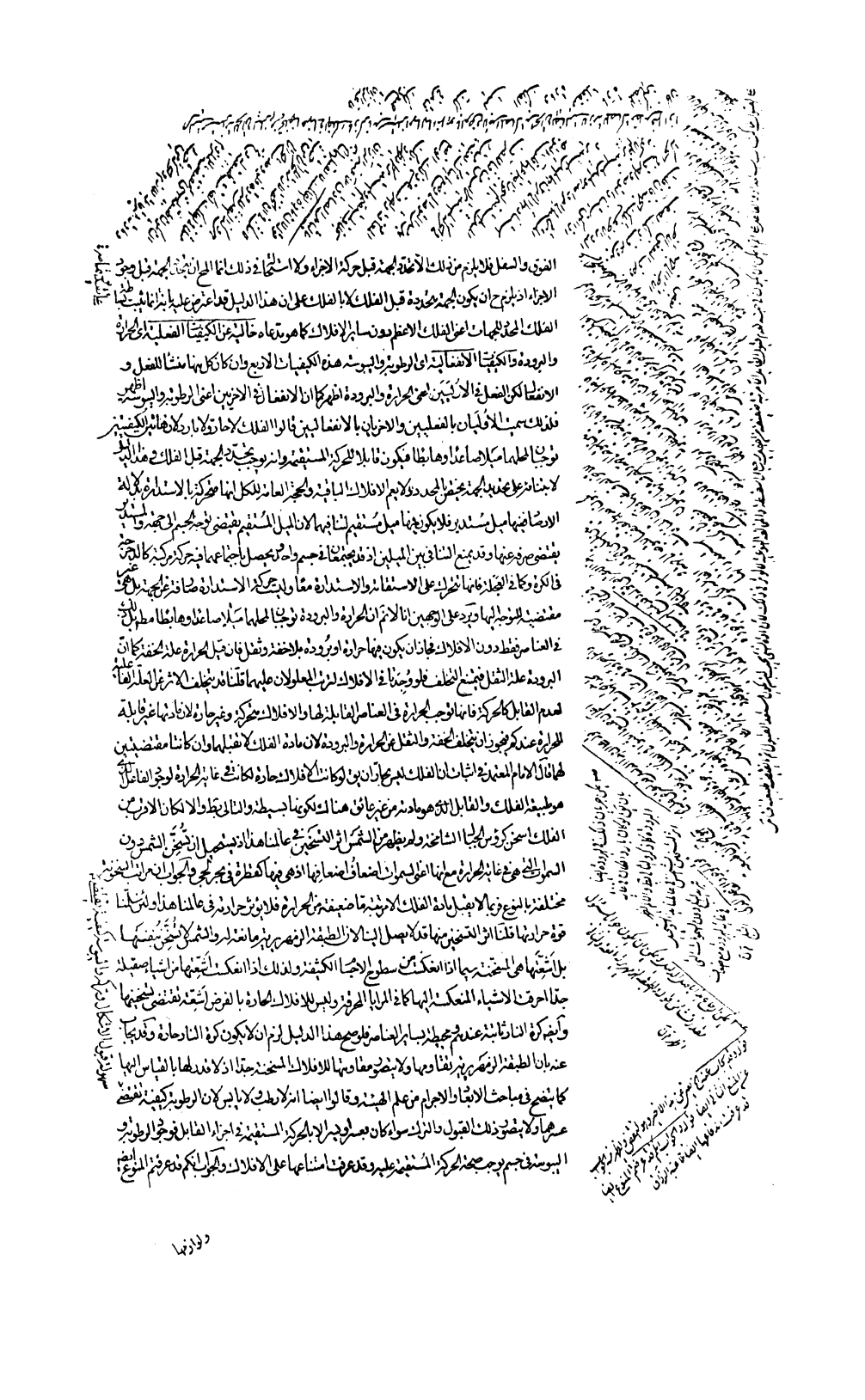
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة مقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم حيزان ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يوقف على اعتبار الاجزاء المتغيرة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يميزها الانسان باعتبار طول قامته جزء هو قائم بالقرب والنحو وطرفا الامتداد العرضي يميزها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يميزها باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف فالاعتبار الخاصي يشمل على اعتبار الحاوي مع ذاته هي قاطع الابعاد على قوائم فان العامة يقولون عنها وان امكن تطبيق اعتباراتهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجوز في اعتبار الجهات واذ الوضع كانت عبارتنا هذه لا كان ان يفرض جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

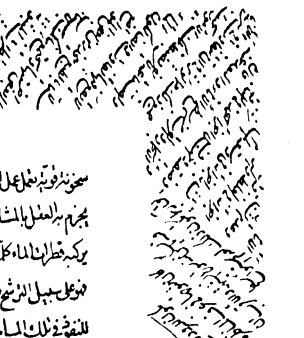
الفصل الثاني في الاجسام وهي ثمانية فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها بعض الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير متحرك وذلك يسمى بالفلك الاطلس تسميها له بالاطلس الحال عن الكواكب المرئيين محيطة بالجميع وذلك يسمى بفلك الافلاك ويسمى بالفلك الاعظم وتحت ذلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة على الترتيب المشهور وهو ان الافلاك مجالي لا يجوز ان تكون اهل منها لانهم وجدوا في ابعد الرائين جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم صح في بنظرهم ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة وهي كالمركز مختلفة بعضها بعد بعض وبعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة وانما جعلت الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك اقل لكون كثيرة ويجوز العكس ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحصيل لم اسمع هذا من المشرقيين قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت دوابر البروج على محدب فلك واحد ويتعلق نفس مجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى وطبعي بالسبعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوابر البروج متحركة بالحركة اليومية دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فانحصر واحد على ما يقال تلك الافلاك الكلية على افلاك الحيز بتة بتفصل اليها الافلاك الكلية على ادقهم على ما شاهد من احوال تلك الكواكب السبعة والبطء والرجعية والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البديعة والمثلثات واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظ كل منها النظام مخصوص بها كما يأتي الى شاء الله تعالى ومما يؤمن ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص موضوع على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة مزيفة عند المحققين غير مقبول بعضهم الى الالتزام على الافلاك دائما لاستلزامه حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها جموع ولا انقطاع ولا فتور ولا اختلاف غير بل تكون تحركا ابدا وتحرك البسيط على الجملة التي تحرك اليها الواجب فلك من المسائل الطبيعية والالهية التي يعضها اخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مزيفة الزوال بين على ذلك الا لمن يقول ان القادر المختار يجب ان يتحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او يقول ان الكواكب تحرك في افلاك كالحيوان في الماء تدبر ويطفو وترجح وتخف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الافلاك

فاذ ذكروا اثبات اللازم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لا سببا اخر غير ما ذكروا فلهذا لم نتعرض لدفعه وعدم الاطلاع على
مسائل هذا الفن وقلة فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يطرق اليها شائبة اشتباه مثل امكان التشكلات
البدية والهلالية على الوجه المرصود يوجب البرهان بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار
ونفي الاصلي المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا يثبت ان يكون الحال على ما ذكر غايته
الامر انهما يجوزان الامر الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحيث ان
وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
ويثور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات
الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من الشهرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على كرتهما
بحيث يصير وجههما المظلمان موجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا ثابتين واما بالبعض على
تقديم اذا كانا غير ثابتين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدية والهلالية لكن يلزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض
والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان النار والماء يحرقان
خرقا عادة ليس انا شاذ فضلا عن محققي العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلهما
كالبرد والثلج على تقدير ان يكون المبدء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور
ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب فلم يستند الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو من
شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وجزم
بالعادة من قصد المصنفين كتنبيههما انما هو طريق المناسبة للقارئ وليفرض ان امرا واحدا يمكن اثباته من
قبل بناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات احدهما كذا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحيث لا يعد الاخذ بها هو الاليق والاولى كما يقولون ان تحدب الحامل هاهنا محل على
نقطة شتركة وكذا امثاله فمقدمات الفقره والاسناد لهم غير ان الاولى لا يكون الفلكيان فضلا عن الايجاب الذي كما يقولون
ان تلك الشهر فوق فلك القمر وعطارد لا خسف الزمن بل النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا
ابطأ حركة من الكواكب اي ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بينه وبين الشمس الفلانية بين ابعد منها الابعد
الاربعة اعني الشمس وبين الثالث الربيع والثلثة التي بين الابعد منها اقل الابعاد المذكورة اعني المشتري
ويعضد ذلك بذكرنا على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون اذا خالف حركة الشمس الاسرع والبطوا ما بنا
على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي
ذكروه فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى احد هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما

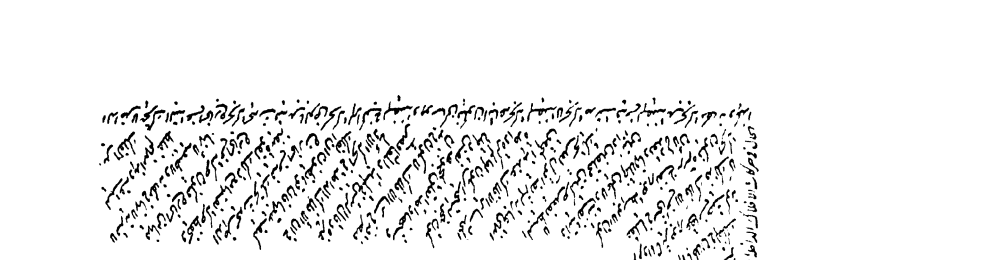
يوقف على ذلك الا صاحب الفاسخ

اما اذا كان دعوى هم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يضر القول بتعدد الحركة بهم فضلا انهم تحملوا من الوجوه الممكنة ما يضبط بالعقل ذلك الكواكب مع كثرة اختلافها على ما يتبين لهم بعيون مواضع تلك الكواكب التي لبعضها مع بعض في كل وقت اراده واحب بطابق الحس والعيان مطابقة يتعجب منها العقول والافهام ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا النحو عجاب دالة عليهم بثبات مستظاد ومن ضاجعة المراكز والجميع اربعة وعشرون اقول وقبل نظرا اما اولا فلان ترجيح قوان الافلاك الخارجة انما يكون تعدد ومضاجعة المراكز وهذا خطا فان من الافلاك الخارجة للقمر جوهرا ومائلا وهما فلكان متوافقا المركز وثانيا فلان عدة الافلاك على هذا هو اثنا عشر وعشرين لان اكمال المجموعة مع القمر تسعة وثلاثين واحدا فان السابع سبعة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز تسعة عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدة الافلاك الخارجة تصير عشرة وهي مع الافلاك الكلية ثم تبقى الحسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل يجعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة المحور هي كانت تلك الكرة جزء من الفلك كالمثمنات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدة الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اسماء على الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المماثل ويسمى بالمحور هر ايضا بحذاء مراس المعدل فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاك عطارد ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة بجملتها نقعة من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدة الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو الافلاك الخارجة فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على اكواكب سبعة سيارة والف بثبت وثلاثين اعاشين وعشرين اخرى وعشرين كوكبا ثوابت صدورها وعشرة اطوالها وعرضها والماعين الموصوفة من الثوابت هو عرض مخصوص والكل اي الافلاك بانسطاحها والا لكان اجزاؤها المخالفة الطبايع قابلة للانفصال الى اجزاها الطبيعية وذلك الاجرام المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات محدثة قبل الافلاك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة اعتبار محدث بالفلك وقبله نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية للثقل والخفة مما هو بحث يكون ذلك البسيط مجتمعا نقيا بعضها مع بعض حاكما بكونها اجزاؤها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حالا ما الى عين اجزاها الطبيعية مع اجزاها التي هي فيها حالا ما الى ان يقف مسافة بعيدة عن مركز العالم وهو يتثقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قبل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الابعد فان النقطة الجارية على الخط المار على الاستدارة مثلا متحركة حركة مخرجها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك فانه مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة واما حركة الجزء وتظاهرها فانها هي مستديرة لعنده لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدث جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا خرج جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو يتحرك الى احدث جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد جهات قبل الفلك فان صح ذلك الحركة مستقيمة فهو المتبع اعني قولك يلزم ان يكون الجهات محدثة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى اجزاها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الجهة جهتي



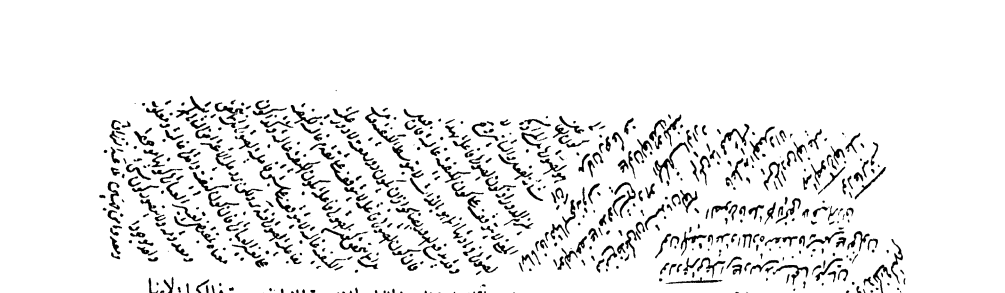


سخونة قوية تعمل الدخان من الاحمران كان السموم وهي ريح نارية السخونة تفتح بها بدن الحيوان بالنار فقد كان رفيعا يجزم بالعقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلتهب بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطالب لكيفية يركبه قطرات الماء كلما تجمعها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات الاربع عن اقسام ثلثة اما ان تكون من اجل الطالب فتزيل جبل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه لانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار والى الانه اللطيف اقرب للتفوق في تلك المسام الضيقة واما ان تكون من مزاج الطارق وذلك اما بان يغلب الهواء المطيف بالطارق فتلك هي الغيط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطارق فتزيل منه الى الطارق كما في البرد او الركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطارق اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحر حرارة الهواء اياها لم تكن مزيحة في الهواء والنزول على الاناء فلما تبرد الاناء الهواء الذي يليه ذلك التبخير من الاجزاء المائية الصغيرة تكثفت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل انهم لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء بالهواء لم تصادف ثلثة اما تفادها واما انتاضها واما ان لا تحدث شيئا والكل خلاف الواضح وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان تنزل الكل بعضه فيلزم تفادها دفعة واحدة او تنزل شيئا فشيئا على التعاقب فيلزم تفادها وانتقاصها اذا توالى تنزيل التبخير مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاول او على التعاقب فيلزم انتاضها وان كانت على بعد منه يلزم توالي الازمنة بعد المسافة وهو اعتراف على ذلك لا يجوز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخار الارض فانها تصير دائما مجتمعة دائما مجاورة الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور المثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الاناء لا بعد الى مكان لا ترتفع بخار حركة الى الاناء مثلا اذا تحرك الاناء ما كان على بعد اربع من ذراع منه تحرك على البعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يتناقص ولا يفقد ولا يزيل الى نهاية النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صافيا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يكون الاناء جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جهة غاية البرودة والهواء الذي متصل بجميع فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض حتى يكون كالرداء على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة وايضا يجب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند تكيفه يكيفه تكيفا شديدا تكيفه بها ويحفظها بطباعه وذلك بها يوجد للاواني الرصاصية المشتملة على الثلجيات الحارة السخنة من تلك الماء فانها فالاناء المذكور لسرعة برودة الهواء المحيط به ماء والماء الضعيف برد سريع تكيفه بالكيفية الغريبة بجعل الهواء المحيط به غير برودة سريعا فلا يعيد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء فاما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من انحاء جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء ان لا يكون جزء من ماء بل الصفة يجوز ان يكون البرد المجاور شرطا لا بوجد في كل جزء وان لم يعلم وليس قد يكون صحيحا في قليل الجبال فضرب الصرة وانها فيجد بعضها ماء لم يدس اليها من موضع اخر ولا انفصل من بخار مضاعة ثم بوغ ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصير ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك عجبا



ذلك
الشيخ الشفا فقصر بما لا يرد ولا عذر له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيرد
الشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كيف ورد ويرد والا لم ير شعاع البصر والشافي شعاع البصر يعني ان النار
الصرفة التي هي كرة نار بمعنى قلك القمر شفافة لانها لا تبصر وادراها من الكواكب اما النار المضيئة التي تلينا
فقد نص الشيخ في الشفا على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وذلك لا لمنعها نفوذ الشعاع
البصري منها لانها لا تمنع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك لا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحي
فقد عرف ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشكل بجدرانه صفر لفوتها ذكرها
من اراد الزجاجة الطبراني فهي اذن تكون شفافة لانها حينئذ لا تمنع ظلها ولا يكون لها ضوء يمنع مرور ضوء ما وراءها قال
الشيخ في الاشارات اصول الشكل جب النار وقيل هي شفافة لا تمنع ظلها ظلا ويمنع ظلها فوقها ظل عن مصباح آخر
متحركة بالبعد لحركة الفلك بلا لزم حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة تسع وثلثين وثمانمائة للهجرة دو
الشعث اوايل الميزان ذات ذنب قريب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب بسرعة لا تفاد قدر بعد ظهورها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها الى ان محي ثم تحدد ثانية بعد اشهر
فظهرت وقد بعدت عن الاكليل الشمالي المذكور قدر رجح وفيما شاهدناه لا لزم ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك
بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب وهذا قول لبعض الفرس لانها على ما شاهدنا انما تتحرك بتلك الحركة
وجميع الكواكب تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه
والاستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر كان للنار فاذا تحرك ذلك الفلك تحركت النار التي فيه بالقسر
كحركة حامل السفينة يتحرك بحركة مكانه بطوعا لا لزم ان يتحرك سائر اجزاء الحامل بعينه والشبيه بحامل السفينة وهم
لازم لان حركة المسقفة وكل حاملة المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما بحاذاة طرفها من الهواء على قياس الهواء
وقوته على حالة المركب فيما قيل بل يقتضي صورة بعض المركبات الاكبر فعل بنا بتل النار كما يروى عن الجبل الذي
يتموه بمصر فلا يتم ما ذكر كليا والهواء حار لان الماء بالتضعين يصير هواء والهواء المجاور لا يدانا انما تحرق ثوبه
لانه ممتزج بالجزء المختلط بالماء وطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه لان اربع طبقات الاولى
ما يمتزج منه مع النار وهي التي يلاقي فيها الاجزاء المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والتيازك وما قبلها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الثلج الثالثة الهواء الذي
لما بحاذاتها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى سمعه بريد وهي منشأ
السحب الصواعق والرعد واليزك الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
فلا يبقى على صلابته ورده من التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء اذا ورد طب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه وما بقي من استبرق فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج ممطط بشكله اذا باع الارض
تقريبا لطبقة واحدة فلا ارض بل دردة لانها لو طبت وطبا عليها او لم يبق ذي بيت يظلم عنها او محسوس وفيه
نظر لانه لا دليل لهم عليه والضرورة لا تفي بذلك اذ لا تم خلو الارض عن نبات من الاعشاب عما يبردها وفرض الخلو

وما قيل من انها كثيفة وما زالت لا تبرد وتنها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الان الاحساس يدرك ذلك لغرض وصول الى المساهم والصافة فيها لاعضاء كما ان الباذا سخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس يحكم بانه النحاس اشد والقوي الاترى ان من القى يده على النار وغيرها سلمت ان من القى يده على النحاس المذاب احرقت على انه يجوز ان يكون كذا فانها ليست بها بتة بدليل ما ذكره في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركزه فهو ممنوع على ان مركز العالم فلا نسلم ان الفرق مقاطرات المحيطة بالشمس واما انها ساكنة فلا نسلم ان كل متحرك عما ذا انتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم التحام الفرق مقاطرات المحيطة بالشمس الثاني والثاني فان كان الثاني لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه بدليل مسئلتين وقد ثبت استحالته لانه لو لزم ان يرى حركة المريخ حركة ظاهرة من حركة ذلك المريخ بعينه تلك القوى بعينها اذا رأى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المريخ اسرع من حركتها واما اذا ساواه لزم ان تحس بحركة المريخ اذا وافقتا في الجهة بحس حركة سريعة اذا اتحدتا فيها واذا كان حركة ابطأ من حركتها لزم ان تحس بحركة المريخ الى خلاف جهتها بدليل ما اذا فرض شخصان مثلا بازاء قوة وقد رمحا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطؤ والثاني باطل فان قيل اذا كان الامر كما ذكرتم لما لم ترشأ بها الهواء في حركتها كما يشاهد في حركة الفلك قلنا لزم الا يشاهد الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من جهة خط واحد على الارض بخطوط متقاطعة الا نادرا على ذلك الخط لان حركة الهواء للكبير يكون اقل من حركته للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق واستدلوا على هذا القول لانهم لما رأوا الفلك كله حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجرم الواحد متحركا بحركتين متضادتين ولم يعلموا ان ذلك جايز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يفهموا ان استدارة الفلك بطيئة الى الارض لاختلافها فاستدلوا لحركة الارض الوضعية بها وذهبوا انها متحركة بحركة وسيبها نراوى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشاطي ساكن وانكروا تحيل حركة الشاطي لبقاء الجبال البقية السير بحركة السفينة والجواب عن الوجه الاول انا لم نثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه بدليل مسئلتين وعن الثاني ان ارادوا بمشابهة الهواء هي مشابهة مع جميع ما فيه بحركها كانا وعبرنا بعضها كانا وكيف ما كان لا يلزم شيء من الفاسد لما قدمنا ان اول الحكم بشذوذ الارض يوجب الحكم بان لا يقع حسوف اصلا اذ لو كان يقع شاهد الشمس في الارض فاي شيء يحجب ضوءها عن القمر ليعلم من قبل بطلان القول بشذوذ الارض بما ذكرنا لا بالوجوه الواهية مما لا باعدة الاصطلاح كما يعلم من تصفح كلامهم وامعانهم يظهر لمن تتبع كتب الهيئة ولا التفات الى قول صاحب الصحاح شذ عليه يشذ بالضم شذوذا وشذوذا اي نفر عن الناس وشذ يشذ بالكسر اي ندر وشذ يشذ بالضم اي فرق وشذ جميعه يشذ شذوذا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المحاطة بعنصرها الوسطى وبها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز وبها المركبات الثلثة الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب عنها المركبات فتسمى اسطقسات ومن حيث انها تحلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل بتقدير عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها بتقلب كل منها الى الاخر تسمى الحيز الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالنار والاتبين بظهر منها هذا الجزا



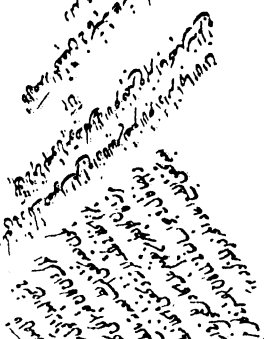
ارضيه ومائيه وهوائيه بخاريه وناريه فالنار يبقى منها اللطيف والمضيء وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها
لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا فاسر هناك ولا يكون عن عنها الا استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النار بضعف
من استعداده لقبول عنصرها الا ان استعداده لقبول صورة النار اخلط بيرا وفي حد ذاته كبيه الخلوط بالمجاورة
واتصال النار اذا اخلط بها عنها من الاجزاء الارضيه والمائيه فاذا انطفى فلا يبقى نارا والجواب عن الاول انها بعد
كاسحان التصرع عنها اقتضاء غالبا على سائر الاجزاء بحيث لا يستعد لقبول النار بيرا وفي انه مفروض وجود
النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهو حادث عند فاعل بعضها بعض بعض التركيب
حادث لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المفضي لاستحالتها في كيفياتها المضادة وذلك لا يتم الا
بالحركة فتكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث
المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة
يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي
عن احد احوال لانه كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة
هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا التاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها
الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا واحد وهو ان يكون المنفعل منها اما المادة او الكيفية
والفاعل منها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة لا يجوز ان تفاعل لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد اكثر الحرارة
والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مستحدثة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية
ولا يجوز ان يكون المنفعل انها الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني الكيفيات الكائنة اما معا او على التعاقب
فان حصل الانكسار ان معا والعلة والمعلول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على محلها عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان تكون بعد

المكسورة المغلوبة كاسرة وهو باطل فانفعال الكيفية في المادة فكسر صلابتها فتحصل كيفية متوسطة بينهما
في الكل بواسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية الراجحة في الكل انها حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج بمثل الحاصل
في الاجزاء الاخرى بما يليق بالحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحصول في الجزء الناري كالحرارة المائي في الحرارة او
البرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين بما يقابلهما معنى ان يستحق بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
وانما قيد عليها الاولى بان يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة فتولد الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسر حر هذا
وليس هناك صورة محدثة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين منفعلا بين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين منفعلتين اعني الحرارة المفرطة في البرودة والبرودة المفرطة في الحرارة فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالتاثير في
غيرها بواسطة الكيفية وتنفعل عن غيرها بواسطة اخرى فان انفعال المادة فيهما ليس الا استحالتها في كيفيتها
واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احديهما عن كيفيتها الاخرى ليس

الا تكيفها

ان يصدق بوجود جميع تلك المادة التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه المادة وكان المادة الفاشية
في الزجاج الذي كان قبل ذلك زجاج موجودة لكانت مصورة كما كانت بعد البرد مصورة اذ هو شفاف
لا يمنع الصور من النفوذ فيه والاتصال وبطلانه وانعدامه الامام عليه بالحرارة كما لو فرض انما يكون لكثرة
الاجزاء النارية التي فيه مع انها غير عالمة للصور عند التحمي والرض فلم لا يجوز ان يكون فيها مثله فان قيل ليس فيها
اجزاء نارية لكنها تتحمى بدن الحمى عند انصفاعها عنه بالجاصية قلنا كان قولك انها تحمى بالجاصية بالكيفية وهذا
محال فانا قد بالاحالة وتبادر عنه الصنعة بان الاجزاء النارية التي الفرض انما لا تظهر للحس لكونها مستكنة بالكيفية
للزجاج فان قالوا يمتنع ان تتصل مع بعضها وتعمل بطلان الذهب الثاني بحسب امور من الشاهد الاول
ان التحمي عند كم كرة الصفيحة فيما يجلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار بها غريبة تكون
تلك هي المنحى كالمحكوك وهو الذي يسمى بالصلب الذي يأتي مثله عامة عيشة كحشيبن ثمانين بن ثمانين فان
المحكوك منها يحمى بالمحن من غير نار فيه وهو ما يجلب عليه الاضبذ كما المنحاس وهو الذي يسمى نارية الشرق فيها
منحاس لا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه بالنفخ لا محالة لكن الهواء
المنفصل وفيه الفوام وتحلله بعض التحمي ايضا وكالمخصص وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يجري تحريكا
شديدا فانه يحمى ايضا الثاني ان الماء بين المتشابهين اذا انجذب احدهما انجذب الثاني لا محالة كالمصعد فانه
كالماء مثلا والثاني يتحلل اي يشمل على الفرح والمسامات الصغيرة كالحرق فلو كان المنحى ينفوذ الماء ونفذها
في المايع وجب ان ينحى الذي في المحلل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر ولما لم يركن اثنان ان الماء
المكوم المعدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن نحى ما دام محتفظا بالقائه اشتعال وحول شيء بعيد فيه
الاجد خروج شيء بعيد بسرعة ان الماء الخارج وليس كذلك لانا قائم الصبا اذ لا شك ماء وسدنا لها سدا
محكما ووضعنا على نار قوية فانها تنشق بعد صبر يدة لكن مائها نار وتصبح صحيحة عليها لا تبقى عنها النار قد
التحمية والنار فيه داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء نهايتان تعلو الاشتعال والكون معا وهذان
الاشتعالان جمعا واحد الحاصل من المجموع ما يوضع فوقه الاجزاء البادية لا يتصعد بل الطبع يتحلل فاقاب
هناك فاذن هو للانتحام مختلف الاعداد والاعداد يحب فيها بعد عن الاعتدال قالوا ان العناصر اذا
اتصفت وامتزجت وتفاعلت كيفياتها واستقرت على كيفية وصارت صفات وصارت مزاجه
مناسبة لبدن الانسان هي التي الذات فاستحق لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها
ويصورها على الاجتماع مدة اذ لولاه لسارعت بها الى الانحلال والتفرق فاستحق ان تصير العناصر امتزاجها
على ما ينبغي وتبدلت بينها وبين حال الانحراف بالقرب والبعد فعقبه الى الاعتدال فيفاوت محالها
في الاستعداد والوحدة الموجبة المناسبة فيفاوت الصور الفاضلة عليها كما لا يفضلنا وانما كان المركب المعتدل
بعيد المزاج عن الاعتدال الضعيف الوحدة الصحي صورة فاضلة قليلة الانتسبة مناسبة وانما كان انسانا قريب
منال الاعتدال الواحدة الصحي صورة اكمل واكثر آثارا وافعالا في قرب منال الاعتدال والوحدة على الانسان
الانحراف عنها بعيد لان التركيب الممكنة من العناصر الاربعة غير منها بعيد ويكون بحسب كل تركيب مزاج وانما

لكل نوع من المركبات مزاج ذو حدين طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع بعينه لان كل نوع لمزاج ما
آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن لبعد هذا المزاج حدين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ لبعد المزاج نوع واحد كالانسان مثلا
على درجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيفيات المحصل الحد بتفاوت درجة الكيفيات المقابلة بحسب مراتب
المخالفة بل لكل نوع من المركبات لمزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين بشتمل على ما لا نهاية من الانحاء وبعد الانحناء بينهم بين الطرفين امتداد يعرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوزه لم يكن ايضا بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي الاربعة لتمانع مقادير الكيفيات المتضادة
في المزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فغير المعتدل وغير المعتدل اما مائل وهو عن الاعتدال الى كيفية
موجودة او معدومة اتمام المخارج عن الاعتدال الى الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او اليرودة فقط
واما خروج عن الاعتدال الى كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية و
المعتدل واحد فيكون لجميع المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متباينة في الميل الى اجهاتها
الطبيعية متفاوتة فلا يغلب بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض تلك الامور المتفاوتة بعضا آخرها
على ما يجاوره الى الانتزاع بالقوة الى اجهاتها الطبيعية المختلفة فيحصل الانتزاع فيحصل الفصل والاتصال
غاية ما يمكن في تلك الاخر كة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
انقطاعها وليس بينهما ما يمنع اجتماع الاجزاء لاسبابا خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار وانهواء
جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمنع الاجزاء وتفاوتها للنار وانهواء
وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بقاءها على ما هي عليه بعد وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف لبقاء الاجتماع
فقد يكون للمعتدل كما صل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير محصور على عنصر
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم لا مكان طبيعي له يمكنه الطبيعي يجب
ان يكون مكانا حد بسيط للزوم ان يجب من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء او ملء حدث المركب
اجيب بانه يجوز ان يحصل لجزء نوعه بقتضى حصوله في مكان بعض بسيط وانه لزوم الخلاء او ملء حدث الآخر
ثم يجوز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عند قديم فذيم وان كان لكل واحد من افراده حادثا
كما رأوا ومكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وانه نحتا ان مكانه الطبيعي
حيث انفق وجوده فيه ودفن بحثوا ذلك قول ورد على الوجهين انهما متباينان على امتناع وجود مركب بسائطه
مثول بسائطه لا على امتناع وجود مركب بسائطه مقادير كميتها الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم يتحصر الخارج عن المعتدل



في الاقسام الثانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيته الاولى مفردة ويكون ميول بسيطة مفردة بحسب نفسها في الكم او الوضع او غير ذلك كما فاوت ابعادها من مكنها الطبيعية على ما بينا فيما تقدم من كلام الحكماء وقد يطلق المعتدل على مادة تؤثر عليها مركبات الاضداد وكيفياتها الاقسام الاربعة بحيث لا يغلب احدها على الاخر مثل الثلج للحرارة والاقدام وشبهها للاربعة الحوف والحبن فانه يغلب الاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الاضافي بالطبع والاول مشتق من المثال بمعنى التمثال والثاني من العدل في القسمة وغير العدل بهذا المعنى اربعة ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او يبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر ويبس او ابرد وارطب او ابرد ويبس فهذه ازواج وهي ستة اذا حمل على الاول الاربع الموجودة منها الاثنانية على ما ذكروا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام الثمانية نسبيا بحسب ما يجب للعضو باعتبار المواد التي من شأنها ان تجري عليه وذلك لان الشيخ في القانون والمزاج اما ما هو وجب للعضو المعتبر بالنظر المطلق غير مقيد الا بكونه صالحا للحياة او بحسب ان يكون المزاج معتدلا او داخلا على الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على الفعل اللائق بالمزاج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين مما كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على الفعل اللائق لا على الاخرى واذا تجاذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين احداهما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب بما في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة او الرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة فتضرب اربعة تضرب بها في ثمانية حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الآخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة وثلثون 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 الآخرين وهي ستة لان الاثنين اما ان عالنا او منفعلتان واما كل واحد من الفاعلين مع كل من المنفعلين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فاذا جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وكل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فهي ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة وعشرين على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او النقصان او بعضها بالزيادة وبعضها بالنقصان واما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات

فاضا جسمه وذلك خط منه لانه لما اعتبر الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات وفضلها نها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بتلك الكيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فتضر بذلك الاعمال سنة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني وتجب باز الاعتدال الطبيعي المزاج منوعلى التناسب بين الكيفيتين على الوجه الذي بينوه فاذا كان اللاهوتي مجال المركب ان يكون مثلا حارا وبارد ضعيف برودته وطوبته بهوسة فهذه الصنعة ما دامت تكون مرعبة كان زايد معتدلا ولا يقبح ذلك ان يكون اجزاء الحارة منه اعشر والبارد عشرة والحارة ثلثين والبارد خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه ذلك العنصر ما مكن ان يركب منه نوع ذلك المركب فلا يضر بح زيادة الاجزاء الحارة والبارد كون المركب حارا وبارد مما ينبغي لان كون الحار ضعيف البرودة ان كان بازاء ما مع ذلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن بازائها مع ذلك فان كان بازائها ما ان يكون الحار اقل من الضعف فيكون باردا مما ينبغي واما ان يكون اكثر من الضعف فيكون حارا مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الحيز وغير البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام في وشرع في الاجسام في وجوب المتناهي في الاجسام كلها من اهية الاجسام او وجوب ايضا ما فرض لرضه بزعنده ما يسمه بمثله مع فرض فضلا عنه بعينه مع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لرضد المتناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا واما انا نعلم ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لانا نفرض انه غير متناه اذا انضم بمثله اي ما فرض انه غير متناه انضم مع فرض فضلا عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض مركزا معينا خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد ذلك الخط بمقدار مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو مقدار فيكون الاول الاتم متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا لا وهذا هو برهان التطبيق المذكور قبلا

الثالثة وقد اكلام عليه ثلاثة اجوبة والمحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب القضاء الثالث به هذا برهان آخر نقرره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالقطع ما بلغا بعد ما بينهما فاذا كان بعد ما بينهما عشرة اذرع وعليه ضلعان احدهما عشرون ذراعا فاذا امتد احدهما عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ثلاثين ذراعا واذا امتد احدهما ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فنقول هذا ما يعني حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما لانك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بينهما صار فاذا ذهب الضلعان الى غير نهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى امتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي الى بعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي الى الضلع الذاهب الى غير نهاية الى المتناهي الى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير نهاية وهذا وقد قبل في شرح هذا المقام انا لا نعلم انا لا نعلم ان نسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا فزيادة البعد بينهما

بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متساويين فلو يكون بعض ما بين هما اصغر من بعض فيلزم ان يكون الضلعان ابعد على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متساويين لما وانهما البعد ما بينهما التي هو متساويا بالقطع ثم قيل واصل هذا البرهان الذي بالتربيع هو ان نفرض محيط جسم مستدير كمخيط من مثلاث ان نفرض محيط دائرة ونقسمه بستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مراتب تلك الاقسام فيحصل هنا شكل مسطح مثلث مثلثة مثلثة على مركز الدائرة هي قطاعاتها ويحدث عند المركز ستة زوايا مثلثة التي هي مقادير بها وكل واحدة من تلك الزوايا مثلثة قائمة لان المركز بكل نقطة تفرض على سطح محيط بربع قوائم وقد قسم هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة من تلك قائمة ويحيط بضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف حتى يكون الافتراج بينهما مساويا للامتداد هما وذلك لانه اذا اتصل من هذين الضلعين خطا مثلثا بان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم بحيث هناك مثلث مثلثي الاضلاع لان مجموع زوايا الثلاث مساوية لقائمتين فكل احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخطوط الواصل بين الضلعين متقابلين لمتساويا لما قبين لزم ان يكون كل واحدة منها ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث هنا وبزوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قدر اسد عشر كان الافتراج بينهما ستة عشر ايضا واذا امتد لما تاثر كان الافتراج ستة عشر ايضا وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية بقيا كذلك الافتراج بينهما ستة عشر موصوفا باللانهاية فلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانتج ولما وجب ان لا افتراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الانتهاء ايضا متناهيا لان المفروض ان امتدادهما بعد الانتهاء القول لا يخفى على المتامل ان كلام الفاضل الاول لما لا يكاد يصح لان عدم المساواة بين الضلعين وافتراجهما بالنهاية انما يصح ان لو فرض الزاويتان بالنهاية بعد ثلثي قائمة والضلعان ابتداء ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحينئذ فالمساواة ممتنعة وانما البرهان الذي هو ان نفرض خطين بقدر خيط كما في مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذاهبا وبعد ذهابهما وذاهبين راجعين وعلى هذا فاذا فرضنا البعد بينهما بالنهاية كان البعد بينهما غير متناه بالقطع اشبه منه بالبرهان الذي هو قول القائل الثاني واصل هذا البرهان الذي هو البرهان الذي هو محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق القسمة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى انه لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف تلائمهما انما ندل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناع غير متناهية لزوم وجود جسم واحد ولو جوز وجود اسطوانة غير متناهية لزم ومع ذلك اقول يرد على جميعها انا لا سلم لزوم اثنين من نقطتين من نقطتين كمن زيد وجود زيد مع عدم فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان لحظ الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما متناهيتين بينك المنطقتين كيف لا وبكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك لحظ الواصل والخط الواصل بين نقطتين متناهيتين متناه فالضمير في قوله على الوحدة اختلفوا في ان الاحسن ما تلذاي تحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض او تخالفه بالتحقيق فذهب الاشاعرة الى انها ثالثة وهذا اصل مبني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفات معينة لا يبان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى

قد يرين بخلق الالوان وعقب في لها امتنع خلوه عنها قبل الاقتضائها قبائشا عليه ومنع القياس الاول بخلو الجسم
واللون عن الجامع والقياس الثاني الفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاقتضاء لا نموقوف على امتناع الضد
وقبل الاقتضاء لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وطلبنا بيان الخلو بعد الاقتضاء
على الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب العلم لبرهانها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير
لا يقبل الخلو ما صنعها ويجوز في بعضها شرط الصورة واللون وهو ضعيف لجواز ان الاجسام هل هي مركبة فيها
الم تذهب الحكماء الى انها اجسام بسيطة وانها قابل للرقي والكثافة بالذات هو الالوان والاصوات القائمة بالطبع الاجسا
والا لما رأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنها ثم العقل جاء بان هذا الاحساس محكم بان بابين ثلاث السطوح جواهر مرئية
في انفسها اعني الاجسام وهي مركبة ثابتا وبالعرض وهذه الاجسام المركبون الى انها مركبة بسيطة وانها والمختار المضمر هذا المذهب
وادعى المضمر في ذلك وانشاد الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاصوات والالوان بان رؤية الاجسا
مشروطة بكيفيها بها واستدل الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كما ذكرنا
من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطويل عرضا كان محل الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بالاكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما لا عرض موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو خلف واذا كان الطول نفس
الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فلها
لا محالة حركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وهو ان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهذا اما الحركة فلوجود احدها اعني المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا يدان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو معنى كونه زمانيا حيث لا يجامع فيه
السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان من عدم مجامعه السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوق بالعدم هو معنى الحدوث فيهما واما عرض على الحكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون فيها ما هو مسبوق بالغير فهو ممنوع وان اردتم بانها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث جميعها اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل
كل جزء جزء آخر لا الى نهاية ويكون جميعها الحركة قديما يحفظ بتعاقب تلك الاجزاء الذي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات حتى يلزم الابصاح
الغير بتلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الحاصل ان جميع حادثة مسبوقة بتلك الغير وآخر غير نادرا بانا
المقدمة المذكورة اعني قولنا الحركة يقتضي ان يكون منها مسبوق بالغير وذلك يوجب احدهما ان جميعها الحركة مركبة من
امر يقتضي تحصيل الحركة لا يدان تكون مقسمة الى الجزء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المحصل مسبوق
بالامر المقتضي جميعها الحركة لانحصل الا بها فهي ايضا مسبوقة بالامر المقتضي فان قيل نقتضي الجزء نقتضي مسبوقية الكل ودفع
بانه جميعها الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المقتضي والامر المحصل بانها جميعها لان الحركة لا تقسم الا الى الجزء الذي لا
جزء لها كما ذكر وكل واحد من المقتضي المحصل جزئي من جزئيات جميعها الحركة فهي محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم من مسبوقية
المحصل بالمقتضي الا مسبوقية واحد من جميعها الحركة بغير آخر منها لا مسبوقية جميعها بغير هاهنا وهكذا الحال اذا فرضنا المقتضي

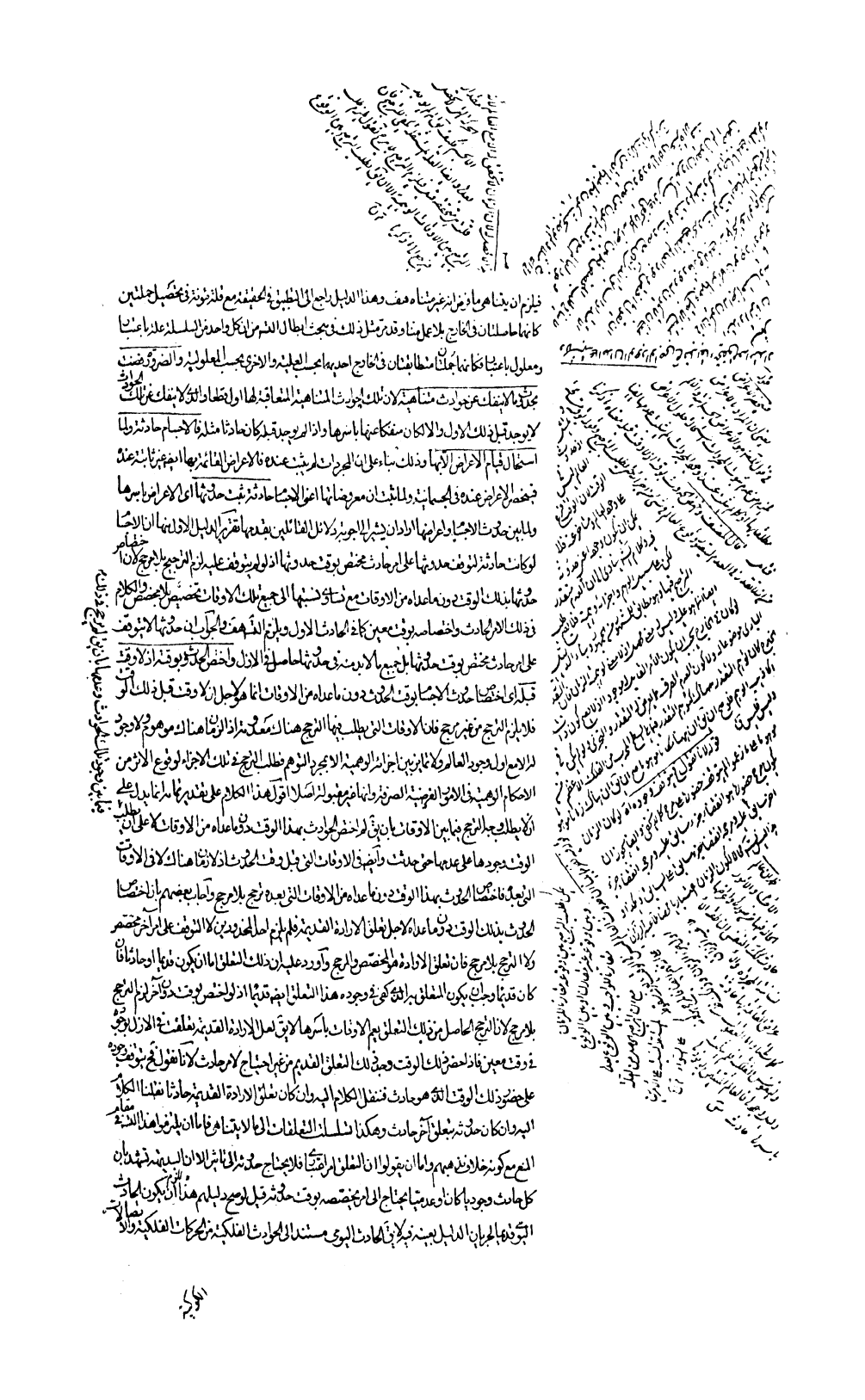
بيان معنى الأزل

بيان ما يلزم من التطبيق المتضايف

بيان ما يلزم من حدث الشكل

ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو الطاء واما بطلان اللازم فبالاقتران والدليل اما الاقتران فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة العلل كيانات حركتها واجبة عندهم وفى الصغرى وحركتها جايزة فلا شئ من الاجسام بمنتفع عنها الحركة وامّا الدليل فهو ان الاجسام اما بسيطة يجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فصح ان يقال ان كل جسم بسيط يجب ان يكون متحركا او ساكنا ويصح ان يقال ان كل جسم بسيط يجب ان يكون متحركا او ساكنا وليس شئ من الحركة والسكون على الكل بواجب وقد عرض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فان كان ثابتا للجسم لزم ان لا يجاز زواله لان الامر المعدوم بذاته لا يجوز زواله كما علم الحوادث اليومية واجيب عنه بان السكون وان كان عدميا لكنه ليس بمحض العدم بل امر يحس به ويكون موجودا وهو تمام مهية الحركة والسكون وامثالها من الامور الخاصة فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقتضى عنه بمنع البطلان فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون لبكون قديما واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية والتالى بقسميه باطل اما البطلان فلان الحادث لا يسبق بكون غير متناه بل يلزم الاول ان لا يحدث ذلك الجسم عند الكون والثانى ظاهر وامّا بطلان القسم الاول فبما بيناه مرارا من حدث السكون واما بطلان القسم الثانى فبتطرق التطبيق والتضايف اليها اما الاول فلان القديم لا يستند الى المحدث وقد اشار الكلام عليه بانّها انما لا تلزم ان لو شرط الذى يتوقف عليه السكون القديم بحيث لا يمكن ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وقد صدّره على الواجب لئلا يجوز ان يكون عدمًا ازليا كعدم حادث مثلا فانا اذا قدرنا ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لان الواجب حتى يحكم باستناد عدم الازلى اليه يكون ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب لئلا يتسلسل عدم المنع اما ابتداء او بواسطة اولا بد من الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون دائما مستلزما لزوال الواجب المحال لعدم الدوام الا ان هذا البيان لا يستقيم فانا نجوز ونلازم ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلى آخر ممكن غير ذلك العدم لا عدم واجب بل نذهب الى عدم ممكن وترتسل ايضا الى ما لا نهاية له ولا يلزم ذلك محالا واما ما ذكره من ان الحركة والسكون فلان وجود ما لا نهاية له مع التطبيق على ما مر يحث ابطال التسلسل قد حققنا ذلك البحث ان وجود ما لا نهاية له مطلقا لا يستلزم المحال انما المحال ان يكون ما لا نهاية له موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا ان لم يجتمع فى الوجود وهو بيّن كل ما مر بالاشارة

المقابلين ويجب بابدة المنصف احدهما من حيث هو كل على المنصف الآخر فينقطع الناظر فى ان ايهما يسبق الآخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالصفتين المتقابلتين اى يكون سابقا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله لان الاعيان تختلفان وان كانا فى ذات واحدة فاذا اعتبر الحوادث الماضية المنتهية الى الآن من حيث احدهما من حيث كل واحد منهما بالاخرى من حيث هو يجب لاحق كانت السوابق واللواحق المتناهيان بالاعتبار المطابقين فى الوجود ويجب بابدة المنصف احدهما من حيث هو منصف منها على المنصف الاخر اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما العدد والحادث المستقبل محض فلا يمكن ان يكون فى الحوادث الماضية سوابق محض والا لزاد عدد المستقبل بواحدة فاذن اللواحق متناهية فى الماضى ليجب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق ازيد منها بمقدار متناه اعنى بواحدة متناهية ايضا

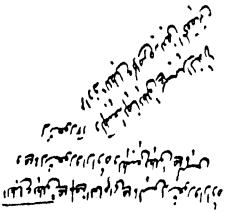


من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد ضعفنا مقدماته ولا نسلم انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

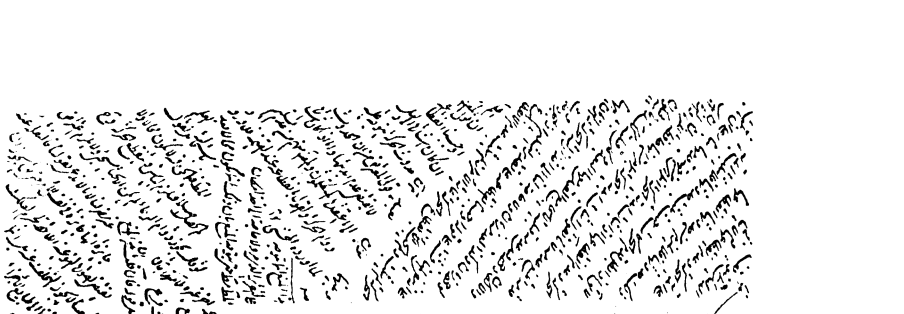
الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يتوهم من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو ممتنع فهو فاسد لان المشاركة في العوارض سيما السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه من جملتها بيان الاول منها ان الممكن ينحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض لا يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو حينئذ يكون عطفا على قوله للمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها



الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يشوق كونها مقتضية بذاتها الشيء و لما يعوقها عنه لبعد العائق الخارج ايضا ممنوع اذ لا عائق عن حركة المستديرة من خارج الا وميل مستقيم او مركب من المستقيم و المستدير يمنع وجوده في الاجرام الفلكية و ذلك لان ما لا ميل فيه اصلا و ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة و ما وجد فيه ميل و عدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية يتحرك بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان ذوات الفلك ميالة اطباعها لحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية و لا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب و يمنع ثم يتحرك فطلب وضع ذكره لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء و تركه لا يكون الا بالتخالف الاغراض و ذلك لا يتم الا بشعور و ارادة و اما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا الشيء و تاركا له و ان كانا ذاته و فيتبين لا بقي لم لا يجوز ان يكون المطبوع بالطبع نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي التأدي الى الغير فيكون المتأدي اليها ذلك الغير فيتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة للتحرك و ارادة تستلزم الشعور بالكمال اما الذاتي لكل لانها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لا تحصيل الحاصل و هو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع و جذب الملائم ممنوع و دفع المنافر عنه على الفلك محالان لان كلا منهما مختص بالجسم الذي هو بفصل و يتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة و بالعكس و الاجرام السماوية التي لا تتخرق و لا تبلى و لا تكون و لا تفسد و لا يموت و لا يبدل و لا يتخلخل و لا يتكاثف و لا يستحيل و بالجملة لا يتغير عن حالة الى الاخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما و بعضها غير ملائم فتعين الثاني و هو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد تبديل ذاته او تبديل هيئاته او تبديل تشبه احدهما و الاول محال لان ذلك يعلق بالمطلوب على التقدير الاول و الثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات و الصفة اما ان تبدل في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل و اما ان لا تبدل اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكل انقطاع الحركة لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا او سابقا على وجوده و طاريا عليه و الى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل ضلال او قوة يوجب الانقطاع و غير الممكن مع اي طلب غير الممكن مع وارادة الحاصل بالفعل ما بينا في الجملة و الحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سواء حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث و هو ان يكون الطالب لتبديل تشبه المطلوب لا يجوز ان يكون تشبها مستقرا و الا لما لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر او تشبها بعد تشبه بحيث يقتضي تشبه و يحصل آخر و يجب ان يحفظ ذلك بشأن الافراد لا الى نهاية و الا لزم الانقطاع فثبت ان المطلوب امثالها غير متشابهة يحصل اما بتدريج او فان غير متشابهة لما لزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بكلا الامرين متشابهة غير متشابهة فيتحرك الفلك فيتخرج محركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل و يحصل له بكل وضع تشبه المطلوب هو بالفعل من كل الوجوه و لم يزل يزول وضع و يحصل آخر فيزول تشبه و يحصل آخر و يحفظ كل منها بشأن الافراد و لا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب في الا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا و يثبت بذلك العقول و هذه الحجة



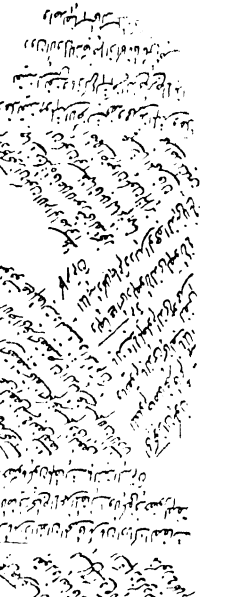
مدعوا الوقوف على دوام ما وجدنا انتظامه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة الوضعية التى وجدنا انتظامها حيث بينا
حتى بما ابطله موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو فاسد لانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا بالحس او للحس لم لا
يجوز ان يكون بعقل او التشبيه او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب الحى اولا نسلم ان طلب الحى ممتنع وايضا لانا نسلم ان طلب
الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان
يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستدر ذلك الطالب بها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما بنى من ان ذلك الامر يعود الى
الفاعل فنوع لان نسبة الفاعل الى المرجح سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلانا نعلم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الفضلة عنه لجواز ان يكون مرجح الفلك صرف منوعه مقتضيه لوضع معين
لا بقيد فاصلا فان قيل لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا تكون مقتضية لذلك
الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيدل
على هذا الاعتصار عليها بالخارج وهو بعيد نحو هذا فى دليل المستفيم والركيز بعيد ايضا قيل من ان عدم وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنه وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوال الحركة عنها مع
اعتبار الوضع بالنسبة اليها لان استلزام جواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لانه فيما لو لم يجز الحركة عليها
بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم
حركتها اعنى كونها ممتنعة ويعنيه ويجب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها
نصف والبعض فان النصف من الفلك فوقانى والنصف الآخر منه تحتانى فلو فرضنا ان ماسكى الفلك من العناصر الاربعة
مجالها الا بعض لها فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا بانى عن التحتية وكذا
النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا بانى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضى طبيعة واحدة بالبسيطة
فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض
ماسكى الفلك لا يبقيان على حالة الى الحزى ولو سلم فلانم ان الفاكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيطل ما بنيتم عليه من
امتناع الهابوط الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغيرها لما ذكرناه فى الدليل ولو سلم فلا
انه يقبل الحركة القسرية لا بد فيمن يدعيه من بيان قابل عن الهابوط عن الحركة المستديرة لا يكون الاقتضاء
مستقيم او ركب الجواز ان يكون الهابوط ذا ميل مستدير بما لها من القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلانم انه لما وجد
مبدأ الميل وعدم الهابوط لزم وجود الميل بالفعل الجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة
مثلا ولو سلم فلانم انه يلزم من عدم قبول ذات المطر او صفة حصول الياس ولا من سبيل انقطاع الطالب له لا يجوز ان
يتم الوجه او يكون المطر وصفة امرا غير قار يتحفظ نوعه عن تعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه ولو سلم فلانسلم ان ليس
المطر المشبه ليس هو الواجب قولكم والا لم يتخلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لا لاختلاف
القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المشبه فى الواجب بحسب الاشخاص ولو سلم فلانسلم ان المطر الموصوف صفة الكمال المعين

المشاهد هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاقتضاء لها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا طبيعة بين المتضادين
والا لامكن الجمع او طلا الاقوى والاضعف قبيل آخر على اثبات العقل بقدرة ان الحس لا بد من موجد وموجد

علة للحوي وان اردتم انها غير كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب الحوي بعلة اخرى غير الحال لا يستلزم
ان لا يكون عدم الحلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود الحوي ممكنا في تلك المرتبة
ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الحلا بها الان ارتفاع وجود الحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الحال الحوي من
امكان الارتفاع امكان الحلا بل يلزم ان لا يكون عدم الحلا واجبا بل يمكن الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع الحوي والحلا
معا لم يكن هناك خلا ممنوع اعني حينئذ ومكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاوا البرع داخله حوي كان المكان
هو السطح الباطن والبعد الموجود او المفروض داخله حالا باقي شاغل وهو الاول البرهان على ان الخلا اعم من العدم المحض
اذ لو يكن محصورا فيما سبق فظهر انما مكان الخلا لا يكفي لاثبات الوجوب الحوي غير الحاوي فلا
يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجوب الحوي غير الحاوي فجاز ان يكون الحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم
الملازمة لا يتخالفان في الوجوب بالذات مم قولكم في بيان اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر
امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك بجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه انما
هو بالنظر الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب انما كان يقتضيه انما كان ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ليس كذلك ضرورة
ان وجوب المعلول مذهب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللازم شيئا امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه
لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احدهما ارتفاعه ممكنا
والآخر مستحيلا بل لا يلزم الملازمة بين وجود الحوي وعدم الخلا وسند المنع ما سوريناه في الصور المذكورة اعني ورود ارتفاع
الحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلا يتحقق بهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود الحوي هذا وقد
جاء عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخل الحاوي بعد اجسامه وجوده وبين وجود الحوي في داخل
الحاوي بعد تلك الاجسام فان الحاوي ليس علة لمطلق الحوي بل الحوي معين فالحوي المعين وان استلزم عدم الخلا الا
ان عدم الخلا لا يستلزم الحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب
ان يكونا واجبي مرتبة الوجوب فانا نقول بما انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير
ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير فلم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما
في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما اذا وجب احدهما في مرتبة وجب
الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فلكل هذه المقدمة مسلكان كرة في البرهان اذ يكون بولو كان الحاوي علة للحوي
لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود الحوي بعد لكن الحوي هو الذي بالمعنى الحاوي فاذا لم يجب
وجود الحوي لم يجب بالمعنى الحاوي واذا لم يجب بالمعنى لم يجب عدم الخلا بالبتة واقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود الحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود الحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك
المرتبة وجود الحوي فذلك مم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلا المعرفة آنفا من ان المتلازمين
لا يجب ان يكونا في مرتبة الوجوب بعد ذلك لكن لا يتم ان الصورة المتاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة العلة الصورة

ولا شك ان الباقي غير الزائل والمهدا شاريقول ببطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انا نرى
مبدأ الادراك على النفس هو المزاج لو يحصل الادراك بالمزاج كيفية ملونة فالوارد عليه اذا كانت كيفية ملونة شبيهة
به لم يتفعل عنها فلا يدين كيفا واذا كانت كيفية مضادة له لم تمكنه ايضا كما ان بين مقارنة النفس للمزاج ارادة
وقواه تقال وهي مقارنة لما وقع التغافل عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ارادة اي شيء شاء وقصد اليه بشهوته في
جميع حالاته وبنيه على ذلك بان الانسان اذا كان لا يغفل عن ارادة شيء وداعي نفسه نحو هذه الحالة الوجدانية
مثبتا بها وكذا اذا انتطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب عن ارادة تركه لازم من يغفل الناشيء السكران
ذلك بها في حالة النوم والسكران يتوفى ذلك التغفل على ذكرها عند زوال العارض وهو يغفل عن بديهة واعضاء الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة بظهر ذلك بان يتوهم الانسان ان ظل او لمظة جميع العقل والمزاج عليه لا يتصور
من الجزائر ولا يتأمل من عضائه وملفاته في هول طائل لا تقريب ولا ورد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك
الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن بأسره وعن القوى والحواس بسرها مع كونه
ملكا لذلك وبانيها فلا يكون ذاته شيئا تهاد وقد ذلك بان ذلك الانسان عندنا هي الجزء الاصلي الجسماني اللطيف
هو جزء لبدنه ولا تتم ان يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض القوى المحركة لها فهذا القول فيه نظر
لانه لو كان لا يغفل عن جزئه الاصلي لكان عالما بانها ما هي لا محالة فيجب ان يعلمها بحقيقتها بل يوجب ان يعلمها
من سائر الاعضاء وغيرها ولكن الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه ما ذكر عما عداها ومغايرة الما
يقع المشاركة بين البدن بين مغايرة النفس للجسم المشار اليه في الجمادات بانها مشاركة بما بين الاجسام وفيه كل احد
لا يشارك فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسم طبيعته الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست
طبيعة جسمه الكلية فذلك مما لا يشبه على من اراد فهمه فكيف يحمل عليه مسئلة ذو قرن وان اراد الجسم الشخصي فذلك هو
البدن بعينه والمعنى بعض المفكرين في مقارنة النفس للبدن بوجه ما بين مغايرتها للجميع ما ذكرنا من المزاج والبدن
وغيرها وفواده والجسم بدليل عدم الجسم بانها مبدأ لهذا المزاج فانه بصيرورته ما كان وابرد منه وابقى ارطب والجسم البدن
والعضاؤه الجسم فانها تفنى وتبدل وقواه ابقى منه وبعض من ان النفس انما طفنه باقية بجملتها من اول العمر الى آخره كما
حكم بالبديهة وغير المبدل غير المبدل وانكر بعض طلبة بان المبدل انما هو الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الأصلية
التي هي النفس اقول وايضا مقوض الجهول والبات فان ذات القرس المحضور ليست لا هذا الهيكل المحسوس منه وهو
وانما في المبدل بالتحليل والاعتدال بل النقوى والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته فرقيته بعد أم جزئية باقية ولعل الذي
انه اشارة عن بعض انا شاهد من هيكل مع شخصا بغير المعقول عن تجسمها وذلك البعض مع ذلك الشخصا الاصلي
ولا يتغير فيه حيوته لا بعوارض لا يدخل لها في شخصه كما الاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تبقى لها من اول
الى آخره لا بعوارض لا يدخل لها في شخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست بمتحيزة لا بالذات ولا بالتبع
فان قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فحينئذ بين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءه مقدرة
انها ليست جسما منفصلا عن البدن بخارجه عنه ولما بين انها ليست المزاج ولا القوى لا المحل بين انها ليست
جسما يتم فحينئذ علم انها بسيطة كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن

او اياها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عاقلها يعني ان عارض لنفس الناطقة اعني الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الملازمة ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالطبائع التي تتصورها وكل ما هو مشترك بينها كثيرون يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بغواشي مادية توجب تعلقه بمعين وكم معين وكيف معين ووضع معين وغيرة لك فلا يكون مالئا للمحل لهذا لك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار والمعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واتفق عليه بالاتم ان العلم بانطباع صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل تجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما النفس من الجوهريات في الآلهيات بل يجوز ان يكون العلم مجردا بالكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء اصلا لاستناء لكن يجاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المعنى بل يكون كمثل الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما لهذه الصورة وليس يلزم من انتفاء هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لا نسلم ان انصاف الناطقة بهذه العوارض ينقضي بانصاف المحل بها فان انصاف المحل بصفة لا يوجب انصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف بسلسلة فكذلك انتفاء الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحث في هذا قيل الدليلان الاولان يدلان على اثبات الوجود الذهني على الاطلاق فلا يختص قولك وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه لا يبرأ ارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يلزم الاستدلال وعدم انفكاكهما وقيل آخر على تجرد النفس وتقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا يشق من المادیات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها اذ هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد والعقل لا تتجزأ فيها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل لعل ذلك الواحد يا العقل ينقسم بالقوة ويجاب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى ما اجزاؤه متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فتكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء لا نهاية لها تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل فيحصل الكل والا تحصل الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى للعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل فهو الجزء الواحد كما يلزم على الاجزاء الاخر المعقولة فتكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة من حيث هي مجردة عنها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او حال فيه وكل منهما منقسم وقد علمنا ان العقل طريق الانقسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما في الانقسام وعدم الانقسام من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من الفساد في المهية الفساد في غيره ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه لا يرد عليه وانهم لا نسلم ان كل ما لا ينقسم فان الفطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل



حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على اننا نمنع امتياز بين جوهر آخر ابيض وهو ان احدا لصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي ونأتي من ان حلول احد المثلين في الآخر محال لهما في محل واحد لانا نمنع ههنا ايضا لا بحيث يعقل ولا نسلم ان الاعراض تنمى بل ندفع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة المحال المحل ونسبة الى المحال مغايرة لنسبة المحال الآخر وهذا القدر كاف في الامتياز وسنبين هذا لوكيد ايضا على ان العلم بادغام الصورة وقدر الكلام فيه على ان نقول هذا الدليل لو تم فانما يتم على النفس الناطقة اما على مذهب من يقول انها اعراض فلا يتم اصلا وكذا ما نحن بصدد ان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا بد من تسليمها اياه ويجب ان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مغايرة بينها وبين مغايرها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغايرها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للعلم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للعلم الثاني الا عند التفات لفقدان الشرط عند عدم المغايرة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من العلم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من العلم الاول لانا نمنع حصولها بالمغايرة التي ذكرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير مغاير لذاتها فلا يلزم تعقله بتعقل شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه غير مغاير لها كحضور ذاتها فلا يلزم من التفاتها بالمغايرة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كان في الادراك وما اجيب من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين مثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لانا نعلم بالعلم وان لم نرتسم في حصول صورة اخرى متغايرة منه لكنه مغاير له فنطالبك بلزوم المحذور وردده بانا نعلم بالضرورة علما بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالمعدة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا نسلم لزوم استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا منافاة البتة بين ان عارض النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم بالعرض في الضعف كالآلة لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها والعرض آلة كالآلة الا بعرض للقوة كالآلة لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم الا في اختلال فانا لا نسلم ان في سن الاختلاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والاختلاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فهذا يخل في التعقل باختلال الآلة فكون تعلقة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة غير قائمة بالجسم عاقلة بالآلة اذ يجوز ان يمنعه في آخر العمر من تعقله الذي هو فائدة استكماله بتدبير البدن واستعماله فيه وان لم يكن حالة بخلاف ازدياد التعقل عند كمال البدن فانه يدل على ان تعقله بسبب كونه آلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يجري من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعل قد تكون بحسب القوة وقد تكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمن

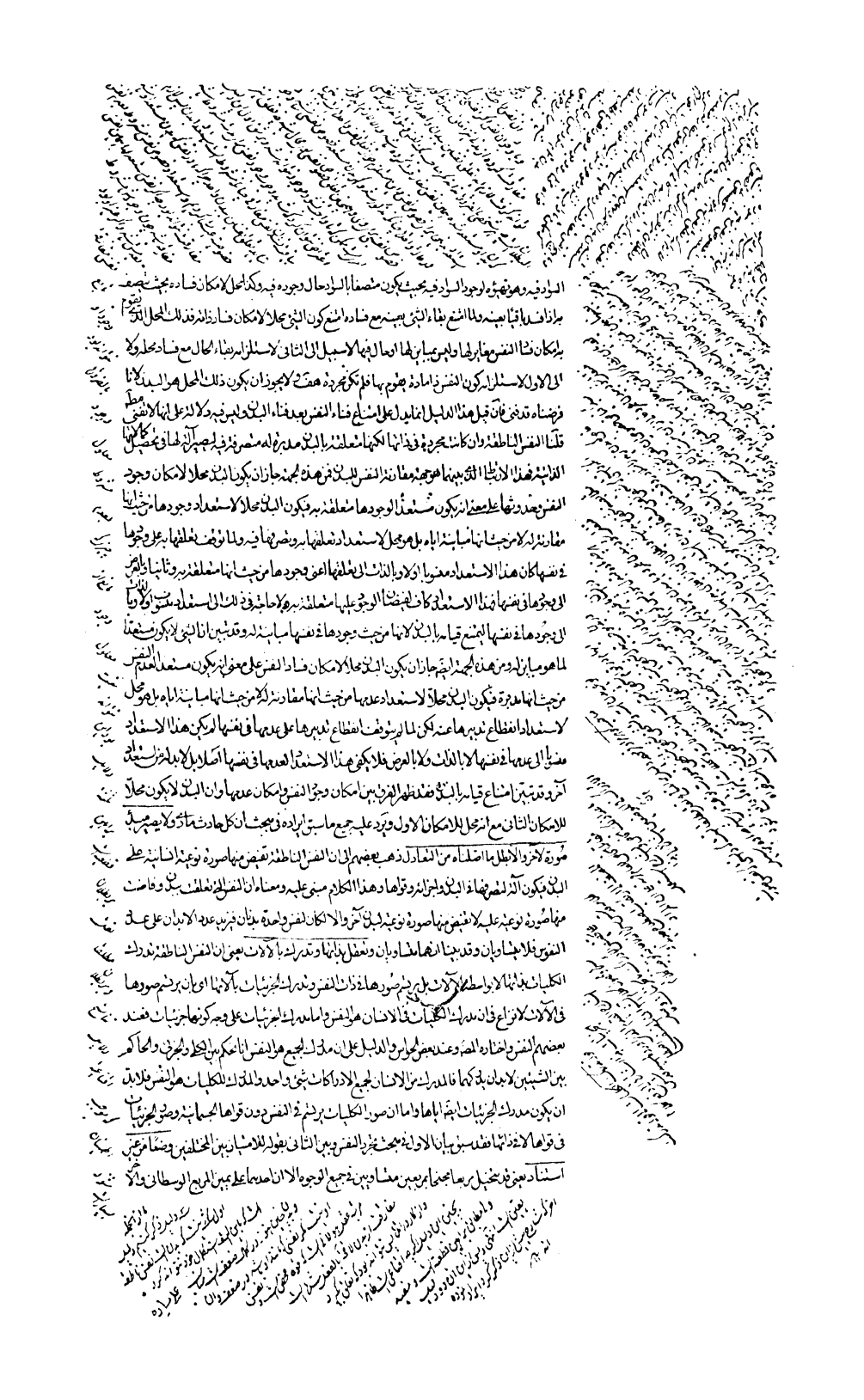
على فعل

على فصل من المشايخ بعيد دون على ما لا يبعد على مثل الشبان الاغبياء وفي آخر سن الشيخوخة يسهل الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للذهن والاعتبار اثر بعيد به فيعرض للحرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحامل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة منه سابرا لازمنة وبذلك يقوى القوة العاقلة ويحصل الصقة دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند تواتر الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر لان قول ربما يبلغ ومن القوة حدا يجز منه عرضها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف الساطع بعد سماع رعد الشديد لا يسمع صوت الضعيف الشائع بعد شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال القائمة والقاة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها تلك القوى كما ان محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بتغاير يظهر طبيعة المنفعل ومنعه عن المفاعلة بمثل ما ينفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقهورة عليها مغلوبة لتلك القوى فاعمالها والقوام الشاق بمقتضى الوهن فيها جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند تواتر الافكار الموجبة الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بما ونزر من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونتها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قد مر جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسابر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ان تختص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي حدها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية مختلفة بالنوع واتما تختلف بالصفات والملكات لا لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل ويشبه ان يكون قولهم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقولهم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام هذا الذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسابر الافراد حتى لا يشترك نهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لا يقبل برهانا واضحا المصنف على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد ولا يعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فانا نحد كما يكون الحقيقة النوعية كذلك يكون الحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وان ما تقدم يعرض لهو ثم بل يحتاج في ذلك الى ضم مميز حتى يصح ان يكون ما يقال عن المتعدد ويحصل هذا الغرض تماما لا لانواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة ولعين ذلك لاختلاف سبب المزاج فان الانسان قد يكون حاد المزاج وفي غاية البلادة

وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وبالضد قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يتغير مزاجه جدا ثم يرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وأيضا فقد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف فربما قدر على الحماية وفي الشاب عليها بصبر شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال ودام عليه يصير سخيا والعضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الأمور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وأيضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس بعض ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالعلم والمعاشرة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ليس ما يقع للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه منشأ لأجمالية الى النحو وما يضاهيه وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية ولعلها ولا الى الاسباب الخارجة فهي مستندة الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها مثل مراعاة الاحكمين من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وبحاجة شتى فلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة يتبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهو حادث وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهاب سقراط الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه الملبون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول الملبين لان الواجب فاعل بالاختيار على رأيهم وانت الخبير بأن الحادث لا يكون قديما على ما سبق وأما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على حالها فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من نصف البخل والجبن بعينها نفس من نصف ضده بالضرورة والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يطلق النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بطل لما عرفت من ان العدم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفوس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام او التجزي او بزوال الواحد حصولا للكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك تبقى الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان الركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمام زهاق الازل بالابد بان يبطل الابد الانتقال منها الى هذه الابدان وهو ناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل الى الثاني لانها على تقدير بقائها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالنوع والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وسيتم الكلام بما ترتقيا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد تقدم ابطالها في محل اشباعها وأيضا انا نمنع بطلان الناسخ الموقوف على ما ذكرت

النفس

النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على العكس اي عدة النفوس مساوية لعدد الابدان لانه يزيد احدهما على الآخر لانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان
متعلقة به وحادثة لان حدوث النفس عن العلل الفلكية يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مبني
على كون المبدء موجبا لا مختارا مبنيا على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بناء الا بابطال الناسخ المويون على حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا نحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن لم يجز ان يكون مشروطا ايضا بالاستعداد
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد يبطل بها في حال الكمال فذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى
لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس اذ
كان دائما مرتبطا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد مناسبا وانت بانهما انما يتعلقان بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد
عدة الابدان الهالكة على عدة الابدان الحادثة وقد بطل التالي بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك انسان
كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى وكلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن
هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد وهو
ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان التعلق ببدن آخر لازما للبدء وعلى العود واما اذا كان تعلقا
اولازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وهو
مما تعطل مع انه لا يحتاج على بطلانه فليس بلازم لانا لا نبالي بالكلام اذا لنا برهان شغل يرد على الوجوه
الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان آخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى
بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا والى نبات وسماه نسخا والى
جماد اصلا ما جوز آخر وسماه رسخا والوجوه تتراءى على ما براه بعض الفلاسفة ولا تنفي بقاء النفوس مفارقة
النفس للبدن على انها لا تفنى بفناء البدن دليل المتكلمين على ذلك التصريح بامكان اعادة البدن بعد فنائه
بجمع اجزائه الاصلية وايضا الفلاسفة قالوا بامتناع فناء النفس ان وقت لكان لها محل يقوم به لامكان فنائها لا بد ان
يكون ذلك المحل موجودا لانه لا يزيد الامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو
عرض وجوده فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا للامكان وجوده ما هو سابق للوازم لان الامكان نسبة
فانا لسببة تتكرر باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما يباينه له او نقيضه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لاعدامها عنه بل انما يكون محلا للامكان وجوده ما هو معلول
للوازم بها ويكون مستعدا لوجوده له ولا للامكان فانه ما يكون مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود

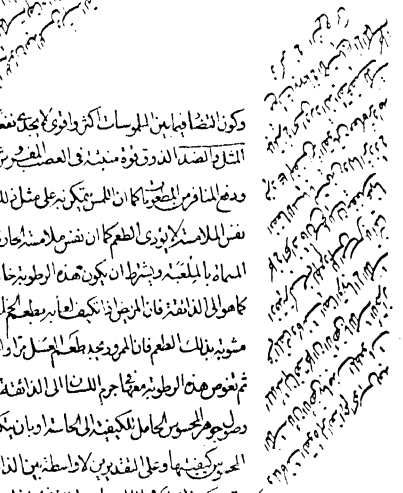


على ابداء هذا الشكل من غير استناد الى من يقبل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج
بل تخيله بحيث اخترعناه ونميز بين جانبه المختلفين في الوضع وبين هذا الامتياز بينهما بحسب الجهة ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لغرض لنا وبهما من جميع الوجوه بل المحل بان يكون محل احدهما غير محل
الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان الفرض ان لم يؤخذ من الخارج فغير محل الا الذهني لذلك والجزء لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فغير الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان
جزئية قبل ان كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادرك النفس شيئا منها الا متاع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل اقول وبالله التوفيق بان المفتقر الى التوسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ادراك
الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كصور النفس هو نفسها فلا حاجة فيها الى الآلات الجسمانية والنفس قوى
تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها بحصل الادراك الجزئي او الكلي بعضها النفس الناطقة
قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات وقوى اخرى اخص بها بحصل الادراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان العجم
دون النبات وهي الحس الظاهر والحس الباطن وهذه القوى العشر بحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى
اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة بحصل بها الادراك الكلي ايها القوى التي تشارك بها النبات والحيوان
الاعم فاصولها ثلاثة اثنتان لاجل التخصص بها الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل اختصاصها بها ولشيوع طبيعتها فيما اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى المشابهة
للمغتذي وتهيئه لفعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيه بالعضو وقد تخيل كالمائع في علة يسمى الهزال وقد وهو عدم الغذاء والثاني الازالة وقد تخيل بكاني الاستسقاء اللحمي
والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخيل بكاني البرص والبهق لان جوهر البدل والازالة وجوانبهما
والتشبيه غير موجودة هذه الافعال الثلاثة لابد وان يكون لقوة ثالث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم
كلا واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر عنها التشبيه يسمى مغيرة ثانية وهي حالة
بالجزء في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة ممتزجة الاعضاء ومختلفة النوع اذ في
كل عضو منها قوة غير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تحاط الغذاء بين اجزاء
المغتذي فيزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما هو دال على الخلقة كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المولدة من الدم كاللحم
والشحم اليسمن ولا في الاعضاء الآلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا لكن
بنسبة طبيعية بخلاف الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن الجهة والطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوقها
اعني قوة الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عيالة عليها تقوى بقوتها بحيث تفضل الهضم الواجب منها وهذه القوة عملها
الانعقاد لان ذلك الدم بعد ما انهما ما يهضم كل جزء من الذي الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعضو مخصوص
بجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك هذه القوة تسمى بالقوة

واما بالمخالطة الشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك العضو في الفم عند المضغ ولهذا كانت المخطة المضغوة تفعل
في اصلاح الدم اسهل من الاغتذاء المطبوخة ولا شك ان تلك المخالطة انما تتم في الكبد فان الكيلوس اذا تم انضم
في المعدة انجذب لطائفة العرق في المساريقا الى الكبد وقد اخذت العروق المنصفرة المضاهية المنتشرة
جميع اجزاء الكبد بحيث لا تخلو الكبد بكليتها الكيلوس فيهضم هناك ايضا ما انابها فتجتمع صورة النوعية الغالبة
ويسمى ذلك الاخلاط وبسبب كيموسا وابتداء هذا العضو من المساريقا وانتهاؤه العروق وابتداؤه من فم
المعدة وانتهاؤه العروق المنصفرة الطالعة من مقعر الكبد وابتداؤها في الاعضاء وابتداؤه من حيث ينبع الدم من
فلا ينبغي ان يصير شيئا من المعتدل بل يتصل منه ما يضبق المكان ويمنع بارد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب تحلل البدن بل يفسد بفساد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها أظاهر عند الحرض حال التهاب الفم
وارتفاع البول وقد تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالقيء فغذاء جميع البدن وفيها البعض هذه القوى بالقسمة بعضها بعضا والقوة الممرئة لما مر آنفا قد يوجد احيانا
بدون الآخر اما التهوية فان اليمن كما في الصبر المغرول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يعرض للقوى
والصورة عشرة باطلة لانحلال الرصد وهذه الاضافة الحكمية المركبة عن قوة بسيطة لبسيطها شعور اصلا والقوة
بالغ فذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الاضافة المنسوبة الى القوى صادرة عنها لا تذكر موكلة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار وقد علمت انه لا تمام ازالة المصورة قوة واحدة بسيطة لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كالمغيرة
واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المنى انما
يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الاضافات تلك
الاضافات المختلفة الحكمية على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان
وما ترى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الافهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام فقد بلغ المدقون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان حمله الآن مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على المتدرس كما مر
مالا يكاد يدين العقل بصدورها عن القوة التي يسمونها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة فلم
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم علم خبر وقدر هذا كلامهم القوى النباتية اقول الاعتراض عليه
بعد ما قيل من ان اثبات تلك هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها انما الايتم الا على اصول الفلاسفة من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات واما على القول بالمختار بمعنى ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء وان اجزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه المسائل الاتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما تنشأ من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين
من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى تلك قولكم فعلها انما يتم باضافة الجزئية قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدن هو
الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والاقتضاء فعل جاذبة العضو واما الغاذية فعلها ليس الا التشبيه فليس هناك
الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابن سينا المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ

عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى وهي العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب الاربعين ثم يتزايد الى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يرى ان في الثدي قوة اخرى ولعل المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها او بعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فقد دفع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم

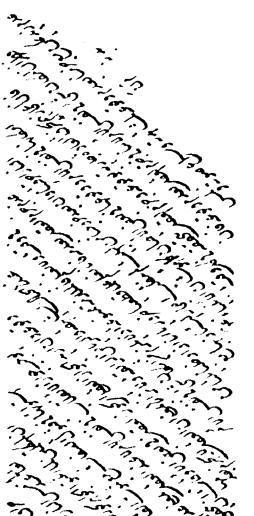
ان المنى



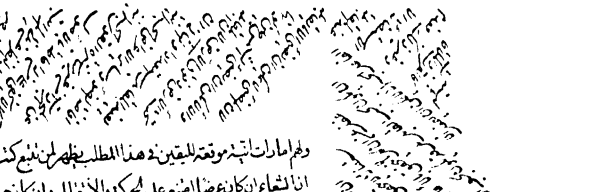
وكون الشيء بين الحلوة أكثر والقوي لا يحدث نفعا وسنة الذوق وينقسم إلى توسط الرطوبة اللعابية الحالة عن
المثل الصدد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وموثاني الفرع المفضية إذ يتكون على حد الملتم
ودفع المتناوم المتصعدا كان اللمس يتكون به على مثال ذلك من الحلوة شيء لواحقه في الاصطلاح إلى الملاسة وبسار فيه أن
نفس الملاسة لا يدري الطعم كما أن نفس ملاسة الحارة يدري الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثة عن الغدد
المماة بالملعبة وبشرط أن يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق
كما هو الحال في الفاقد فإن المريض إذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة إلا
مشوبة بذلك الطعم فإن المرة يجد طعم العسل مرا واختلفوا في أن توسطها بأن يخالطها أجزاء لطيفة من ذوي الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة مع تلك الأجزاء إلى اللسان إلى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم أو يكون الرطوبة واسطة لإيصال
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية إلى الحاسة أو بأن يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص فيها فيكون
المحسوس كيفيتها وعلى القولين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الأبصار فإن المحاج إلى توسط الجسم الشفاف
وقد يكون الطعم المحسوس بلا واسطة كما في المرارة فإن طعم اللسان يفعل عنها انفعالا مشابها بالتحريف لها
أثر دون في تغيير على الفور الهوائين معا كان واحد بلا تغيير لحرمة النشر وهو قوة موجودة في الزايدة بين الساكنين
من مقدم الدماغ فخ المخيوم الشبيهة بحلمتي الثدي ينتقر إدراكها إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى
المخيوم المحمول على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم وقيل بتحريف وانقضاء أجزاء
مركبة الرائحة بخالطها الأجزاء الهوائية فيصل إلى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير انخالط الهواء لا
بتحريف وانقضاء وردت الثاني بان القليل من المسك يتم على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتحري وانقضاء الأجزاء لما أمكن ذلك والثاني بان المسك قد يذهب به المسافة بعيدة جدا أو بعيدة
ويبقى الكلب مع ان رائحته تدرك في الهواء زمنا مطاولة ومسك القرنفل الثاني بان الشم لو لم يكن بتحليل الأجزاء
اللطيفة وانقضاءها عن ذي الرائحة لما كان كيفية ذي الرائحة وبالبديهة ان الدلك والتسخين يذكي الروائح ولما كان الأمر كذلك
بحيثها ولما ذلك لقاعدة بكثرة الشم واللازم بطل بحكم المشاهدة والجواب مع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التحريف وتحلل الأجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذوبان الدقائق وتحلل رطوبتها
قال الامام والحق ان كليهما ممكن بمعنى ممكن ان يكون وصول الأجزاء اللطيفة المنفصلة بتحريك الرائحة إلى آلة الشم أيضا
سببا لإدراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إليها سبب لذلك الآخر وبيان الثاني
شدة احتالها لما يجاورها لانفتح الأمساء قرنيته منها فتكيف بحيل الجسم ذي الرائحة الهواء على شيئا بعده على ما حكى
المعلم الأول في العلم الأول من ان الرخمة قد تنفذ من شماما في وبيض برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت
بين البوانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء إلى تلك المسافة ويتبع أيضا ان يتحلل من تلك الجيف أجزاء لتناثر
ما في وبيض وردة بان تحريف استبعادا ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف إلى المسافات البعيدة على
تجوز ان يكون بهبوب ريح قوية على اتجوز ان يكون ادراكها للجيف لمباشرة جزيء محلقة في الجو العالي ومنه
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وبتوقف ادراكها على وصول الهواء المضغط التكيف بكيفية

الصوت

الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي اسار عنيفا وقلع اي تقرعين عنيفتين هما موجبا تموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الذي بينه وبين المسافة التي يليها القارع الجنبيها واما القلع فلان القالع يموج اولا بين القلع والمسافة التي يليها المقلوع الجنبيها ثم ان الامر يجري على هذا النمط الى ان يفاد للشكل والنوع الموجب هناك وبشرط معاونة القرع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكواس بخلاف القطن لعدم القاء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالذي في فاس يقرع بعيدا عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ارتحاله عنه بل تموجه وتكيفه بالصوت ويوصل الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ويستدل على الاول بالتقرير بوصول الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه يصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا ابان انسان من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث انا الصوت يحمل مع الريح كما هو المجرب حتى يسمع المؤذن على المنارة فركان منه في جهة هب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدور لان ادعى تحصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس الفوري من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الجواب في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يلزم حجة على الغير مع كونها معلومة بديهيا او عارضة بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة واحدة الا ان يقال ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها الكل الواحد مرارا كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية يخترق مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص في الحنايح فاذا ادى الى الجلد وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله حمل الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد وصوله عن المسافة وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف وايجب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا الوجود فيجوز ان يبقى زمان يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا او لو فرض تعدده الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اولا وحينئذ فيكون شرط السماع بما هو متعدد غير شرط السماع بما هو واحد وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية النوعية الى القرع المقرع على التموج ولا يبعد ان يحفظ الهواء في المسافة الضيقة متكيفا بالكيفية النوعية للصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية يجوز فرقا بان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص اردنا به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولهذا يرد انه يتشكل بالشكل المحفوظ حتى لا يضيع فوزه في تلك المسافة مستبعدا ان تكلف على حمل الرمة البعض هو موضوعة



وضعفه وبحسبه قرب البصر وبعده وبها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء قول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وأيضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء والزجاج حجاب بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لان ما يفعل هذا يجب ان لا يكون جسما اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منع الشعاع من النفوذ فيه والجريدة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالهواء وكون الانابيب والهواء الصافي وبعضها ليس بذلك لمنافاته من اللطافة بل لاحظ من ظرف الكثافة واللطافة من الماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الاجسام وكذا قد يصير مرئيا واحترز بهذا الشرط بعني ما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء مخالفا للرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية لعدم تحيزها لان الكيفية انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بالحال فيه في تلك الاحوال والاجناس بكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات بيضا كثيفة وذلك بقطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه وان يحجب ما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة فيها وقد يقال يشترط كون المرئي مضيئا بغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قبل من انه قد يضاف الى هذا البعد ثلثة الغرض هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس والوسط شفاف بين الرائي والمرئي مخرج اشعاع المذاهب المشهورة وللحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الى ياصيين وهو ان الابصار يخرج الشعاع من البصر فيقع على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه كرس خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي على البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد منقرة الى المبصر فيحيط بقطن عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادرك البصر ما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر لسام النوع غائبا الوقوع على سطح المبصر او ذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر امر على سطحه في جميع طوله وعرضه حركة في غاية السرعة يتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار الانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة البصر للمبصر بوجب استعداده لقبض صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية ولا في شيء واحد لانطباع صورة واحدة في العينين بل لابد من ادى الصورة الى ما في العصبتين من المجوفين والى الحس المشترك ولم يريدوا بانادي الصورة الى الجليدية الى الملتقى من الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل اراد وا ان انطباعها في الجليدية بعد قبضان الصورة على الملتقى وقبضانها عليه بعد قبضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشعاع الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر بسبب ذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا ان مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا ان شعاع البصر ينفذ في الجسم المتوسط

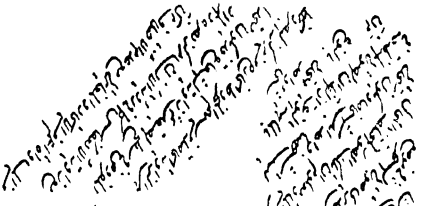


ولهم امارات اخر موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكرنا بطلان مذهبهم وجوبها
ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وبان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من غير البقعة جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم او اذا طلع الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا افتتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست آنية بل وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الجهة واحدة ولا اختيارية اذ لا
قسر حينئذ لا طبيعي ولا قسري عليه بديهي ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان
لم يكن الفاسد معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوش عند هبوب الرياح وصوت الاواني القابلة
الوجوه بالانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها انا لا نبصر لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يخرج فيه الشعاع الى المرئي وان يرى الفرق بين الثوابت بزمان بناء على تفاوت المسافة بينهما
وانه قطعا لا ناكما نفتح العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع ذلك الوجوه بناء على بطلان الاصل المذكور وهو
انهم اردوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينفعل عن محيز المبدأ انبعاث شعاع يكون ذلك
الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها
اليه مجازا على ما سبق منهم حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه فتحكم الطبيعيين وجوه الاول
ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يجد بين نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك
اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر
الى لون آخر لم يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لانطباع صورة المرئي في الباصرة وبقائها
زمانا ما وقد بان صورة المرئي غير الخيال الا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرقا بينا والانطباع في الخيال
هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان الحاكم لتلك الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصور ان بقي في الدماغ صورة المرئي
في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان يتنازع فيه ثم ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة
امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطلق القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة
المجموع انما هي منطبعة في القوة الباصرة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وانما اردنا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فهذا لم يأت عليه من الاول والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي
معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه كما يترايا البعد حتى يرى كنقطة توضع بحيث
لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي في الجليدية تتطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط بمركز اوية يحرط منها رؤوسها لا وجود للمسافة بين
الجليدية وقاعدة مخروط المرئي وذلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وبصغر بحسبه صغر ما يحيط به الجزء الذي يقبض منها من الجليدية
ولا شك ان الشخص المرتسم في الاصغر اصغر من الشخص المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فيظهر ان التفاوت الواقع
في المرئي بحسب بعده من الرائي انما يضبط اذا بعدنا الزاوية موضعا للانطباع فيكون ذلك الانطباع واما اذا جعل موضع
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية نفسها
اولا وقد نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظم البعد ان لصغر زاوية مخروط الشعاع فيلزمها

في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما
سبق في اثبات الحس المشترك ثم اقول
والحق انهم ان اراد وا بانطباع صور المرئيين

اعلم ان قولهم القول المرئي بالذات هو الصورة المنطبعة في الجليدية والصورة انما توجد في المادة وهو الشيء الذي له وجود في الاعيان كما عليه المحققون وليس للمرئي وجود في الاعيان فان الانسان الذي يرى ليس له وجود في الاعيان بل هو امر اعتباري وهو الذي له وجود في الذهن فقط وكذا الجبل الذي يرى ليس له وجود في الاعيان بل هو امر اعتباري وهو الذي له وجود في الذهن فقط وكذا الجبل الذي يرى ليس له وجود في الاعيان بل هو امر اعتباري وهو الذي له وجود في الذهن فقط

والثالث ان للبصر فى ادراكه أسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ لابد فى ادراكها المدركانها بان يخرج منها شئ ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شئ منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس وذبابة تمثيل للاجماع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون باتباع صورة المرئى فى الجليدية اذا المرئى بالحقيقة هو تلك الصورة فوردت عليهم انه يلزم الا يحس الانسان بما هو كبير من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع فى ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم توقفا على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة فى العين لما ادركنا بعد شيئا عنا ولما ابصرناه حيث هو وانصار الهم الزام بان صورة المرئى اذا ارتسمت فى العين وقامت الحاسة بها تنبهت النفس لحاسة المرئى الموجود فى الخارج على عظمه وفى جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة والمذهب الثابت فقد قالوا فى ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذى فى عين المصطفى بل البقة يستحيل ان يقوى على اعلاء الزنج الكهنة بل المصطفى والانسان والفيل ان كان كله نورا او ناريا لما اعالى الكهنة من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة لو كان هذا جليا عند العقل فالاجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استخراج المثلث المتوسط الراجع الى تفاوت حس الادراك لكانت كلما كانت العين اكثر كان الابصار اقوى والابصار اصلا لان تلك الكهنة انما قبلت الاشتداد فكلما كانت العين اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى ان لم نقل عند اجتماع العينين لوجب ان تحصل تلك الحالة لكن بعض الحالات بعض العينين اولى من اباقى لان الكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها البعض العينين يلزم الا يرى ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مع استحالة تعليل الحكم الواحد الشخصى بالعلل الكثيرة او لا يحصل شئ منها وهو ايضا يلزم ان لا يحصل الابصار وقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امر يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانها كانت سابقة على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر فهذه كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها الا ان شرط السبق على ما سواه مفقود فى ذلك الواحد وانما يوجد فى المجموع على ما مر فى مبحث اجزاء العلة من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا لانها لان ذلك الشرط انما يوجد فى المجموع لا واحدا واحدا فعند اجتماع العينين نختار ان تلك الحالة تحصل لجميعهما ويكون علة المستقلة مجموعهما لا واحدا واحدا انها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانى اذا نظرت بشخص مرئى وحصل تلك الحالة فى المثلث المتوسط فاذا نظر بعينه شخص آخر فى ذلك المرئى فاما ان يحصل تلك الحالة المرئية لذلك الناظر الماخوذ يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل حتى يلزم ان لا يراه الناظر الماخوذ وذلك بطل ولو جوز ان يحصل رؤية الناظر الماخوذ بكيف المثلث المتوسط بشعاع عين الناظر المقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى المبصر الان ذلك انما يلزم لو لم يكن هنالك شرائط اخر غير الكيف كجهة الشعاع فان العكس الى المدرك ابصر جسما قد شهدنا الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شئ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه ما خرج عنه الشعاع



فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكرنا في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الراي انعكس شعاع بصره مثل ذي وجهه فيرى وجهه كالمشهور لديا الانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو لمعتاد فيحسب صورة وجهه مطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائبة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا ان يطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم يطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين وردة ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحابط اذا انعكس الضوء عن الحضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المقابلين لكنا نرى صورة الشخص في الماء بتقل مكانه عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها القائم فكان يلزم ان نرى ما في سطحها القائم كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصور المرئية في المرآة غائبة فيها بحيث يقرب من بعضها ويبعد عن بعضها واما في عمقها فهو بعيد اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكنا نرجع المرآة وتالتها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا نظرنا بالجمل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك خلاف الانطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل لوضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خرط خرطا خرج تركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عن سجيته بكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي لهذا الموضع بالنسبة الى الوجه ينقبل ايضا تقابل الراي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء عظيم من مقدار سطح الصقيل وانما هي آلة الانطباع على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس نوعا انما النوع انطباع العظيم في صغير وهو غير لازم لان ذلك الشيء لا يجب ان يساوي في المقدار وان عرض بعد السهمين بعد المرئي فعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شبحين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الحادثين من العينين ان التقيا بحيث يصير بهما احاطة واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان بعد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فانا نصور ان وقع السهمان المرئيان على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شبحين انما بل لابد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فحينئذ تتم صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الضوء من الجليديتين الى الملتقى فتعد واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قد ما احتمل اصلا على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب جمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كما لا نظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد على ذلك الحال تربعيها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب على ذلك الحال تربعيها اثنين فلو كان السبب رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لا نه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا حتى تريا معا وانت خبير بان هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كانا لا يريان في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لما ذكرتم من تفرق السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانت خبير بان الروح الداماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتاخر واذا كان المتقدم والمتاخر جائزا عليه يلزم وقوع الحول في اكثر الاحوال لا كثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يحد الصوتان ولما وقع من ذلك الحول الظاهر شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن قدرته القوى المدركة التي بها تدرك الحمل المشترك وهي حالة بها ينبه تنبيها سببا اي لروح النفس والحواس الباطنة ايقاظا خاص بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يؤدي اليها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور عن المواد بان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني عموما بالامكان ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فانها ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجب ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركة باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضور هذين الامرين في النفس لانهما لا يرتسم بهما الماء على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك بغير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لان الاسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع القوى عند النفس حال حكمها قد يكون بان ترتسم كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بان ترتسم بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على بديهة انسان وقد يكون بان ترتسم آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلا يجتمع اليها لا يجتمع الى قوة اخرى يجتمع فيها الكل والجزء معا حتى يحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لم يذكروا ولم يتبق للحواس الظاهرة ما يدرك فيه من المحسوسات ليقضي حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وانما انتشاء الفطرة النازلة دبرها خطا مستقيما والشعلة الحالة دبرها خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة الفطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يحصل الارتسام البصري المشابه بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للفطرة بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لوقوع الفطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون انتشاء الارتسام انما في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون معا وانت خبير بان المريض اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تخفى على الحاذق على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سلم حواسه ليست هذه

الصورة من شم في بصره او لا بر شم فيه لامور خمسة مقابل اباه ولما كان ادراكها كادراك ابر شم في الخارج بلا فرق عند الملك وذلك بعض على ان الابصار انما هو للحس المشترك ولما كان الابصار شام الصورة في الحس المشترك ليرشمين الحال عند الملك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الخطوط من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل بفضل الباطنة عن ادراك الامر الخارجي بحيث يبطل حواسه الظاهرة استولت المخيلة وتشبثت بوح الحس المشترك صور المحسوسات المخزونة في الخيال او صورا كأنها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها في الخارج والا لم يكن يشعر بانتقاشها فيه من داخل او من بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشباح التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحيح الا فرق في هذا الوجه اشارة بقوله والمبرسم ما الا يحس الرأي في رؤية المبرسم ما الا يحس به

وعن القوى الباطنة الخيال وهو ثابتة معانيه المدركة للحس المشترك او موجبا لمغايرة بين الخيال والحافظ يعني ان الصور المحسوسات متى لا عتنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين اذ لا يمكن من الواحد لا يكون مصدرا للاثرين وبعد القول هو الحس المشترك فبقي الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثم غاب فلو لم يبق في خزانة هذا الجسم الذي هو الدماغ صورة ما ابصرناه لما حصل التمييز بين النافع والضار والصادق والكاذب وانما عرض بان الحفظ مسبوق بالقبول وهو شرط يطرد في كل ما يقبل الصور ولا يعقل فيه الحفظ الا بعد القبول وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان الفرق بين قبول الصور بالعقل وبين قبولها في البدن مطلقا فلكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين وانما يجب بان الخيال لا بد وان يكون محلا حتى ما فيجوز ان يكون قوله لاجل المادة وحفظ لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بما فيها وتحفظه بصورتها وكهيئتها اعني هيوسة وبان ميتة الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق المادة من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون لا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات شتى واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قبل ان وهو ان القوة الحافظة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان وأعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور لادنى بالتفات النفس والذهول بعدم وأجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ادراك من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وردّ بانه يجوز ان يكون الفرق بما يؤل الى حضور عند الحواس الغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال وأورد بان تلك القوى الباطنة اللوم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها النحلة من امها فتقبل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادركها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك

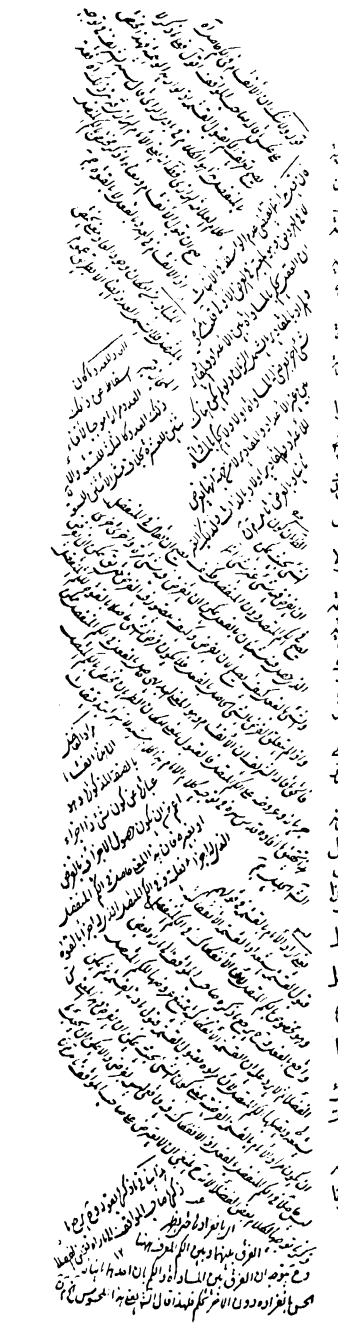
ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك المجردات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما امتنع ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضعف لان الحاكم بهما هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاصلا عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن بتكلم هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وقد ثبت تلك القوى الحافظة وهي للبهيمة كالمحل المشترك ووجه تغايرها ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر وقد ثبت تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض فتركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون الحاصل هذا الطعم الخاص وتركب المعنى بالمعنى كما في قولك ما لهذا العداوة لهذه الفرة وتركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصلابة لهذا اللون وتفصل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون الحاصل هذا الطعم وقس على هذا وقد يتركب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان وفرس حتى يتصور فرس له رأس انسان وتفصل الصورة عن الصورة كما في تخيل الانسان بلا رأس وتركب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بعضها الى بعض وفصلها عنه ويسمى مفكرة وقالوا للانسان بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمتفذ بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير والمتوسط بينهما القوة المفكرة الا حارس هناك من الحواس فيكثر عصاة المؤدية الى الاختلال

الفصل الخامس في الاعراض

في احكام الاعراض وفي الاختلاف في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي وفي بيان معانيها

اجناسها العالية في جملة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب بطليموس ومن تابعه الى انها تسعة واختار المصنف طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة الباقية جعل ارسطو واتباعه كلا واحد منها جنسا واذ هب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر الى مقدر تقديره موصوف بصفة محصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الكم بالاعتصاء مستفضا بالنظر والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان هذا هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا الشهرستاني يعترف بتغاير الكيف كما سيأتي عن قريب ويجزم بهما عند ويرجح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن كونهما من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على انا طلاقها على انحائها ليس بالاشتراك اللفظي لا يكون هناك معنى مشترك حتى يصح كونها جنسا ولا على سبيل التشكيك لان الموقوف بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل الاطلاق فيها على انحائها بالتواطؤ وليس مع ذلك اي من ذلك اطلاق اللوازم المعلولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها مع ان ذلك لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام الشتركين ماهيتها المختلفة بالحقيقة حتى يصح كونها اجناسا وكون

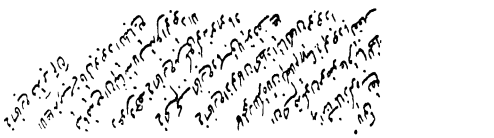
عدم المساواة بعينها نراد ان نبحث الى كم آخر فاما ان يكون مساويا لما ورائه او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية اما ان تعرض لجزء بشرط ان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير وحدها لا مقدارا لم يمكنه ذلك فيها قبل القسمة لذاتها حتى ان غير من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له حدان بعدان كانا ممتنعين والقسمة بهذا المعنى يحمل عرضها المقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران ثم المقدار يعرض له بالذات قبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كما لا يخفى والجسم للسكون الطبيعي لا ينفي معه ومنها امكان وجودا لعاد فيه اى اشتمال العلم يقبيه بالاحاطة عنه مرارا اما بالفعل كالعاد الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو بعينها وقد يعد بعض الاعداد بعضا واما بالقوة كالعاد الكم المتصل فانه قابل للتجزئ فيجب ان يكون قابلا للتعديل لان التنصيف في المقدار يضعف العدد والعدد يكثر الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلاثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير فرض الاول وبالذات ولما عداه بتوسط ثانيا وبالعرض الجوهر فيه الكم بالخاصة الثالثة بحث فاما عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح للتعريف الكم بها لا الاولى لانا نساوي لا نفرق الا باتفاق في الكمية فيكون تعريفا الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساوات مما يدرك بالحس الكم لا بما الحس مع المكم شيئا واحدا ثم ان العقل يجرد احدهما في ضمن احد المفهومين من الآخر فلم لا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان احتياجه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه لا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال الصاحب قيف كان احتراز القسمة الاتفاكية وقد يعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الاتفاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قرر وارد انه قد يتبقى لك على ان نقول الشيء عبارة عما يمكن حصول عرض غير حاصل بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المتصل حاصل بالفعل ولما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني ما كان فرض شيء غير شيء فلا اخفاء في شمول المتصل والمنفصل لذلك والامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان حاصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسام بين اعني الاتفاكية والفرضية ليس ههنا المتابة اما الاتفاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلشاتي من نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها انما تريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ظاهر الى هنا وضرض اى الكم بقسميه الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي صدر من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او كما



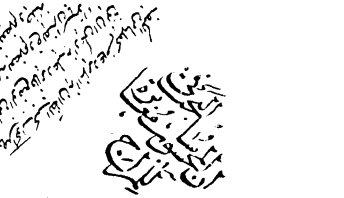
في الكم بالذات كالشكل وحاز محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات صحيحا لاجراء اوضاعا عليه كما بين هذه القوة مشاهير اغيرها باعتبار اثرها اعاقة الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات وبعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان الكلي يعرض جميع الاشياء ولهذا المعنى اشار بقوله وبعرضها اي القسمة فيهما لا فيهما اي بعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في قسمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي الضمير في قوله لاجلهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل الذي كان قولنا اخر عشرات فيسير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للمغايرة بين العارض والمعروض

وقد يتخلص في حصول المنافي وعدم الشرط لا لانتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله النقيض انما كان خاصة اضافية للكم لان عوده ليس كالجوهر لا يقبل النقيض كما هو المشهور بعنوان في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعرض الشيء مناف للشيء مناف للضديه بينهما واما بيان عدم شرط الضدية هو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا او ان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضعف موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي والسطح الجسم التعليمي والخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين بوحيد عد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا وانت تعلم بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا معروضا له ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وانت قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعدم عرض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين الخطين او السطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وانت قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي والسطح الجسم التعليمي والخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فانه ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر اللذان هما موضوع واحد متضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وانت يرد ان الجسم قد يكون موضوعا لهما اي لكل من الخط والسطح بل ان وسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي المنفصلة والقليلة دون الشدة ومقابليها اي الضعف يعني ان الكم قد يوصف بالزيادة والنقصان اذ يوجد هذا الخط ازيد من ذلك

الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا
العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب
تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف
منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم
التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء من
المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب
تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد التشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا
فرق لانه اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة
للشيء في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل
غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس لتأنيسها باليقينيات وتبعيدها عن الغلط فانها
علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف
بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف
السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن
ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل
لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي
ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر
آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل



بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقولية بالبرهان او لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد بقي ان الناطق لا يكون من مقولة
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم انفاذه فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فقد قرر ان الجسم
يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة والخط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به
واعترض عليه بانه لا يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم انه لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل بارادة جوهر السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم فعلى الاول هو عرض في العرض
اولى فانا نجد بان هذه الامور على تقدير وجودها بسبب كونها جواهر لما تقدم من ان تحيز الجوهر وما هو حكمه ويكون
اعراضا واما الدليل المخصوص بالزمان فتقريره ان الزمان له تقوم معتبر في الحركة لانه مقدارها والمقدار يتقوم بالمقدر
الى المقدر والمتقوم في تقوم الى العرض عرض واما الدليل المخصوص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي
اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما
قوله ونحلف بجوهريته الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والبلد الى قوله يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الادلة الخاصة وفي كلامه تفكيك نشر مرتب فان البلد مع بقاء الصفة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار الناطق اليه يتعلق بالسطح وبقوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض
يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان السطح طرف
للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدم جواز ان يقال انها موجودة بالعدد اما انها
ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها المقدار اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الطرف
يكون ذا وضع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما
لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها بانها لها كما يشار الى هذا العمى بواسطة
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته نقطة فلا شك انه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احد جهتيه ضرورة يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو
الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كلا منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بطلا من حيث هما طولا وعرضا فاما في بعد واحد
الاخر لا يكون سعة احدهما الا سعة الثلاثي الموجودين بمعنى ان سعة احدهما ليست الا سعة الثلاثي الموجود في الاخر
والا يلزم اما مداخل العمقين واما كون الثلاثي في بعض فرضي انهما تلاقيا عليه في ذلك اثبات الخط بتلاقي
السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انهما متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا ليس
بل الجسم ينتهي به ويقطع عنده والانتهاء امر عدمي بمعرض السطح بالاضافة الى الجسم كذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عرضية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي المجسمين
فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم المداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عما وكذا الخطان



الاطراف فيلزم مما ذكروه ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه نقطة حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها نقطة حقيقي فنقول ان قولك ليس شيء لان ذلك انما يلزم على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد بهما اذ لا يمنع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا اختلافهما بالحمل اي بحمل شيء على الاشكال ولا بحمل عليها الكيفيات وبالعكس اي بحمل شيء على هذه الكيفيات ولا بحمل عليه الاشكال اما حامل الشيء على الاشكال ودون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملونة وهذه الكيفيات ليست ملونة كما ذكرناه في الوجه الاول واما حامل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرناه في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة معا للمزاج لعمومها اشارة الى ردة من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كالنار والماء والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فكون مغايرا له لان العام مغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد والرطب واليابس الى البرودة وتسمى بالعباس الحرارة وهي الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة فتنها اوائل الملموسات الملموسات اعني اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة ثم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالحيوانات الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالعالم الفاقد للحاسة البصرية والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائها الحكمة تقتضي الاخبار عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليست هذه المزية من لقمة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية وقوى عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الاصل الذي يوقف عليه توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الاخر عليها بتبعيته وكذلك المذوقة يوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ما في الطعام واختلافها بتبعي من اختلاف اجناسها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يوقف على جسم ينكيفه بكيفية ذي الرائحة ويخالطه باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون ذو نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما الملموس فلا حاجة الى توسط حتى لزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات اعرفها عندك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لا مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والملاسة والمرونة والبلة والجفاف والخشونة والثقل وذلك بتوسطها وهذا معنى قولهم والباقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بالتوسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فاذكروه من خواصها لم يقصد بها تعريفها بل قصد بها بيان احكامها فالحرارة من شأنها الاجتماع والبرودة الصعود بواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل لا كان

كان قبل اللحفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة
في المركب ادّى الى الصعود الاكثف من اجزائه ثم الاكثف فانه لا يفعل الا ببطء وربما لم يفد والحرارة خفة
تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها مركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك
المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى امجادنها لان الطبايع
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنب يعلل الضم كما اشتهر في الالسنة فاذا
معدة للاجتماع انصار عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الانسام فتسلب الاجتماع اليها كما يسلب الانفعال الرمل
فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان
في المركبات التي لا يكون بسايطها شديدة الالتحام اما التي يكون التحامها شديدا فلا يتاتى ان يكون اللطيف
والكثيف فيها بهذين من الاعتدال الاول والاوسط الا واذا قوي عمل الحرارة فيحدث حركة دورية كما في الرمل
النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى الصعود جذب الكثيف الى الانجذاب
فحدث حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية ولم يصعد الكثيف كالنوشادر وان
كان الغالب هو الكثيف فلم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص والقلين كما في الحديد وان كان غالبا
جدا كما في الطوق والنورة حدث مجرد سخونة واجتمع في قليله الى الاستعانة بامجاد الاولاها اصحا الاكسير الآلة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت في الزيبق ولذلك قيل من دخل الطوق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد في تفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على الموانع لا بناء في كون هذه الافعال خاصة بها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركبات اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وربما انقلبه الحرارة من الخفة الى الثقيل
وتخلط وتلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات
اعني اجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت
تكاثفها والتضايقها بعضها بعض فمنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسهيل الوطوبات المتجاوزة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجادها وتكاثفها وانضمامها وهما ايضا وان اشارة الى ردمن زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا يتوهم من العلم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وبطلان الحرارة على ما اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على امرين معان
احدها الحرارة المحسوسة وهي جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من اشراق الشمس للارض
او قربا منها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كل هذه الاثار وافلاطون يسميها النار
الالهية وهي السماة بالحرارة الغريزية وقد اختلفوا فيها الاداء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لان الحرارة النارية اذا خالط سايرا جزاء العناصر حصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد

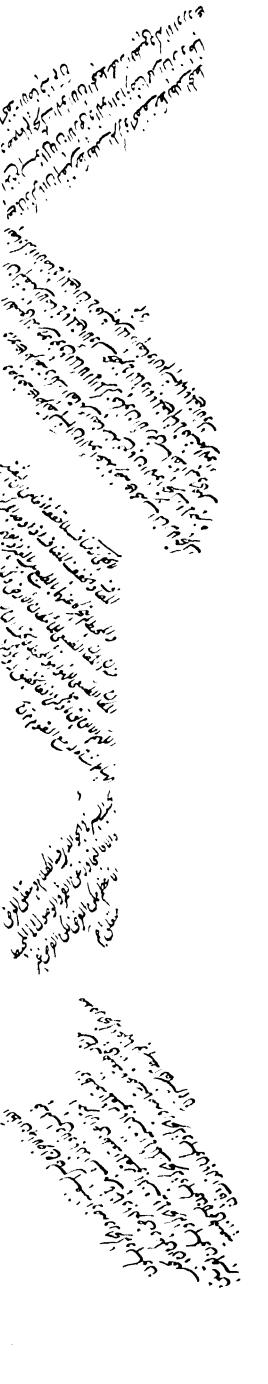
ذلك المركب لجفاء اعتدالا وقواما ولم يسلم في الكثرة الوجهين بحرهم وبطل قواسه ولا ذا الغلظ الوجهين يجبر عن الطبخ
الموجب للاعتدال الذي ينبغي المركب بعد تحاصل سببي ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شأنه ونفعه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع
البارد الوارد على المركب المضادة كذلك تدفع بتهيئها الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريبي اذا حاولت
تغيير المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يهيئ المركب من الانضاج الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة
ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزء من المركب الحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة
عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تنفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع
والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيض عليه كما يفاض النفس و
القوى على ما حكى الشيخ عنه في جواب الشفاء من انه قال الحرارة التي تقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس
الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
مناسب لجوهر السماء لانه يبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر واتكسرت سورة كيفياتها حصل المركب
نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل يحفظ المركب وحرارة غريزية بها قوام
الجوهر وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان تلك الحرارة تتبعها الجوهر التي لا
تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مصاحبة بالذات لآثار الحرارة السماوية وجوهر الشمس
الاول الحرارة الشمس تسود وجه القصاب وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما
تقوى على الفواكه تحرقها واما الثالث فاذا السئول على الفواكه انضجها ولذلك صار سبب ادراكها في البلاد
الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان
لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاولى ودونها لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت
افعال البدن واما الثالث فمتى اشتد كان السبب ان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تقارن
البدن مع مغايرة المزيل المناطقة والحرارة الاسطقسية متى بعد المفارقة يبدل ان بدن الميت يعدم ما كان
تلمسه وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينفتح انفتاحا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج الثاني ان
الحرارة النوعية وتفتحه استفادها من مزاج وتحقيق ذلك ان العفونة هو حركة اجزاء النارية التي لم تحكم
امتزاجها بما امتزجت بها من الارضية الرطبة الى الانضاج فحينما ما يلقاه من الهواء تحركها الى الطبيعة النارية
فتزيد بذلك وتشتد فتفتح بها الرطوبة وتغلي غليانا يفصل بالطبخ عن كثيفها فتخل المزاج اما الى اليابس
الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تجد
اجزاؤه الى الانضاج فتبين ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت بتمامها
في مدة الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فبعضها مفقودة وبعضها مفقودة والحرارة موجودة في الجبان فقط

الموجودة

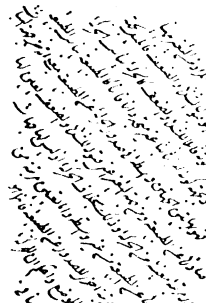
بل موجودة في النبات ايضا لان بها تعفن العنب في شجرها كما ان تعفن قطعة منها بل الطبخ في النبات من فعل الحرارة
مثلها الا انها لا تظهر ملمسة ظهورها في الجوابين واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو المفهوم واحد هو الكيفية الملموسة الخصوصة واطلاقها جاء من تحتها انواع اربعة
والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير
بين ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك بالمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما
ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بمجرد المس وما بين من ان معناه ان الحرارة تطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المساوية بالحرارة الغريزية والكيفية المقتضية
من الكواكب الحادثة من الحركة فهو غاية الجهل اذ لا فرد متحصصة للكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب لذاته وصفا احد معاني سهولة التشكل والثاني سهولة الانقضاء والانفصال
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا الكيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي العرضي وأورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار رطبا لعناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي ليست بجسم لطف الهواء والنار والصفر ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة الاول قلة
الاقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة النفوذ عن الملاقي والثفافة وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
لم يكن لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماء ابرد ثفافة وليست قابلة للتشكل وأورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه يرطب لانفاذ في الكل على ان الرطب انما امتزج بالياس افاد ما سماه عن النفث
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب يبسا كما وجب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الانتقاض
انما هو من العوارض لكن يلزم لزوم الهواء ارطب من الماء وأجاب بمنع الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كان المشار
مفسرا بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء
قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء قابل
للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا الكيفية تقتضي سهولة انفصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه وأورد عليه بانه يلزم ان يكون ماء هولة شد المصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل وأجيب بان العسل ادوم انصاقا واشد من الماء الا انه اسهل انفصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بسهل الانفصاق حتى يلزم ان يكون ماء هو لشد واقوى في الانفصاق ارطب ولا بد ولم الانفصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الانفصاقا فالادوم منه ان يكون لا سهل انصاقا وارطب والعسل اسهل
انصاقا من الماء بل الامر بالعكس واجيب قد اعتبر الرطوبة بسهولة الانفصال والعسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعدل الساكن محسوسة فكان الهواء اما محسوسا وكان يجب

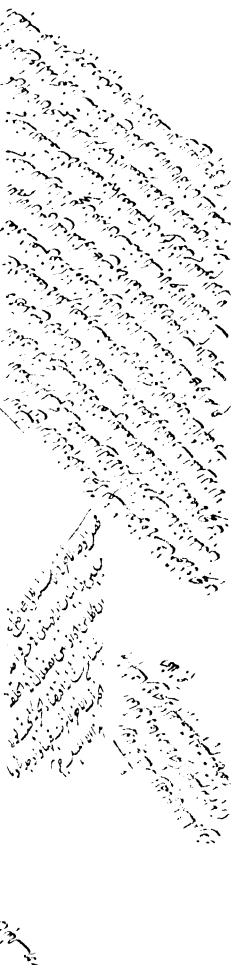
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلأ صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لتهيؤ الاشغال فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفا الى انها غير محسوسة وذكر انه يلزم منه ان تكون محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة بمعنى الاشغال محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه ان يكون مبتلا وهو مختص بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب بالرطب يفيده استمكاما انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني حارا وعلى جسم آخر بارد وهذا الجسم لا يزال فان تقدم فيما افاده وافاده لبنا لا يسيح مبتلا ولم ينفعا والبوسة بالعكس وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب وهما مغايران للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها اوام غير ليس فينفعل عن ضغط لا يسلك كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون بقوله الغمز بسبب الرطوبة وقياسك بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فتكون من الكيفيات الاستعدادية قال الامام وقد يقال في امر بين انها من الكيفيات الملموسة والمماسة والملاسة فان الخشونة عبارة عن احتفاف الاجزاء في الجسم بان يكون بعضها نابيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة والمماسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمر وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطح الثاني بالغمز المغاير لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الاثر والاولان لمسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة في اسوارها الاول عدم الانغمار وهو عدد الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكيف الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وكالصلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث يتطوق مركزه على مركز العالم انكانه مطلقا والخفة بالعكس وبقي الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث يتطوق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس او كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث يتطوق سطحي على سطح مقعر الفلك ويطوفون في العناصر والثقل الاضافي ينقسم باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط والثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قبل الارض كانت النار سابقة الى المحيط قبل هذا كرة في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان تكون مكانا ما لانها والهواء اعظم من مسافة مكانية الماء والارض اعظم من مسافة مكانية النار والهواء وانتقص

وبين ذلك بانا ان فرضنا جزء من الماء مماسا بفلك القمر لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مقدار مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خلي وطبعها تحرك الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرك بقدر تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مكاني الماء والارض صح ما ذكرنا من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحرك في الماء والارض ثم خلي وطبعها تحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحرك بقدر تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكرنا من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك ثم تباح تحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحرك بقدر مسافة امكنة النار والهواء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تباح تحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت بمسافة مكان الارض والماء وذلك ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها ماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما بيتا ركان في شمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا القول مدار هذا الجواب على ان نحن ثلثة عناصر اعظم من نحن عنصر بل نحن عنصرين اعظم من نحن عنصر واحد لان نحن الماء مشارك بينه بطرفة النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان نحن الهواء مشارك بينهما في الطرف الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضاف وذلك مما لا يرتاب فيه عاقل بل ربما ذهب الى الوهم ان نحن العناصر الاربعة متساوية واعني بالنحن ما بين سطحي المحدب المقعر المجوفي وما بين المحيط والمركز في الصفة ولو سلمنا ذلك منه لم يصح في الجواب اذ هذا التطويل بل كان يكفيه ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تباح تحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فقد تحرك بقدر نحن كرة الهواء ونحن كرة الماء ونصف قطر الارض وبقي من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نحن كرة النار فقد تحرك اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يدفع المناقضة ويظهر الحركة في اكثر المسافة الواقعة بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر من العناصر الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة الى المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع ما فيه فان العنصر الثقيل المضاف اذا وصل المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون الحاصل بالطبع مصروفا عنه بالطبع وانه مخالف للاصل الثقيل المطلق اذا

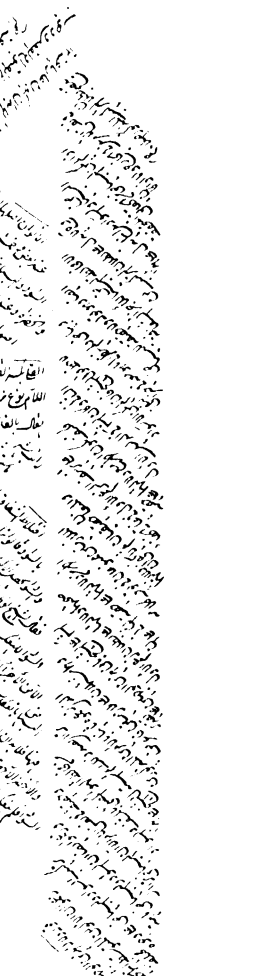


بصدد عن الثابت معتبر ويبان ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر يحرك مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايما شاء بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملائم ذلك المرتبة من الحركة اياه وأعترض عليه بان الميل يقتضي الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر اليها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مخالفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة الهواء وغلظه اجيب بانه لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر شدتها وضعفها الى تلك الامور المخالفة من غير حاجة الى الميل قيل الميل المقتضي مما ذكر اثبات وجود الميل لا نريد به الا ما هو محسوس لا شك ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر الساكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة ان وجود الحجر بالفعل مقتض بنحو ما الحركة نوع من الميل بنوع من الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الابينة ظاهر وكذا في الحركة الى وضعه والكبيرة واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا يشعر كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومخالفة مقتضاة بين الميلين المختلفين متضادان لا يجوز اجتماعهما في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان اثنان او جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما كان السفينة يحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها اليهم وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين اثنين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمى الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوزان يجتمعا لان الميل القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو يبطل بالضرورة فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه يبطل بالضرورة كونه محركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون تنقيصا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور وههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا متناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين في الحركة الابينة والوضعية دون الحركة الكيفية وارادة النقيضين المتهيئين واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين اعني فوق المحصل الميل الطبيعي وفي احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسر والقسري فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا قول والحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء





واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سلمناه من الميل الا نهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمى فوق فان فيه ميلا الى الجهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى الجهة السفل ايضا ولا يختلف السرعة والبطو الحجر ان المرمى الى الجهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه يحدث فيه ميلا واحدا ولا باعتبار معان خارجة عن المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معان داخلة لانا نفرض ان لا ميل في الجهة السفل ونعترض عليه بالامام الرازي بان الطبيعة معاندة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم مفتشة بانفاذ فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الطلقة التي يحدث بها حاذبان معنا وبان القوة حين وقفت في الوسط قد فصل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المداضة فانها غير موجودة في تلك الحالة وايضا حالة اصلا وليس هو قوة الجاذب فانه مالم يفعل في الحجر وفصله لم يصر مجرد قوته عاملا القسر الا ان فعل فيكل منهما فعلا غير الذي فعله وكلامنا في الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لفصل الجزء الحلقة الواحدة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى الجهة المخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فما هو الميل الى الجهة جذب كل واحد منهما ولا شيء ذو العابق وعادمه مربدان بين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من تحيز مما فانه لو لم يكن كذلك لكان طبيعيا او نفسانيا تقرر البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لما تحرك الجسم ذو العابق وحركة الجسم العديم العابق والتالي ظاهر البطلان بيانا الملازمة انا نفرض جسما مصمتا كالقسر عديم المعاوق فاي قوة نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ما في تلك المسافة ما يقطعها وبين ان يقطعها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا ونسبة الميل المفروض اولا الى نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل تلك المسافة عديم المعاوق بغير ميل مثل مسافة فيها يتحرك المقسور ذي عابق وغير ذي عابق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لا يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من الفضل والاتمام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه فصل اخر نعني عند المتكلمين هو جنس نوع يحصل في الجهتين فان لكل جسم جهات متعددة ويكون لبعض كل جهة اعتماد وتماثل ويختلف اعتبارها يعني ان الاعتمادات تماثل اذا كانت الجهة محل واحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة اخرى هو الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى هو الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد الذي اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو الاعتماد بين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسببنا ويتنحى بحسب صلوحنا فيكون صادرا عنا بحدوثه وبقدرتنا وبولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا واسطة

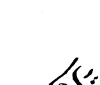


لان الثالث لم يبق على صرافته منفكا عنهما مع الاخر ولما الثالث فلا يلزم ان لا يكون شيئا منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر هو متوسط بينهما وأعم منه عليه بما لا يلزم من عدم بقائه بقائهما على صرافتهما لجواز كونهما ثابتة لمحل حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل لجواز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك من ذلك اللون المركب من كل واحد منهما او احدهما وبهذا تبين ان اللون على الثاني اي الضوئي لا يدرك الا الوجه الذي يقابل الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما قالوا لانا نبصر بالمرئية اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرطها وجوده لكن لا يخفى ان الظلمة مستعدة لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فقال ما لا عدمية في نفسه او لوجود المانع من رؤيته وهو الظلمة لا لانه ليس هناك والثاني باطل لانا نظلم غيرنا عند الايصاد فان الجاني في غار مظلم يرى جماعة في خارج العار وازالة المانع قد تكون بالرؤية كما في الشفاف شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة بالماهية لبياض كل واحد منها مع مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيتحد من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا اختلفت مراتب الضوء باسرها اختلفت الالوان كلها واذا اتفقا اتحدت من ذلك ولم ينقل عنهم ما يدل على احتمال الذهول ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها اليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وانه يجوز ان يكون للون طبيعة غير شرطية لتلبسه بمراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاجل اختلاف اللون الواحد بالتخلخ عند المحسوس بمراتب الضوء فان اللون لما كان ناكشافيا وظهوره عند المحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان ناكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الناكشاف والظهور فيتوهم من ذلك ان اختلاف الناكشافات انما هو لاختلاف مراتب الضوء وليس كذلك لان الناكشافات انما تختلف بحسب اختلاف اللون مع ضوء شديد به ولما كان المجموع الواصل اثنين والثاني بحسب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل الى الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تامل اذعان بتميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لرؤية اللون بان قول الجسم المضيء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لدار وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف بمعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير مسلم على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيء هي تعلق طرف احدهما بالبصر دون الاخر فالمدرك بالاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا بها على اللون بل هو عين ظهور اللون لنحو المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والاختفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وبتفاوت مراتب الظل بحسب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس من رتبة

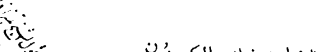
مفهوم العارض ومهيته ولا اشتراك للضعيف فيه وما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي يجدها الياض الثلج دون العاج اذا كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن فيما في العاج من معروضا لذته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء وأجيب بانه داخل في مهية المعروض لا شك وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الضعيف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض شاد بتر في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيه وجه مثل على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في البياض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هو يعني الاول مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وحينئذ لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس ونوجه المنع انا لا نم ان التفاوت بالزيادة اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من جنس البياض بحال وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة في فان الخصوصية التي في نور الشمس بياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل تلك في المهية وذاتيتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت انما يمنع التفاوت اذا كان ما يمنع التفاوت لازم عدم تفاوت شيء من افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى قولنا نفرض ان لو لم يكن ما ذكرتم دليل على تفاوت المهية وذاتيتها وتم بهما ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتيتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وذاتيتها في الاطول اكمل وفي الاقصر ناقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهية وداعي التقرير بينهما اذا كان ذلك الفصل الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبينهما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بينهما مع ان الدليل المذكور لا يتم ردا في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يكون مثلا في محل آخر فيكون كل منهما كليا للافراد المتخصصة بما لفاها الكلي الا وصف محفوظ لجواز ان يكون كل منهما صفة مواطاة للآخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه يتحرك بالذات وكل يتحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قلنا بالذات لان الاجرام تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يتحرك من الشمس الى الارض وبتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر بدليل مشاهدة السراج المنقول من موضع الى موضع يتحرك عرفا بانتفاء الاول عنه وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء وبقاء لجسم الكثيف المضيء مع ان الحدوث ضوء فيه والحركة وهم وسبب الموهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي بحيث لو ارتفع ذلك العالي الى السافل وبالعكس لارتفع ذلك الضوء الحادث وانتقل الضوء الحادث في وسط الفضاء فهو يوهم بان حركة الضوء في السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء محاذاة اثر اياه بحيث اذا زال ذلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث

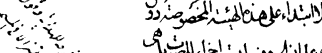
نسخة قوله ويجوز بعضهم التشكيك الخ

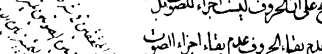
هبط بالرائي وبالمرئي فيما اذا كان ذلك الشيء مانعا عن الابصار لا بما يكون مانعا بشرط وقد بينا لك بانا اذا ابصرنا خلق
الجسم عن الدرهم غير المنصبغ صفة اخرى اليه لم يكن حال الاعمة الظلمة التي تحجبها الرائحة في الهواء وليس هذا امرا عجيبا
الا بحسب انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا ما بل
بل نعلم ان حالنا ان لا نرى شيئا فتحجبل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تحجبلنا الظلمة الرائحة من الفالوذ
بكونها وجوبه بقوله وجعل الظلمة نورا فان المجعول لا يكون الا موجودا ولا يجب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما الثاني للمجعول هو العدم الصرف ومنها السوداء وهي الاصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصلية وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب
التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف في القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس فانه اذا لم تقاوم المقطوع لعدم المقاومة ولم يرد انا التموج حالة شبيهة بموج الماء يحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى
انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعها
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع انقطاع تموج الهواء حتى قال الامام الدوران لا يقبل الانظر
والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس تاما اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبداهة
هنا واما عدما فلان ما ذكر انما يدل على عدم الصوت في بعض صوره ما عدم قبل التموج لا في جميعها فلا يفيد ولنا
ايضا وجوب ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس المتوسط من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستغنى فيها بالحدس الصائب فلا يهم حجية الاستقراء
كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسام التي يلي بها الجسم
القارع او المقلوع الى الجهتين وبهذا لذلك الهواء المنفلت مما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا بالاستمرار الاهوية وتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفذ التموج فينقطع هنا الصوت ولا بعد كالحجر
المرخي وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاول
بلا واسطة نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه مما
وقد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الآنيين سببا للمجعول الآني سببا للزماني لان علة الشيء لا بد وان تقارنه او تحدث قبله بلا مهلة وحينئذ
منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن في خارج معلق بقول لها حاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصلية
الحاصلة في الخارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ اي انما يحصل الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود لتموج الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد
الا الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القارع البعد لان القارع لا وجود له في مكان وجهته
خارج الصماخ واللازم باطل فالملزوم مثله اذا اسمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار او من مكان

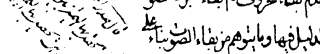


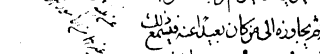
قرب او بعد لانه يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتميز القرب والبعد لاجل ان القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة على خلاف الارتسام وليس كذلك لان السامع قد يجد اذنه اليمنى فيحكم بان الصوت جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتد القوة والضعف في القرب والبعد فلم يتميز بين البعد القوي والقرب الضعيف ولم يتميز بين الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد ولبطلان ما ذكرتموه بدليل آخر على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصوله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاحوال انما يمكن اذا ادركت الاحوال في امكنتها البعيدة عن مكان البعد والقرب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المنكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسها على ما مر مشفوع ببحث السمع قلنا فالصماخ اعتبارا فاذا علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اذا بلغ الهواء المتموج لجوب الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن يجب ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من جهته ورد وتتبع ما يبقى منه في الهواء الذي هو المنفذ الى ما وراءه وهذا الذي قلناه هو الحاصل انا عند غفلتنا عن هذا الرد علينا هواء قارع فذلك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع شيئا شيئا فيما وراءنا ادراكا من الاول الى ما يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته وسمت وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وينفرج مدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يتبينها على التعيين لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي وبذلك لا نفرق بين البعد بين الرعد الواصل الينا من الجو وبين دوي المرحى القوي الواصل الينا ونفرق فيه بين كلامين نزاما وبعدا حدهما من اذ ذاع وبعد الاخر ذاعا فانا اذا سمعنا كلامين هاذين فرقنا احدهما وبعد الاخر وقلنا ان هذا الكلام متقدم على ما قبله في هذا المقام وقد بحثنا فيه بحثا وافيا هناك ان السامع يتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن بذلك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة وذلك كاف في ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا فوجب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما بيناه بدوي الحلاق اوبتم الرابعة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المدركات بالسمع وبهذا يبطل قولهم اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الجهة الصوت بعد ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد الجزء على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان ذلك لان الصوت لو كان موجودا فاما ان لا جزء له كالنقطة او له اجزاء كالخط الذي يتكلم بها فيه حال التكلم بها موجودة معا وليس كذلك لان الصوت يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالنسبة بينها وهما محالان فقط او على

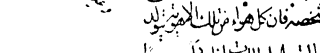


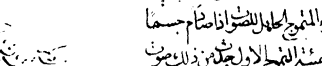


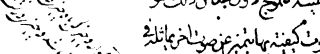


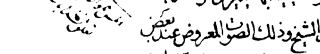


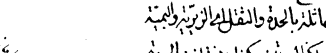


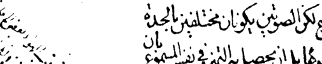


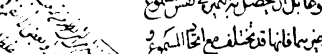


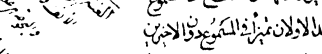


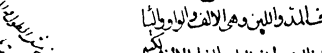


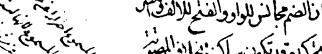


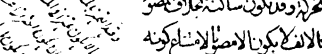


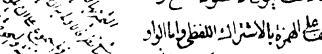


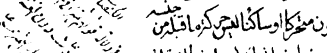


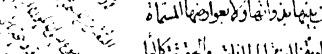


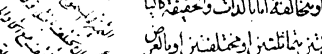


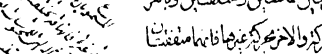


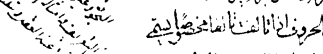


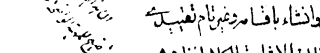


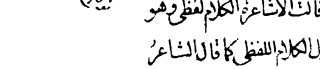


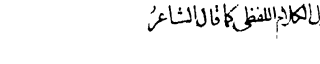


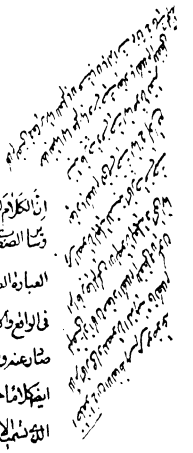












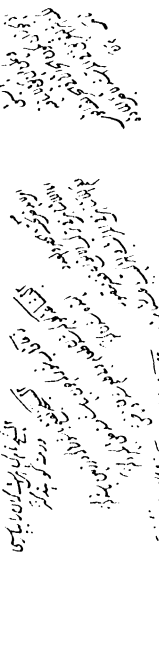
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي معاير للعلم والارادة والكراهة
وسمّا الصفات الثلثة المغايرة لفؤاد ذلك وافهمهم لمقصوده قالوا واذا اصل في الكلام خبر فهناك ثلثة اشياء احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علم يثبت للنسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
في الواقع والاخبار ليسا كلاما حقيقيا الفا فاقعين الاول واذا اصل معاير وهو فهناك شيئان احدهما لفظ
صار عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليسا الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقيا الفا فاقعين اللفظ وفق على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
النفسي الاشعري كلاما نفسيا الذي مرادوا العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي وما ثابت الله
فاما الاعتماد على ثبوت كلام نفسي قديما واما الان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على افهام وبهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول لحصره تنبيها على ان الآخر هو المتوصل بها اليه فكانه هو المسمى
لاسم لذلك الآخر والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم الان الكلام
قد يخبر عما لا يعلم خلافا لهم وبذلك فبان ان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل ابنه
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعلم من يضرب عبده بعضا فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل الا موبخا لطمه
عنده عند من يليه وتعرض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة ارادة الطلب فيها اصلا كما
لا ارادة قط وقول ذلك يمكن ان يؤدي الى التهكم استدلالا واعتراضا فان المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
لانه قد يهيء الرجل عما لا يكرهه بل يريده وفي صورتي الاختبار والاعلام يعرض بانه ليس هناك حقيقة للخبر
بل صيغة فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم مغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلم وهو ادراك
مدلول الخبر عن حاصل في الذهن وقد ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها بقوى المكيفة
المحوشة طعوم المطعومات واصلها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة بقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت الفاهرة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون لها طعم حقيقة والثقه

بهذا الفهم يسمى والثاني ان لا يكون لها طعم في الحس ويكون لها طعم في الحقيقة لكن لشدة الامتزاج بين اجزائه لا يحال منه شيء مخالط الثالث فلا يحس بطعم ثم اذا اخذ في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالخاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان اختصاص الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما تام وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي الملاقة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحرمل و القرع والحنظل اللبنة بحس من كل منها طعم لا تركب فيه واحد من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة و

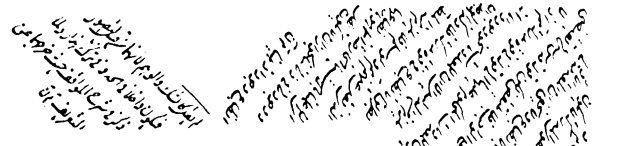
والضعف ان القبض لاختلافه النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقبض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا
لاختلافهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يسخن يقبض ظاهر الثانية وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الاولون مرّ يمرد والعسل حلو حار والزبيب حلو حار وايضا حدث الطعوم المشعر على ذلك الوجه المخصوص
مما لا يقع عليه برهان ولا اماره تفيد غلبة الظن ولهذا وقع اختلاف مباحث الطعوم دعاوى وحالية عن الدليل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحادث من ذلك ما يناسبها وقف لبعض المفوس ظل ذلك الوجه فان الحرارة تفعل كيفية
غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا والاتصال ان التفريق
حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملائمة في الغالب وهي المرارة فانها تفعل الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حر اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فالاحرى بكون الكيفية الحادثة نوعا بعيدا
عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر
اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكونها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فرحة غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وبفعل الحارة القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من
المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى على ما يكون طعم المالح نارة وتيبسا من المرارة بحيث يتوهم انه زرد نارة فريبسا من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف تحقيقا اذا اخذ اللطيف المرار ما المرّ وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
ان سبب حدوث الملوحة محا لطة بطوبة مائية قليلة الطعم او عدمه باجزاء ارضية محترقة بالة بالمزاج مرّ
الطعم محا لطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت المرّت ومن هذا السبب تولد الادراح ويصير الماء
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والغلي النوشادر فيه بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى يعقد
ملحا او يترك حتى يجمد الملح بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي
لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمة اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفية الحادثة بوساطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفية الحادثة بوساطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حر اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا مفضيا
فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وبفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لقلة
البرودة فيه تفقد قوة لعامة ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل

من عدم ملاءمة العفوصة بكثرة وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث عن فعل البارد في اللطيف فان المزاج العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة وعدل قليلا بامتحان التمليح ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعدل قضاء وهو عدم الملاءمة دون العفوصة وفي الحموضة لان تكثيف البرودة في المعدل اقل من تكثيفها في الكثيف اكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو الانضر وكونه في عدم الملاءمة وفي الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض بالمزاج الباشا وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ما ما وذلك لانه لا ينفر نفرة باشة ولا يكثف بيضة تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف الفاعل المعدل فيمتنع ح ج

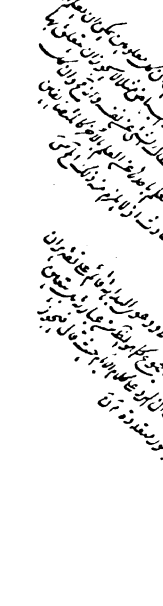
لان اجزاء الفاعل وهو ثانيا ما ملائما جدا وهو بين النفرتين والتكثيف المبلغين فيحدث هناك كيفية بين غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة وآلذها وأشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملاءمة هي الدسومة وفي القابل المعدل المقاومة وذلك لان القوة المعدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعدل في القوة الذائقة لانها دائمة ولا كيفية فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بادامة وان لم تؤثر فيه كيفية فيحس بالدسومة دون المقاومة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحار ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف قوي على التحليل من المرة والمالح كانه مركب من حار ويارد لما عرفت من سبب حلاوة وبدليل ما يعرض على اخر الملوحة من المرارة في البحور اذا بورق والملح المرتفع من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا بامتحان النضج مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنفعل الحلاوة والحامض وان كان اقل برودة من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته وقد علم ان الحريف اقوى على التحليل لا بد على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك ما يحدث من تركيب اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تحصى عددا فانها اذا ركبت احدث من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما سبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد اقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيبين المذكورين كثرة غير منحصرة فبعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما لا اسم على حدة مخلا البشاشة المركبة من مرارة وقبض كالتي في الحصرم ومخلا الزعرور المركبة عن ملوحة ومرارة كما في التفاح والسفرجل ومن الطعوم المركبة

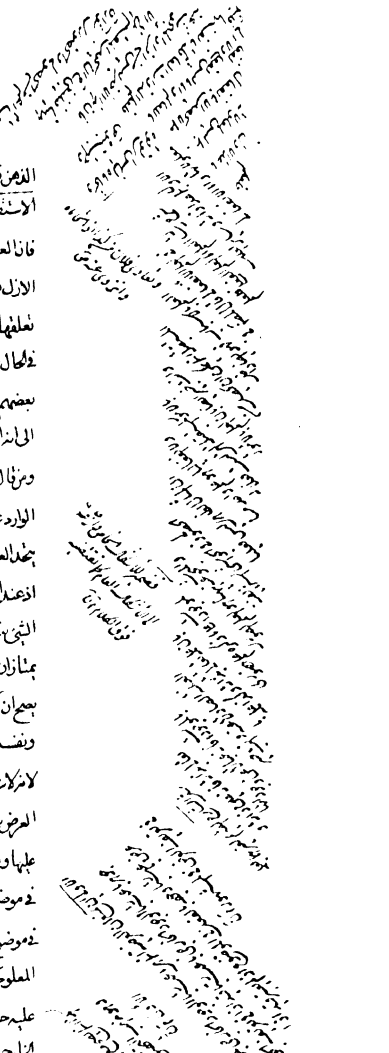


ما قبل اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرارة كالفلفل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المتموتة ولا اسماء لانواعها الا من جهة المواضعة والمخالفة بان يقال تفاحة بلدية وتفاحة متنسة ويختلف الشجر الا شخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق على اسم ما غلب ما يقال ريحان طيب كما يقال ريحان حلو او رائحة حامضة وقد يطلق على اسم ما غلب الاخص الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح واستعدادا المتوسط بين طرفي التفعل النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفية الاستعداد بذاته الى ان يفعل او ينفعل لا انفعالا مستحيلا نحو لا انفعالا الى المهضوم لقبول اثر ما به مهولة او سرعة وهضم طبيعي كالمرتبة واللين ويسمى اللاقوة او استعدادا شديدا نحو لا انفعالا الى المهضوم للفاسد وبطوء لا انفعالا كالصلابة والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمستعد والليس لشيء لان المصاعب تعلم بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصعاب والثاني القوة القوية على تلك الافعال فانها من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث تعين عليها فهي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الافعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبرت كل واحد من استعدادات الفاعل للانفعال واللاانفعال الثلاثة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليها على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لا آخر انه بحيث انه يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا المراد اعتبار الصفة بذلك الشيء ثم انه قد يوجد في الموضوع ما يقابل ذلك القبول بالنسبة الى القابل قريبا او بعيدا فذلك الامر هي القسمة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المختلفة لغرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون النفوذ المسامحة الاجسام معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مجامعا للانفعال وبعضها مجامعا للاانفعال وسماها بعضهم ضياعا لان الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا للقرب بعضها من احدها وبعضها من الاخر فطلبا ما وهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقا خطاء من حيث اللغة والنقاء حالا ولكنه النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون الجماد والنبات فلا يمنع ثبوت بعضها للبعض الجمادات من الواجب غيرهم ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والظاهر بينهما انه لا يكون الا عارضا بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا فمنها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان ذهنا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والمصدق ان كان مع تجويز لغير المتضح يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا فغليظا فان قبل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم القطعي الا في الضروريات والا النظريات قد يحصل الذهول عن مبادئها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف فان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن محل التقسيم عدم الامن قد يكون عسير الزوال اجيب بانا نظريات اذا حصلت عن مبادئها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مبادئها كالمسائل الهندسية والحسابية فانها اذا بقين بها عن مبادئها الحق لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادئ وطلق تارة ويراد به اليقين فقط وطلق



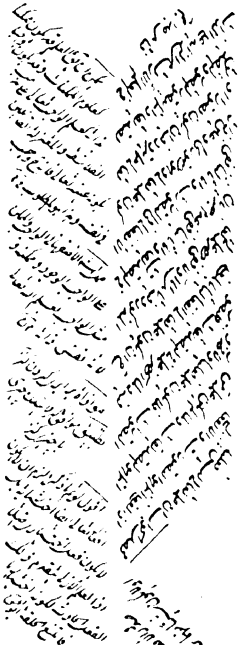
لاجل حضوره بنفسه عنده اولى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فضوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ازاد مسم قائم البرهان على القول بحضور الاشياء عند نفوسهم حكم بعضهم بان علمها بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده ثم لكن في العلم بالمعدومات واجلها خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل الا ان يقال ان لها ثابتة حتى يصح حضورها وقال بعضهم علمها بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال الخ عبارة جواب دخل مقدر توجيهه ان لو كان العلم بالانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتنعة المحصول للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل فتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير له في المثال مخالفه له في كثير من الصفات والنفس تلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها الاشباحها ومثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا تحدث بالعقل الفعال صورة لا يمكن الاتحاد اشارة الى جلالة هذين المذهبين او اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان لا يخالف باختلاف المعقول انقل القائلون بالعلم القديم على امر واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منا يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحدنا عالما بمعلومات لا تتناهى وذلك يمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كان غير معلوم لنا وبانه لا يجوز ذلك في حقنا كما لا يجوز في حق من لم يكن واحدا فحقنا واحدا ما هو المصحح بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما وايضا يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلم واحد وهذا لانها في معلوميتها بعلم واحد بعض الاحيان ح لا انفكاك فان قبل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وقبلناه قلنا تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما معا بان وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يفتقر الى جامع للنظرين فان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه يرجح بالضرورة الوجود بانه واجب يمنع الملزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد لا امتناع فان يحصل نظر واحد امر متعدد كما سيجيء وفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في نفس العلم بانه امر اضافي فيكون التعلق بحسب غير المتعلق بذاك او وصف ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو المتعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون المتعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من حيث التفصيل اما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فانه يدفع ما ذكره المصنف ونقل المحصل من انه اذا تعلق العلم بالمتعلق انتهى بحيث يتعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ودعوة بانه ان اراد بالجواز الذهني لم نسلم ان



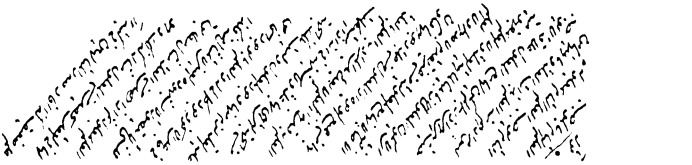


الذهن فلا نزاع فيه وان اريد بجواز تعلقه بالمعلوم جواز تعلقه به على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا او لا يعقل كما مر في الاستدلال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاشياء مما لم يحصل بعد حاصل بالقوة فانا نعلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كما نعلم ذهولنا عن كثير من الاشياء لزوم التغير في علمه تعالى فرعوا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال يتعلق به في زمان وجودها وقالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول هو الشيء في حال وجوده في المستقبل والعلم لا يعقل الا مضافا بمعنى لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وردهم في ذلك الى امر معقول يستلزم تلك الاضافة فرق بين هؤلاء اذ صفة ذات اضافة يتوجه عليها هذا الاشكال فقط ومن قال انهم امر صورة الشيء يتوجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين مماثلتين وأجيب بان ذلك الاشكال الوارد على الكل وارد هاهنا ايضا بعود الضمير في قولنا لاشكال باجتماع صورتين مماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه العلم والمعلوم ويتوجه عليه لاشكال باجتماع صورتين مماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الانفكاك عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي لذلك يمتنع ان يكون الشيء عالما بنفسه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة وسبق الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لا مرية في ذلك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في ذلك الحال كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انها بهذا اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالجوهر ان مثلا اذا وجدت كانت لا في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهر يتوارد العرض عليه انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالجوهر من مثل هذين كونه معلوما موجودا في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض انما صورة المعقول من العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج في وجود الخارجي موجودة هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض فانها في الباب انها قائمة بالذهن قيام بالغير كيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في بحث الوجود الذهني ظهر مما ذكر انه هو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصور شيئا فضلته وبنى فيها او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهد شيئا فعقلته وبنى انفعالا بالوجود لاهذا ولا ذاك كما اذا تصور الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروريا فاسترسلته وملكت بعنان العلم نفسك الى ما تحتاج حصوله بفكرك وهو الملكة والى ما لا تحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري فاسترسلته

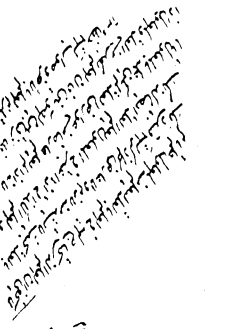
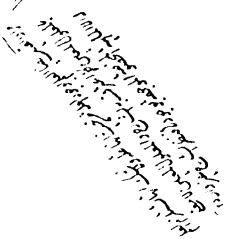
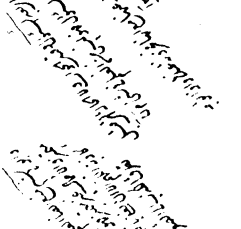
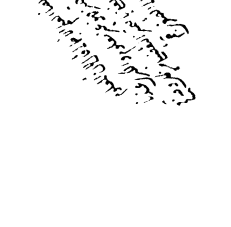
بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقول وجدانيط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني
اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يعزب عن
العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعان فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل الاحتياط فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات فهي قضايا يحكم بها العقل
بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان والمدنس
بالعقايل المشتاة كما في بعض الجهال والاول اقصر لانه يطلق على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطنة وبهي سببا بالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة كالحكم
بان لي قلقا وغضبا ومنها ما يحدث بقوسنا الا بالآلات لبديهة كقولنا بدو انا والحوانا واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة امر غير عند عند نحو الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين وامر المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
المخفي للبقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف بعينه وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقونيا مسهل للصفراء فان قياسها هذا القياس ان حصل الفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل الحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد وسط
فكرا كانت من جملة قضايا قياساتها معها قد ابان حصل بوسط آخر غير ذلك او بوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر الى الحدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بالحدس قوي الذهن
بزوال معلل الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضوء لما يحاذيه الكوكب الى الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر يمكن مستندا الى المشاهدة كثرة يمتنع
تواطؤهم على الكذب اعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا او توهم لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار عنه او توهم ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا
فان قيل الخبر المكتوب مرة واحدة اذا اقترن اقادت اليقين او قلم دليل على صدقه فالمتواتر داخل في المتواتر
على ما ذكرتم وجب ان لا يفيد اليقين بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق اذا علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة
القياس المخفي كما في المجربات معلوم السببية مجهول الهيئة فلان لك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو
لم يكن العلة لم يكن دائما ولا اكثريا وانا نسبت الحدسيات معلوم السببية والهيئة معا فلان لك كان القياس الملقا
لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في مهيأتها وقبل القرآن المجربة يتوقف على فعل بضعة الانسان حتى يحصل



المطابقة فان الانسان ما لم يجرب الدواء بقنا ولم اواعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالانتفاع او عدمه بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك فمنهم من جعل الاقسام سبعة فقط ما يكون فيها هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو
الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها فيهن البديهيات والمشاهدات واعتذر
بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى الان الوسط لما كان لازما للطرفين فكان العقل لفرط
الى نصوصيتها وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات فانها ان كون المجربات والمتواترات حدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في
المحصل لا شتمالها على ملاحظة امور خفية كذا القضايا التي قياساتها معها وذاع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل النظريات فضلا عن كونها ضروريات وبهذا جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وحاصل ما ذكر في العلم
بقسميه الى منع الانفكاك عن العالم كعلمنا بانا نرى والى ما يقابل بكاسر العلوم وهو تابع محض صاحبا موازنة في الظانين
قال الدواني والمحقق بين المعترف والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعالنا اضطرارية
بان الله تعالى قادر في الازل على صدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم وقع فكانت لازمة لهم فلا تكون
اختيارية واجاب المعترف لزوم ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا
لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل يعني بها المقارنة في الظانين بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا
للاخر فتوازنا اي تواطئا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال ذلك نسبة
الهيئة كنسبة صورة القرس المنقوشة على الجدار الى ذات القرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات القرس
هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات القرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه
شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لانه علمه شريرا فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا موافيا الازل
كذلك لان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة لزيد
يلزم ان لا يكون علة فاعلا اتم قلنا التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم المتصورة التي لا بد لها من واضع بخلاف
فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيها وبين الواضع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما
يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري ففي الحواس واما الكسبي ففي الاول بريدان علوم الانسان كلها
بعض علومه من البدأ الفياض هو فيها بالفاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المتمثلة
على الهيئة النوعية وتخصصها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض عليه
الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا احصل هذه الضروريات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة
فقد حصل له التصديقات والضروريات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصور
في القرد بالقوة على ما نون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات الموقوفة عليها بلا واسطة واذا تصور في هذا الكسبيات

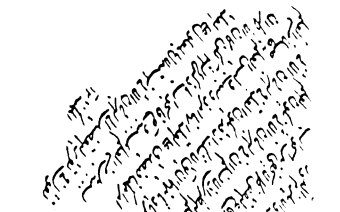


على ذلك القانون استعد لقبض اكسيب الخ وهكذا واما طلاع يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع واصطلاح
آخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من
ان يكون مجردا اوماديا جزئيا اوكليا جوهرا اوعرضا حاضرا اوغائبا حاصلا في ذات المدرك اوفي آلة المدرك والادراك بهذا المعنى
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود المادة الحاضرة عند المدرك بمكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع ذلك الهيئات ولكن في حالة غيبة بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك الجزئي من حيث كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون الخاص مطلق من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والضمير يفارق الادراك والهاء
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بهيئتها من حيث هي لا باعتبار آخر فهو لا
يستلزم تعلق العلم بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لهيئة العلة بحيث انه يلزم من تصور هيئة العلة
تصور هيئة المع وذكر في الملخص ان متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن هيئة موجبة لهيئة المع ومتى كان
كذلك كان العلم بالمع حاصلا فالمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول هيئة مساوية
للمعقول في العاقل القول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع انا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المع في الذهن وحتى يكون المع لازما بينا للعلة وقد استشهناه قولنا متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن هيئة موجبة لهيئة المع قلنا قد حصل في الذهن هيئة اذا انخفض في الخارج تحقق المعلول
في الخارج فمعنى كون هيئة العلة موجبة لهيئة المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع في الذهن وهذا هو المطلوب واما بهيئتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا علم بنا فصر العلة يستلزم العلم بالمعلول لكن لا مطلق من حيث هو لازم للعلة او معلول لها
ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من الاضافيات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا مع ثبوت
علم ما فصر المع واما بهيئتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالغير
او غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك على الوجه التام ولا عكس لجواز ان العلم التام بالمع
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد تبين ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة ملزوم ما لها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمع قلنا كذلك
عارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه الفائدة انما تلزم ان لو كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع بجملة
عند تحقق موانع معدودة كانتفاء علم ما بلوازمها وانتفاء علم غيره من المجردات بجملة
كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول
عالما بذاته ثم من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك غيره فلا يتم مقصودهم فيه قال الرابع ان نفي العلم بوجود العلة
الثانية يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما وقد

في ذلك العلة الثانية تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص مع الخاص يسند عن الامكان علة ما فالعلية مسندة الى خصوصية الذات التي لا يتحقق افتضاؤها الا لشيء مخصوص من المعلولية مسندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يسند عن علة مخصوصة قبل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بهيئة المع وانتهى والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا ان افتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي والذي لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك هو الافتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان امثال علة ما مما لم يحكم علم مع ذلك ان امر وجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان امر وجود لا يمكن ان يوجد بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بهيئة المع فلا سبيل الى استفاضة العلم بهيئة العلة الا ان يكون المع لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم الثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسط لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد التي كانه منه ولا يخفى ان عد القرب من تلك المراتب دون المناسبة العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصل بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها بنفسه فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو الى الفعل اقرب من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي ما طلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة بتفصيل ما فانها هو معلوم مفصل وما لا يكون مفصل لا يكون معلوما بالتفصيل والجواب ان سؤل تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكان العقل لو صح ان تنظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت فضلا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل البتة وما لا يحتاط لها لجملا وتظهر بالتأمل الصادق بين الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الثاني انه لو كان ما ذكرتم من ان التفصيلي والاجمالي متباينان لامتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مشابهة في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون تلك الصور متفقة او مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة كما

للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون المعلومات المتكثرة صورا متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته
وبمثاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة للامور متكثرة باجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
من حيث هو مرتبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اراد وا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه لان الاجمال بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب في بعض ذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
كلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلاف اقتضاء
مقتضى العلم وتمامه اما فانه لو من ان عجز السؤال عالما بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على المقرر فمردود
بان ذلك الجواب حقيقة وهبته ولا لازم وهو اثر شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عجز السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها
شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركا معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فظاهر ان
وظهر بهذا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة هي بحسب تلك الاجزاء والعقل مع وجود تصور الخ ذلك المركب من اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة تفصيلا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته تفصيلا كان
اجزاؤه معلوما بالاجمال لا محالة وانه اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم
بالقياس الى معلوم مركب ثنائي اجمالي والآخر تفصيلي كما ذكروه وقولهم العلوم عجز السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فانه لذلك لا يكون علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا فلنا اكل شيء فهو
ممكن لا يمكن الاعلام فلا شك انا نحكم على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلوماتنا والا علم بها هذا الحكم
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بالسر بها فانا نعقل حمل هذا المفهوم آلة للملاحظة ذلك الافراد حتى يمكننا الحكم
عليها والتخصيص ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة للملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دون نفس ذلك المفهوم كما اذا قلنا كل شيء ممكن
فيما يهمنا الآن ان العلم بالسبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثاني ان ما يعلم بسببه لم يكن لا واجبا لذاته والا لما
بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بامتناع طرفي على الآخر
واذا امتنع الجزم بوجوده بسبب حكم بوجوده حكما قطعيا وافترض عليه بانه لو لا يجوز ان يعلم وجوده باحد الوجهات
لما كشف احد من اولئك من علم صدق قضية برهانية مع عدم العلم بالسبب فان العلم بجزء امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايضا ذلك بان المحسوس يجوز بوجوده مع الجهل بسببه اذا جاز ذلك



فيه فلم لا يجوز في العلوم وآيها البرهان الآني استدلالا بالمعلول على العلة وتبيان المراد ان السبب يعلم على نظرا متعلقا بذات المخصوص المعينة الا السبب حاصلا ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول ما علم بالضرورة المحسوس ما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني ما يعلم لنفسه فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرف وعلى الثاني نبه بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء وعلم بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كذلك لان نفس تصوره يمنعه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف هو ايضا كذلك لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المفيد بالكل كذلك ايضا وأعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص حيث اشتركوا في كونها معلولة لاشخاص اخر وجب العلم بالعلة بوجب العلم بالمعلول وكذا ان شاء بقوله والصحيح الخ اشتهر بينهم من ان البرهان على الشخص من حيث هو شخص كذا ان لا صلاة من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقد به من الصبيان والمجانين والبهائم ولا تختلف افهامهم في ان العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل المذكور هو الذي يحسن قبل ورود الشرع العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ثابتان للعقل فسروه بما يعم فيه حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وفاقا لجماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر في سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو متأت التكليف بالآلات الخ فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار ادراكها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس ثالث المراتب في علم قواها الخ ثالث المراتب ايضا سيأتي ذلك ان للنفس باعتبار ذواتها اعني قوتها من المبادئ واستعدادها عنها ما بالكل جوهرها من المعقولات قوة يسمى عقلا نظريا لما من استعدادها باعتبار ذاتها في البدن لتكميل جوهرها تارة احتياريا وان كان ذلك ايضا بديا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا لما ايضا من مراتب اربع امام مراتب النظري فهي اما كمال اول او استعداد نحو الكمال قريب ومتوسط او بعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب التي فيها وعلى النفس الناطقة في تلك المرتبة على قوة فيها واما قبل الهيولى الاولى الان الهيولى الثانية كالجسم المطلق البسيط وكالعنصر الاول البسيط الذي عن الصور كلها بل الصور اما خوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها فاقدة لها خالية عنها اذ ليس شيء فيها ما خوذا فيها وان لم يخل فكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل المحال الآن استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربها كما يسمى العقل الذي بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والفرق بينهما لا يدرك على استحضار النظريات من شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها ملكة نسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة الفاذر على الكتابة بحيث لا يكتب لو ان يكتب متى شاء فيسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل بما افاض الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال الثانى والعقل بالفعل استعداد لاستحضار ما عنده واستدارة فهو متأخر فى الحدوث عن العقل المستفاد لان المدلول ما لم يشاهد مرارا كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه بالشرف لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فهم من نظر الى الثانى فى الحدث فحصله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يصير بالقياس الى كل مدلول قد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يحتاج الى شىء اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد خلعوها وانخرطوا فى سلك الجردان التى تشاهد معقولاتها دائما وانما مراتب العمل فما وليها بهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وتأديبها بمذهب الباطن من الملكات الردية وبفض آثار شواغل عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الانتقال بعالم الغيب وهو يحلى النفس بالصور القدسية وراءها ما يحلى به عقب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاك جلال المقام وجمال النظر على كمال درجة كل قدرة مصحوبة بجنب قدرة الكاملة وكل علم مستغرق فى علم الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد بان لاحد قسميه بينا كسائر العموم والخصوص الاعتقاد بطلان على التسديد بين مطلقا من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا مستداول مشهور وقد بين الامدى قسمى العلم اعنى اليقين الذى قد بين ان العلم ينقسم اليه والى الصور فيقال العلم والاعتقاد العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثانى اخص من العلم وذلك ظاهر بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحامل لان المشاركة بين النسبة الاعتقادية بحسب الاصطلاحين فى العموم والخصوص الذى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو متعلق العلم الصور والبقين اللهم الا ان يكفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بين العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع قبله بعينه قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان يتواردا عليه متعاقبين فى مجال العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك المتعلق بالسلب الايجاب المخالف لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور عدم تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثانى فلا يجرى فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وقد يعبر عن النسبتين للقوة الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى

بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والغيبة وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو
هو الواسطة بين الادراك والغيبة فانها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل الغيبة قد تكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني المجرد وأجيب بان الغيبة فيها انما تكون بزوال الهيئة التي لها
تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وهي لا تبقى في خزانة المعقولات النفس فرضا فذلك الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك مردد الذهن بين طرفي
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بكل منهما بقيد والاخر
فيغاير الاعتبار الاول الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وبغير
بالاعتبار الاول حاصل الى صورة اخرى تحاصل من المعلوم في العالم كما هو عند العلم النفس بذاتها وبما يرتبط بها
الفائمة بذاتها قوله فلذلك الخ في تعلق العلم التصوري بالعلم بتصور او تصديق بها وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا
حصل التصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او
التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها الذي
يبنى على حضورها اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا
او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق بالتصديق
الى صورة اخرى منتزعة منهما وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن بالنسبة الى اجزاء المتصور او
المحكوم به وشروط النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورتين من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل يعني بقسميه بالبسيط والمركب احدهما الجهل بالطرفين او باحدهما فيسمى جهلا بسيطا وهو
عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا او بهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم
الملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا
الى شبهة او تقليد ويسمى كذلك لانه جهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب او السلب اعتقادا راجحا لا يقطع
النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح بلا جزم وهو المراد من قولهم ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف طرداه علم وجهل فان البعض الظنون
اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ومع فقد احدهما قد يحصل ضده بشبهة او كيفية
الكتاب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدء يفيض بل لا بد من مبادئ مناسبة لتزود
لان وصل اليه كيفما اتفق بل لا بد من نزعها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب
معلومات حاصلة ليحصل بها غير حاصل فتلك المبادئ بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري
لزفاذا كانت صحيحة بان يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ناظرا من غير تخلف دائما اذا افاد احيانا
او كلما اما فلا يفيد الا علما ناظرا يعني لا تشترط ان العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قبل كل انسان حجر وكل

حيوان ينبغي كل انسان حيوان وقد يحصل بهما صدق العلم اي الجهل كما ينبغي كل انسان بحجر وكل حجر حيوان ينبغي ان كل انسان حيوان وذلك اذا كان الشاهد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا انه لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب شاعر لا ينبغي شيئا انه لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم على الصحيح واجب لما ذكرنا ان النظر الصحيح المادة والصورة يحصل به العلم غير متخلف اذا وان يشترط به اختياره من العقلاء كما ينبغي هذا المحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشئ منها مدخل في وجود شئ آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيب شئ ما ذلك عادة وان لم يتكرر فليس بعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر انما يكون متكررا فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو انهم مبنى على اصلهم وهو ان المبدء الفياض لوجود الحوادث هو واجب لذاته وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيحتاج في ذلك الفاعل الى والثالث مذهب المعتزلة وهو انهم مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بغير واسطة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر منا وهو ان العلم الحادث عقيب النظر فعل لنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا عنا بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لما عرف ان العلم ليس بفعل لنا بل النظر على بعض التفاسير الاتي ان شاء الله تعالى وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لنا على واحد واختلف بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على ما يظهر لنا ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد الا بفرض كونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلمنا قطعا بوجود النظر هو عدم مقتضى بعدم التذكر فانه يقع بطريق الاضطرار اختيارنا فيكون من افعالنا ثم ظهر كون مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من افعاله فلم يتحقق التكليف بزاد هو تكليف بفعل الغير فان جميع ما ذكرناه من عدم مقتضى بعدم التذكر يبطل القياس لان العلة غير مشتركة والامتناع الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر انما يحدث بالاختيار من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد يقصد واختياره فهو توليد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر فلا يلزم من عدم توليد التذكر لشئ ما لا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الا لا يلزم هذا المحال لو كان المنظور فيه ان كان مشاهدا معلوما للناس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لهم فتذكره وان صار سببا منبها فهو يستلزم العلم به واختيار العبد ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتخلف لان ذلك الوجوب بطريق الاقتضاء كما هو مذهبهم الحكماء او بطريق التولد كما هو مذهب المعتزلة وهو ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختارا للمصنف وهو ان حصول العلم

وهو مذهب المعتزلة

عن النظر الصحيح واجب لانه لزم لزوما عقليا عن مقدور واسند الامام الى معلوم وجوبه فيانا نعلم ان عالم العالم متغير وكل متغير حادث ولم يمتنع نعته بانه عالم لان العلم بان العالم حادث واما العلم بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم بوجوب النظر الموصل اليه واجبا بعقد الاقدمية الله تعالى وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا سلم قبل الابتداء وجود الاشياء الى الله تعالى وجواز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا بان يكون بعضها مولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقوله المعتزلة في افعال العباد وهو ان يقدر الله تعالى بعض الافعال عقيب بعض لا بناء قدرة الخلق على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعل ما يجاوره ما يوجبه وان يذكر بالاوجد ذلك الموجب لكن لا يكون ناشئا لقدرته فيراد به ما هو مذهب الاشعري وح يمتنع النظر ويجاب الله تعالى العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى العلم بعين النظر الصحيح كما في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى العلم خلافا للمعتزلة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى محتاج الى معلم آخر وهكذا وتجب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كل عاقل واستقلاله في معرفة الله وهذا هو سلسلة الاحتجاج الى النبي الثالث بعلم الاشياء بالوحي الثالث ان نسلم العلم ولا بد منه ان علم باختياره لصدقه في قوله لزم الدور والا ان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فيه كما يأتي في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى العلم وتجب بانه قد يدرك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع العلم مقدمات يعلم بالعقل بها صدقه فيكون العلم بصدق العلم مستفادا منها معا فلا دور ولا كما يأتي قول لهم ان يجيبوا بان نصدق العلم ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس ونصدق العلم بما يشتمل عليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معلم الاحتجاج في الرد عليهم بان بين ذاته تعالى وبين خلقه مغايرة ما من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية بها نسبة العلم بذاته وباحواله ذاته حتى يستفيد منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبيه بينها على اشتراكات والتباينات حتى تنقض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات والاشتراكات والتباينات تلك العلوم الغائبة لا يتعلق بها الا حظ للحواس فيه فلا يدين معلم مؤيد من عند الله بين لنا العلوم المتعلقة بالامور الغائبة عن الحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب النظري الذي علمه ان يؤتى لذلك العلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه بهذا المعنى تمسكا قبل من ان مراده بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامثالا لامره عليه السلام فانا لنجد اكثر الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام كان يقع في قلوبهم ان ذلك العلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة فمن يحتاج في كل عصر الى معلم يحتاج بطريق الاولى

والله

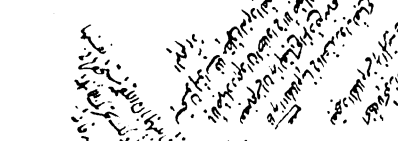
والتعلم ويتوقف النجاة على مناسبته والاعتراف بما منه ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثيرة لا تحصى ولو كان العقل يستقل النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة وأجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والعيب للعالم انما هو الناظر نعم يرد دليل الاختلاف المذكور على صورة الغير بحيح النظر فاسده وهو الثاني انا نرى الناس مختلفين الى معلم في العلوم الصعيفة التي يكفي فيها بادني نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي اعلى العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين وأجيب بان الاحتياج الى المعلم بعض حصول المعرفة بالنظر ثم وما ذكرتم يدل عليه وانما يمنع الاستغناء بدونه فلا نسلمه ولا يفيده ولله الحكم ثم لا يدل الخبر الصوري يعني لا يدل ترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستفيد منها علوم اخر اذ لو كان العالم بالمقدمات اولى كان مرتبة اوغير مرتبة كافيه في العلم بما يستدل بها من الكيفيات الكائن كل من علم ضروريا مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستفيد منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا بها وشرط عدم الغائبة وصدورها وحضورها اشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امر ان احدهما عدم غائبة النظر اعني عدم العالم بالمطلوب فانه غائبة النظر اذ لا طلب مع الحصول اولان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين يمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوبا غائبا عنه الامر ان المطلوب حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب دليل يمكنه ان ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا وأجيب بان ذلك اجتماع المثلين ونحن لا نعني بالدليل الا ما يحتاج نفسا كعدد الفاعل ووجوب الشاهد بشرط بعدم سبق العلم بالمطلوب من النظر الثاني مع فرض كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما على اليقين او كذا فيما اذا عرف المميز بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرف بعض اعتبارا تها فانه يجوز ان ينظر لهم فرق كنهها الثاني عدم صدق الغائبة اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب لا يمنع صدق الغائبة عن النظر مع وجود الصانع فلا يشترط في الناظر من الفاعل فلا يشترط ان يضع ذلك الجاهل معتقده وهو جهة منه الى طلب صادر لان المؤثر الى العلم بكيف هو جازم بكونه عالما به ورد عليه ان الجاهل ربما نظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غفل عن خصوصية ما يؤدي النظر فيه الى اليقين فيحتاج الى اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما قضية المبادئ المتريبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فتلك حدس لا نظر وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغائبة اعني الشعور بالمطلوب لان الغفلة عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما فاد ذلك المطلوب كما ذكرنا آنفا ولو وجب ان ينظر عند كل غفلة وانتفاء ضد المطلوب لتقدير تريثه كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله

الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول وأنضم عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس وان
عقلا وسمعا يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي موقوفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب كوجوب ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق
العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله لوجوب ما يتوقف عليه العقلي ان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان
التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ودفع الله تعالى العقاب كثيرة
فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة دنيوية واخروية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت اليه ويعرض
لربما بغام ولم يذعن بكونه منعما فحقه ولم يقبح بالى من ينا ثم ذم العقلاء قاطبة واستحسن اساءة تلك النعم
عنده ولا معنى لوجوب العقل الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل يدرك بنفسه ان نفع دفع الضرر يسير جدا ويجوز ان يكون المنع بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وان ان لم يشكره
سلبها فيحصل الخوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة لذة فان لم يرتكبه
كان سخطا لان هذه العقلاء فهما واجبا عقليا اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة
فاذا لم يعرف الله تعالى يتعذر ان يشكره واذا عرفه يتحقق الكمال لانه يعلم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره ويدفع
الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فالنظر واجب عقلي الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فعلم الاول والبات الثاني بقوله وانتفاء
ضد المظنون على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي الانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المظنون اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا لان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب الشرعي كان بالشرع لتوقف
العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر شرعا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم
بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته لانها فعل
صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر
واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي
فلان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان ما لا اعرف وجوبه يتعين على الا اقدم
فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر لانه ثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في
معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منحطا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك بط اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا قوله انتفاء
لم يستلزم الخ اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لانه فيه
لا يتم كل ما يستلزم الخ فثبوته يستلزم انتفائه لان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته
وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فثبوته يقتضي ثبوت الخ وثبوت الخ لا يقتضي انتفاء ذاته

وانا نقول

لانا نقول كل ما يستلزم المحال

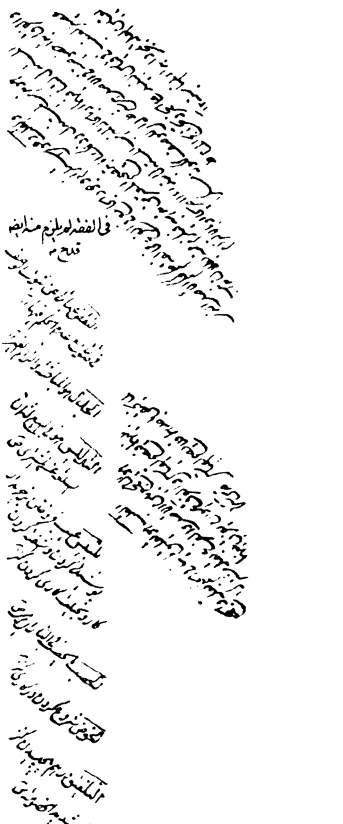
تقتضي



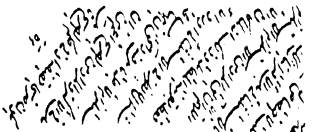
بقضي انتفاء لا يقال انا اذا فرضنا انتفاءه فقد ثبت له الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته اذ ليته فيقتضي انتفاءه ولا نا نقول الاقتضاء ذاته لا انتفاءه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحل لهذا النقاء الواقعة في نفس الامر والاشاعرة واضرابهم على الوجه الاول ان ذلك مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومستندهم عليه وليس بلازم ان العرفان يدفع خوف العقاب لانا نجد انا الخطاء قائم مقوف العقاب بحاله وايضا زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة الحسنة الامر لم يحصل له اضافة بالكمال ويحصل الامن ولذيذ نظر العقل فلما نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل بما يقطع قاوده بذلك الضلال فيحصل لنا قيل البلاهة اولى الخالص من قطانة نبل وايضا شكر المنعم ليس واجبا عقلا بالعقل بالنقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونقل التعذيب عطف على نفي التعذيب الدنيوي فالاخروي قبل بعثة الرسول وذلك على انه لا وجوب عقلي والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجوبا لاخلال بالواجب العقلي مع امتناع العقوبة عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو ممتنع جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للشكور وهو باطل لغائبة عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لجواز ان لا يقع لا بقاء لا نه كالاستهزاء بالمحقارة الدنيا بالقياس الى الجزاء ان رحمة الله نعم وفضل وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان هلك المشارق والمغارب وجمع ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على ذلك شكرا عليها ولا شك ان ذلك بعينه استهزاء فشكر العبد لو كان لكونه استهزاء لانا لدنيا وما فيها اقل عند الله نعم من تلك اللقمة عند الملك وما هي بالقياس بعد شكرا لحقيرة من مخازن الانعام الخاصة الملك ولا نه نقص في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفها على المعرفة الستفاد من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو موضوع النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة موقوفة على النظر الجائز حصولها بالمعلم على ما يراه الاشعري او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي قوة الذهن والتنبه وبحال عدم المعرفة للقطع بانه لا يجب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان يثبت عليه الواجب فهو واجب لو كفر به شيئا اذ الوقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الاداء وفرضنا كذلك فهو تعالى تاركه وعدم الجواز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او لا يكون واجبا مطلقا وفرضناه كذلك هذا خلف لا يجب ان يكون باقيا على وجوبه فلم لا يجاب بامتناع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك كما نقوله يلزم من ذلك تكليف ما لا يطاق قلنا لا نسلم ان امتناع الموقوف حال عدم الموقوف عليه مما لا يطاق اعتبار عدم القدرة في زمان عدم المقدور بشرط عدم القدرة فيه وهو ممكن ثم هذه المعارضة بان لو لم يقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف عليه حال تحقق الموقوف عليه ممنوع ايضا التكليف بالمحال جائز والجواب عنه انا نستكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لا عقلا لانه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقبح ذلك والمراد بالشكر المنجي هو المعنى اللغوي والمراد بالرسول هو العقل الاشارة اليها في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه يقرب الى حصول النعم وتوجه

البد واستقلال العقل بوجوب النظر لانه لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب
الاعلى لم يجب عندنا عقلا كما سبق ولا بضرورة ذلك لا باستقلال العقل بامر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية
ليست كافية بل الايمان بمعرفة المنعم بعض صفاته الكمالية وما ذكر من الامام والمتعلم بصفة الباحث فيحتاج الى النظر
ليتبين صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مفيد وقطعا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شيء منهما مفيدا وان اوهما الصفية كما هو حقها فيحتاج الى محامد شاقة ومخاطرات كثيرة قلما ينجي بها
المزاج فمنع حكما لا يكون مفيدا والمراد بالواجب الحتمي هو الا يكون وجوبه معقبا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا لانه يجب
على تقدير الاتيان به والتكليف بالجميع فيجب عقلا وتعسر على الوجه الثاني اما الاول فلانه مشترك الالزام اي ما
ذكر من لزوم اقدام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو مورد هنا والوجوب العقلي الذي هو مورد بحثكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فما النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى النظر ويقفنا من ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف سلمت لا انظر وما لا يجب علي ولا يجب علي ما لا ينظر الا بما قد يكون وجوب النظر من القضايا التوقيفية
معها فجميع الدين للمكلف مقدمات يتناول فيها بلا تكلف بديهة العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا بحسبها الى غير ذلك مما ورد على طريقه مع تلك المقدمات الا انا نقول كونه فطريا للناس مع توقفه على ما ذكرتموه من
المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبوة كلا يلزم
اداء تنبيهه ولا باتم بل ترك النظر واذا لم يثبت بعد وجوب شيء جاز ان فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة والمراد
بالاتمام واما ثانيا فبالحل وهو ان ليس للمكلف الامتناع عن النظر المفيد بعلم وجوبه بل الامتناع منه لا يوجب عليه
لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلنا ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فعجزك عليك الاتيان به ولا يسوغ لك اهمالا لانه فتح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب لو بحث لانك مكلف هذا فاهم فيتوجه
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء لا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع عدم علمهم عن وجوبه وبهذا
اندفع الاشكال عن المعتزلة فيقولون لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالشرع فلم يقف
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم اثبات هذا المطلب لكن الاول الاستدلال بالقرآن
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فانه امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
هو الظاهر المتبادر منه والما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فانه دعا بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب الكل ومعلق على ترك غير
الواجب هذا المسلك على احتمال الامر غير الوجوب كون الحجر ليقول من قبل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
ان معرفة المنعم واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه مبني على

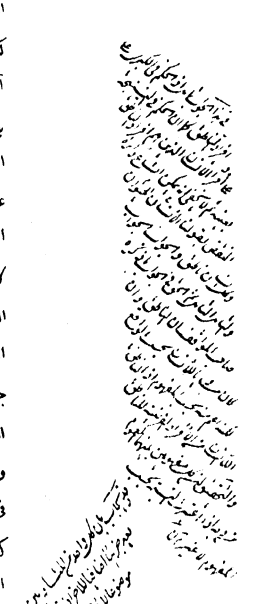
عرف من احتمال الصفة الامر غير الوجوب لان العلم قد يطلق على الظن الغالب في ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا بد الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والامر الذي عليه نزيد وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى
الامور الشاهد الموجودة على دليل العقل وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول انه وجوب المعرفة بالشرع فيمكن
لان وجوبها كان انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة انما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرف فكيف يعلم تكليفه اياه وهذا بعض بطلانا يجب بان المعرفة انما يكلف
الغافل عنها عند ارتفاع الغفلة فيصير تصوره لا العلم والتصديق به كما من ان الغافل لا يفهم الخطاب الى ان يتعقل
انك مكلف لا بد ان يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لان بعض الثنوية والصابئة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستناد عن الادلة الدالة على الصانع
وصحة المعارف مع العلم بانهم لا يعملون بها فقد ان غالب مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتبين معه ولو كان
المعرفة واجبة لما جاز ذلك المقرر والحكم بايمانهم وايجابها نهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير والرجل على المسير فانها ذات ابراج وارواث فجاج اما بد كان على الصانع اللطيف الخبير غير انها في
الباب لهم تصور اعن التحرير والتوضيح للمفاصل المعرفة بها تقريرا للتفصيل الدلائل الدالة عليها وذلك المفصول بين
فان المعرفة الواجبة هي الاجمالية التي لا يفتقد معها على التحرير ورفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يفتقد
معها على ذلك وبهذا ان المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية فان الوجوب الكفاية دعناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين اجمالية فرض عين وهو حاصل للعلوم الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الامصار الثالث انا لا نسلم انها لا تتم الواجب المطلق الا بفرض واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما
امر بالله تعالى ويجوز ان يتعلق خطاب الشرع ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء وايجابنا المعرفة غير مقدورة
المسلزم اياها فانا بجابها لسبب المقدور الذي هو النظر وذلك كون يؤدي الى المحال الذي هو ان ما فانا لرجح وهو
غير مقدور لما بيناه فانا نمنع ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهو ضعيف لانا نكلف بغير
المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكرنا من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دال على انه ليس بواجب
شرعا بل منهي شرعا وانها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لو نقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلافها صغيرها وكبيرها وكل بدعة مذمومة لانه قال ما
من بدعة الا وهي مذمومة وانا نجاب بان ما ذكرتموه من عدم النقل ممنوع بل نقول انه كما نقل عنهم الاشتغال بالنظر
في التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما والرد على منكريها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم ثم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا به بحسب الاصطلاحات وتقرير المذاهب في تلك المسائل وتفصيل
الدلائل وتخجيل السؤال والجواب لوسبا لغوائل تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء القوس وقوة الاذهان
وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لقصر الانظار على قلوبهم الزكية والفكر من وراحتهم وتهيئهم وتوفيق
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل ذلك مع قلة المعاندين من المتكلمين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم



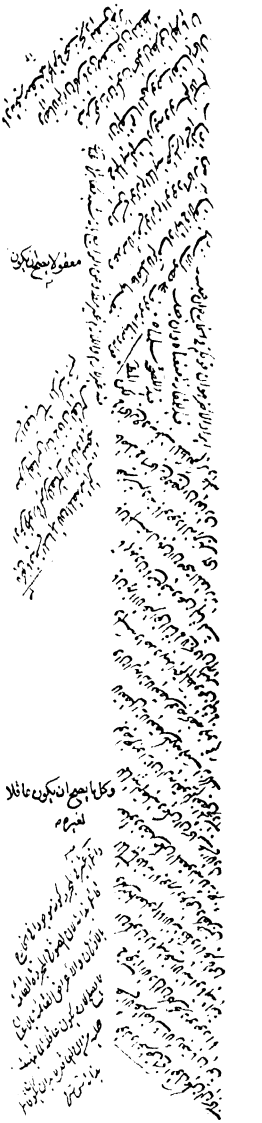
تارك الماموربه عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا والمراد بقيد التقدم ما بالمرتبة لان النقلي الصرف بتمامه بعض مقدمات البعدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يقيد النقلي بالقطع لانتفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة على الاشاعرة على انه لا يفيد القطع او اليقين لانتهاء التوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المحبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر لتلك المعاني الملزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة اللغة وصرفه ونحو اعن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين المعنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ظاهره وعموم الارادة والاوفاق بالبعض فمن ان يراد من الدليل الا لغرض ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم والمخبر بغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور يجوز في الكلام لا يجوز بها انتفاء بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا يبقى العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول من معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تا وبله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على المجلس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة المجلس في حقه تعالى فاما ان الاستوى بالاستيلاء او يجعل المجلس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديق يقتضي لزوم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع تكذيب للاصل فالفرع جميعا وما يقتضي وجوده اولى سقط لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع السبر التام لغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود ويجوز ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذا من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فوضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب في العلم الارادة مجهول بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او من اثارة بدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومعانيها التي نعلمها الآن والتكليك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان بما ذكرنا من قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم لان الجزم بعدم يجر الدليل القطعي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلانتفاء اذ الاجمال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بخفي احد المتافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل فاذن اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاشانه بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما



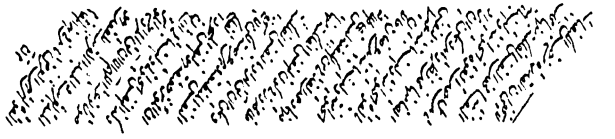
يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض ببال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقياس يسمى ان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وجه الحصر انه لا يمكن بين الموصول والموصول اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما بالاشتمال او الموصول على الموصول اليه واما بالعكس واما بالاشتمال الثالث عليهما واما بالاستواء
بينهما اما صريحا كلفظ الاستثنائيات المنفصلة واما غير صريح كلفظ الاستثنائيات المتصلة واما الاقتران الشرطي
فواضح اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فلان بالاشتمال الموصول والاستلزام بينهما هو القياس وعرفت بانه قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والتكرار بالاشتمال الموصول اليه لا الاستواء والتكرار بالاشتمال الثالث هو التمثيل وتعرض
عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة وأجيب بان الاستدلال
بحال منهوم انما هو على الذي هو كل على حال كل واحد وجزئياته التي هي افراد الانسان والقياس قد يراد به استثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا لوجد النهار واما بالاعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان واما بالمادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين بقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوما عليهما وهو الشكل الثاني او محكوما
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوما به في الكبرى ومحكوما عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع واما باعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال بقسم الى قسمين وذلك
لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني
الشرطي واما باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا اقوى او تفيد
اعني التخييل الجازم يجري التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان كان
جزما يفيد بها فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاقتران والتكلم فيه فالجدل والا فالمغالطة واما بالمادة البعيدة
اربعة اقسام الحملات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة
والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يجعل المسلمات الشاملة لما بينها قسما واحدا فيجعل
في المادة القريبة اقساما واحدا بعد الجزم والتخييل لان الجزم والتخييل بقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم لان المقدمات المسلمة بقسم اليها فان للغير تحكم وانتهاء عبارة الذين تداولوا القياس الاقتراني بقسم
الى اربعة وخمسة ولا احتضار لهذا التقسيم الا اقتراني بل الاستثنائي ايضا بقسم الى هذه الاقسام والشائع
منفصلا عما قرن وكذا غير الصحيح من المتصل ومنه حقيقة بعين القياس الاستثنائي واما متصل وينتج منه شيئا
احدهما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او
نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل ينتج



فهان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو
فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع ارتفاعهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي عين الآخر
لا بد لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما والاجزاء يفيدان النظر وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان النظر اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد لاثبات حكمها في ذلك
الكلي فانا ان علمنا اختصاص الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاستقرائي يسمى القياس
المقسم والاقتراني وهو المفهوم من الطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثاله الاستقراء التام قولنا العدد اما ان يكون
او فردا وكل زوج بعده الواحد وكل فرد ايضا بعده الواحد فالعدد بعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الجزئيات التي لم يستقرأ احوالها في ذلك كذلك
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل
ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبتان الوصف الجامع علة مطردة
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى
القياس المعنى الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لذاتها بل لاصلا واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا ورد بها فوايد
على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد مترادفان الاستلزام انقسام المحل بانقسام الحال فان تشابه عن الوضع
المجرد والا تركب بما لا ينقسم وكل ما هو مجرد فلان يحل المعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول فيه والعاقل وكل ما هو محل للشيء
المعقول هو مجرد لانه لو كان مادة بالمكان منقسما ويلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة الحالة فيها
من حيث ذاته لا من حيث تحوز طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على تلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى
اجزاء متشابهة في الحقيقة وهو يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية قابلة للانقسام
والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متشابهة بالفعل لان المحل لكونه مادة بالقبل العنصر الى غير النهاية فالحال الذي يقبلها الى غير النهاية والا لم يكن
ان الاجزاء مختلفة في الحقيقة فلا يمكن ان تكون حاصلة بالفعل في المركب فتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل
ممتنع والاعتراض عليه بعلم ما ذكر في بحث مجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه



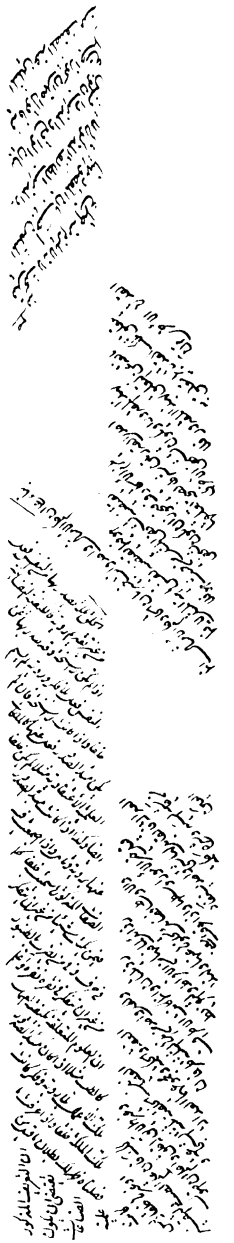
يكون برتا عن الثواب المادية وكل ما هو كذلك فانه يمتنع ان تكون معقولة لانه يحتاج الى عمل يعمل بها لحق تصور فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فهو معقول يصح ان يكون مفكا عن موضوع الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته ما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج صح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة الذي هي اعم من المقارنة في العقل مقدم على التقابل المطلقة المتقدمة على المقارنة في الفعل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا لغيره مجالا فيه او محلا لها في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فانه يصح ان يوجد في الخارج وكل مجرد قائما بذاته يصح ان يقارن معقولا آخر مقارنة الحال المحل ولا ينفك العقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان عقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقل الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستلزم امكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل العقيد يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول ينفصل او بما له والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول يقتضيه نفسه اما حاصلا له لا بسبب عنه اصلا فيكون المعقول اما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل بقولنا لا نسلم التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقولنا نسلم لا امكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محمودة فنقول وانما عرض عليه بوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون خصوصية المجرد مانعة عن تعقل كما صح جوازه ان كذلك فانه لم يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

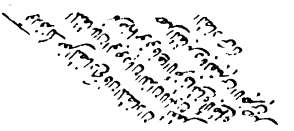


يدل بعينه على امتناع نعين مصداقها لمقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه القدرة فان قيل نوقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لانها بالمعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يصح جهة الوقف فلا يرد وانجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في الفعل انما هي لئلا يعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يصح جهة الوقف فلا يرد وكرد وايها انه يجوز ان يكون من خاصة بعض الجواهر ان يفعل المعقولات ويمتنع عليه ان يفعل انه يفعلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتغاير في الطبيعة والمراج المقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون صدر لفعل واحد لا لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما ان القصد والشعور الا بالقصد والشعور الا لاول وهو ان يكون صدر لفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور بعد تجديد القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تغاير في الطبيعة والشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور لاختلاف الآثار فصار القدرة بصفة يكون مبدء لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتغيير لما غايرتها القصد والاختلاف في الطبيعة لا تكون قدرة بشئ من التغيير بن لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتغيير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التغيير بن عموم من وجه وخصوص فان قيل القدرة لما حادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يخلو شئ من التغيير بن اجيب بان المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير ولا يجاد على اصح ما يراه الامدي قال القدرة صفة وجودية من شانها ان لا يجاد ولا احداثها على وجه يصور من قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع مقدورها بقدرة الله تعالى وبعد ثبوت ما يقتضي الايجاد الفعل يكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة وبنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها التاثير بالتخصيص والتاثير ولا امتناع فان الاثر يؤثر بالفعل اللائق والتابع لذلك انها بالتاثير بالفعل هل يسمى قدرة لغة والقدرة تغاير المراج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما غير اثر الآخر فان المراج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المراج وفيه نظر لان الشئ الواحد قد يكون له آثار متغايرة فمن قوله وتغاير في الطبيعة والمراج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب وصحة الفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان الفاعل هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعلها ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل ويتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب الخصم الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختار

حادثة مقارنة للابتداء الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما ان العرض و
العرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما بقي من ان العرض لا يطلق على ما مر تم وان
صفات الله تعالى مغايرة لذاته فما لا يبقى منها لا زمان في المعنى لا ذاته اطلاقا الا لفظا واما ثانيا فبالحل وهو انا
لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واسناد ذلك اذ لم يتخلل بينهما زمان مرجح ولو سلم فيجوز ان يتعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بحدوث الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصلة قبل الفعل لم يتحقق ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا لم يقولوا
بتأثير القدرة الحادثة لكن لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا واجيب لا نسلم ان الحالة التي فرضتها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له وانت خبير بان النقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقدورها الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا قولك فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
تعلقها موجودا قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وتأثيرها بالحال وهو تحقيق معنى تأثير حصول الفعل قبل وقوعه
فانه يريد به معنيين الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبل وقوع الثاني
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكونه مشروطا بشرط كونه قبل وقوع ولا شيء فاسد اما الاول المعنى الاول
لكنه لا ينافي القدرة وغيرها وامكان حصول الفعل بين القادر لان هذا الخ لو يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وهذا حتى يلزم اجتماعه فيه بل منع مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا الجمع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته فظاهر فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري في ذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني فيرجع فاسد يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقول زيد يخ بشرط فتاه
اذ يمنع كونه قائما قاعدا معا ولبس يخ في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يعتمد وقوع
المقدور مع قدرة القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقلا بالقادرية
والدليل عليه امر فرض امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم بهما اذا كانت كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من يزعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد وقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز لاجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا
كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا عقيب قدرة الحادثة وانما لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا
يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان سوى المحل فعل واحد بل يكون كل واحد منهما لا تتعلق قدرته بفعل غير ما تعلقت
بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص وانما قال ولا يجوز وقوع المقدور

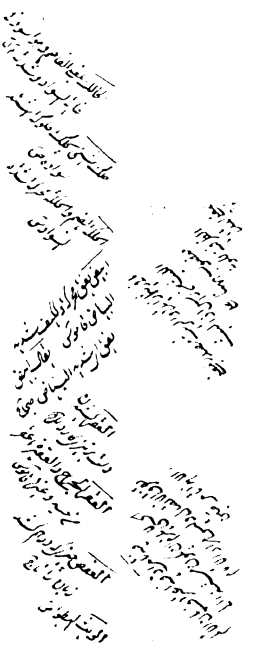
القادر والمشهور عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول واحدا تخصوصا مستقلا ان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا المشهور عندهم لما
اسلفنا من المنع على القدرة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مرارا وسنحقق ان المعلول بجملته
باعدامه عليه ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل اقدار القادرة ذهب الجاحظ الى ان اقدار القدرة يستحيل ان تكون
متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قادران لقادر على مقدور واحد بعينه مع تمانع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل
واحد من القادرين المتماثلين قادرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد وردت المعتزلة هذا المذهب قالوا استبعادا في تماثل القدرتين لان تماثل القادرين
يجوز تعلق القادرين بمقدور واحد شخصي ان لم يجز وقوعهما على وجه ما عرفته في القادرين لا بان اذا جاز تعلق
قدرتين مماثلتين من قادرين بمقدور واحد ومن قادرين بمقدورين واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحد القدرتين
في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لزوم الامتناع المذكور فيلزم جواز وقوعهما في زمان واحد قد
حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بالكون
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فاذا وقع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى وقد قابل العجز لقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
واحتاره المصنف في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممتنع من القيام فان كلا عاقل يجد
من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هما الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه
الصفة في الممتنع ولا يمكن ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن وجودها فان قبل الممتنع انما تأتى منه
الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممتنع بناء في منه
الفعل وهو مجامعة ضده لا امر وصفاته وانما العجز امر خارج مخالف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة في المحل
المحصل ان القدرة ان قرنت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمه
لان السلامة عدم الآفة وان قرنت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وليس بالتمكن او بما هو علة له
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش
ويمانع حركة الارتعاش من حركة الاعتماد فالعجز وجودي في لعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا وايضا الخالق القدرة لقضا احكاما ما اي لقضا احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها
الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للفعل بصدد
عنها فعل بلا روية وفكر وقضا الاحكام بقضي تضادهما والخلق لا يقضي تضادهما فالفعل لقضا احكامها فان الفعل
قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد قضا احدهما
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تتصف بهما على

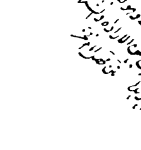


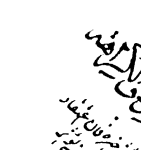


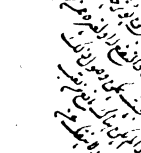
واحدة من جهة واحدة فيجب ان يغاير الفدرة والخلق اما ذاتا واما اضافة وما امتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا كيف اذ لفظ اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فصل واحد وما يتوهم من ان بياض الصفين المتشابهين
لا زمان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الوجودين المتلازمين اللذين لا يتصافان وذلك
مفض التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين لحقيقتين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لاصدق
احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاضافية ومنها اللذة والالم اذ هما من اكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كما يأتي الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين السبب القريب فقيل
اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به
لكيفية الخاصة والمدرك للذة واسناع النفات الطبيعة السامعة والراقعة والعاقلة للقضية ادراك الخاص
الاشياء والحاكم على ما هي عليه هو القوة العاقلة وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه ويكاد
المكروه اذا علم ان فيه نجاة من العطب فانه ملايم من حيث انه يؤدي الى النجاة ومنافر من حيث انه مؤلم
انما الادراك على ما نقرر الطبيعة عنه فاد راك من حيث انه ملايم يكون لذة وادراكه من حيث انه منافر يكون الما
فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه مضيف الى
ملك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والمراد بهذا المقام ما شار بقوله وهما نوعان من الادراك مختصا
باضافة ثم المعنى بهو الملايم والمنافر بالقياس الى الملك لا الى نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة في شيء فيلتذ
به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله وهما يختلف
بالقياس ويختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فانا نرى بعينه بلذة احد ديناريه والم اذا جرد وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نفهمها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا
للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ذلك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلول له او بتقدير المعلولية لم
يكن خصوصها بطريق آخر مال والاولى ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر لانه كما نافى حصوله كذلك التجاذب
الطبيعة قد تشهد بان سوء المزاج الواقع غير ملايم مع ان هذا الشر غير مدرك فان قيل كيف يمكن ان لهذه المنافاة
وقد اختاروا ان تصور ما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر وايجب بان لعدادرد هما على انفسهم اجابا الى التعريف
دون اسنادهما عنه وايضا تصور الكنه ممانع من الالتباس وبداهة تصورها على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم
تصور كنههما وروم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو
مضمحل لظهور عدم الالم كالاكل للجوع والجماع لدفع المني وبعده وبخ لا يمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب
اللذة اذ العود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فانا لامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زال الحالة الطبيعية
المستمرة شعر بها وبزوال ما لبعض الطبيعة حصل ادراكها الذي هو اللذة انما تارة في مقابلة احد هما اذ اللذة
رفع الالم وتارة بهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر ويرفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم ولحقها
غير طبيعية كما في مصاقبة مال وعطا لعاجل من غير طلب شوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لا يخطر
ببالها طلب ولا كلب وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او لمعرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة

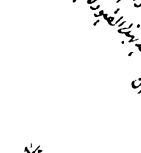
كما فحطوا الصغر على التدبيج وفي وروده لمستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من رعاية الشوق
الى ذلك وقد عرض لبشاعل على الشعور والادراك والمضاشا الى المنع الاول بقوله ولبست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا عن يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة
فيه حتى يصح قولنا الخلاص من الالم لا غير هو الموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبل اغباء القلم ثم قال الحكماء الالم يعني المحسوس منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بما هو
تفرق فالحار اما بولم لانه يفرق الصلب وكذا البارد بلزم تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى بباكثافه اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه والاشياء الحالة المظلم بولم لشدة جمعه
والابيض الهش لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات بولمان لفرط التفريق والعفص الفابض لفرط التقبض
المستتبع للتفريق وكذا الحاد في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف الاصول الفوية بولم بالتفريق الشابع
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصاخ وانكره الامام الرازي مستدلا بوجوه منها ان من عطر بدع لتكن رائحته
الحدة في الغاية لم يحس الا بعد الزمان ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل يقترن
الاتصال بعد العضو بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله بعد ذي زمان وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج ردي يحصل الالم الذي هو سبب منها ان العذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والمتألم بطريق الحس وكذلك التعوم يحصل بتفرق
الاتصال اشعر مولم فان قبل التفرق الحاصل من المغتذي والتعوم يقترن في اجزاء صغيرة جدا فلصغرها التفرق لم
يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هو حاصل في جميع الاجزاء واجيب عنها بان الالم
بالسبب القوي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه التفريق
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر جدا فلا يحس به لصغره وانما يحس
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون الالم الجراحة اقوى من ايلام
اللسعة والعلم الاركان وجب بانا بلزم لو كان الولم لسعة العقرب ايلم تفرق الاتصال والا لكان الالم هو الحاصل
بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تا ثيرا في الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يراد فيه الاتصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بامر في الخارج ويكون ذلك الامر سببا لهذا الاتصاف موجبا الامر وجودي
وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المشار اليه بهذا القول
وقد استند الامر الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان مفرق ومختلف فالمفرق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي
عليه لا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة
العقرب لا لانه لا يبرة بل لبس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المفرق فانه لا يولم وعليه برهان انية

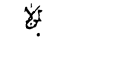




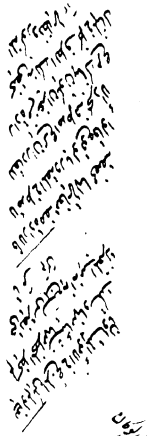


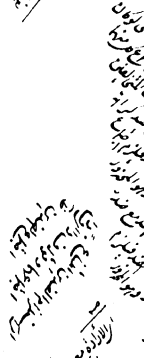


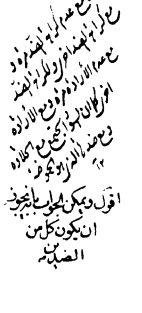




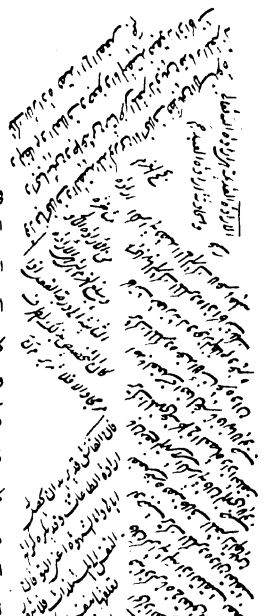
لم لا يعتد على تحصيل ذلك الشيء قدرته تامة كما لو توقف الى المحبوب بن لا يصل اليه الا ماء الفادر التام القدرة فكيف
الاعتقاد المذكور وهو ذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او وصل بتبعه فلا يكون شيء منها الا
فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف ذلك على ترجح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر مجرد
الارادة فانا نعلم بالقرائن من هيئته لا يخطر بباله طلب ترجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله الرسوي النجاة
وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفتر سه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع لترجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان شيئا من
عند الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يخصه بذلك فادام الاستواء لا يتصور منه ترجح فعلا
قالوا ان المشاة مع جميع الوجوه الا مثلة المذكورة ثم ولا يلزم من ثبوت المشاة وقوعه ولا بد في هذه الصور
المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض لتساويهما وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلا يصح لك لا يعرفها الهارب الآن ان كان لشعوره بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعة تقتضي سلوك الطرف الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وانما في الفدمين واليمنى فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع النفر
والمعارضة بالضم الشيخ الاشعري في الناعرة الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
امامائلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان الغيرين كل مفهوم من يختصره
فهذه الثلاثة وانما بطلان اللازم فلانها لو كانت ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وقتا
ولو كانت متخالفين لجاز اجتماع كل منها مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضد الحلاوة وهو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهة لا ضده
ارادة الشيء ارادة ضده وايضا بانا لا نسلم انا اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز بل يجوز ان يكونا مثلين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر وضدين لا مر واحد كما لزوم للعلم والقدرة فانه اجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين لان الامر وجد ارادة على السويا ومع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان
يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويكون فيه اجتماع الارادة
عند الشيخ ومن تابعه مفسرا بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير
لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او وصل بتبعه
لجاز بهما كل من الامرين ومعوض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور بوجه وقد يراد الشيء او يكره من غير
شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يراد انها نفسها على تقدير





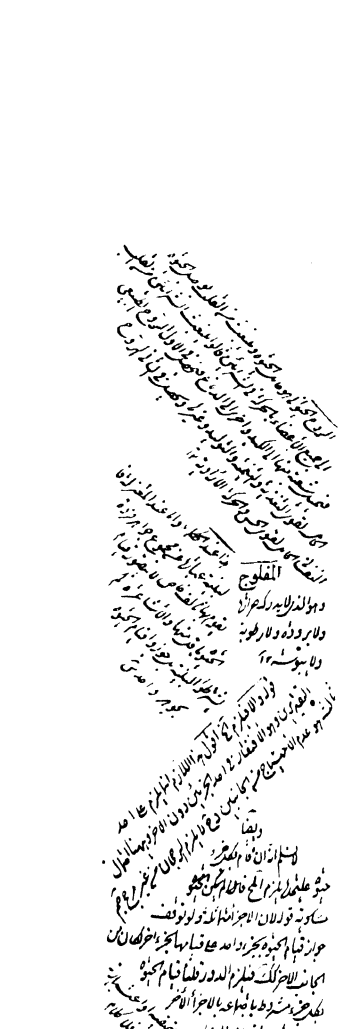


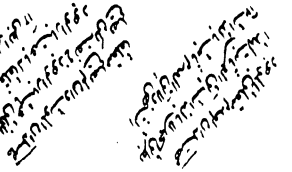
الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ بنفس الشئ بشرط اقول لا معنى
لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى اذ لا ارادة الشئ قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يتم بحكم لا ندعي ان ارادة الشئ مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشئ انما
يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالمغايرة بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب الجاحظ وبكر الباقلاني والآمدي
الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ضروري
لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يشعر بالضد كما هو
الارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وردّ هذا الاخير بما مر
من تفسير الارادة على ما اختاره ومتبعيه الى هذا المذهب اذا المصحح بوحدة لانه مع المقابل بمعنى ان
كلا من الارادة والكراهة لا يتم الا بآخر مع مقابل المتعلقين اي ارادة احد المقابلين لا تتم الا مع كراهة المقابل الآخر
لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المقابلين لا تتم الا بارادة المقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر قول لعل المصحح غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب فانه لا شك ان ارادة الانسان يفعل
يستلزم كراهة تركه اذ خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذ خطر الاتيان بالبال
وبالعكس كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عند المنع الاول اعني قولهم لجواز ان لا يشعر بالضد كما هو
ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلا للسلب والايجاب وأما المنع الثاني فمدفوع بحيث لكنه
انما يندفع على الاشاعرة دون المصحح فان الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على الاشراب ايضا
ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزوم
وجود الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره فبخلاف المعتزلة القائلين بان تعلق
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره
فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب في ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له وافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من مشايخ المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر
حرب طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو ان القصد
الى الفعل ما يحدث من نفسه حال ايجاده للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابها بل استدلوا على ذلك بان العزم يوطن النفس على
احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف بقوة شيء
فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم واصلا الى حد الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او صادف مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده البتة واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالقصد الذي هو بالغه كان اولى بعدم الايجاب



فهؤلاء اشترطوا الارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة لها هي القصد فجوزوا ايجابها اياه ولما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وبمغايرها بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تغايران اعتبارا ما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف فالمذهب المذكور ان ارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتخلفان بدليلهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي ميل النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق ببعضها دون الشهوة فانها لا تتعلق ببعضها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة ببعضها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي الجار يدان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق ببعضها دون النفرة وقد يتصاحب الموجبان افاد الارادة باعتقاد النفع او المثل النافع لم يجاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة ضلالة ومبدأ لاعتقادات تميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا افترضا بالقصد المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا البتة مقدورة لنا ولا احتاج فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية لها لان يذكر ما هذا القرن على تقدير انه ان الله تعالى الآن فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى ام لا وجه الاشاعرة ان لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذكر الارادة تردد قال المجيب السهل كون الفاعل للارادة من مبدأ لها ارادة اخرى لما من لزوم التسلسل وآخر عرضه عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور غير منشأ منها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور وهذا جائز ارادة الجهوة والموت وكبائر وهوان الانسان قد يريد شر يرى وكرهه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى فقد يجتمعان في شيء واحد فيتنافيان عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال في الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجد النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا وحرام منفور عنه هذه الكيفية النفسانية التي تذكر تغفر الجهوة وهي صفة تقتضي الحمل والحركة مشروطة باعتدال المزاج عند الاطباء وتحقيقا عند الفلاسفة والعهد الآخر المتحقق على ما هو رأي البعض للاشارة وقبل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاولى اذ يعبر عن قوة الحس والحركة وقبل قوة تتبع اعتدال المزاج ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال المزاج على ما مر هو ان كل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو صالح الامور به بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذن حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الجهوة فانبعث عنها بادئا لله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الجهوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما من هذا الوجه وكذا تغاير القوة الفاذية لوجودها في النبات بخلاف الجهوة لكن هذا انما يتم لو ثبت

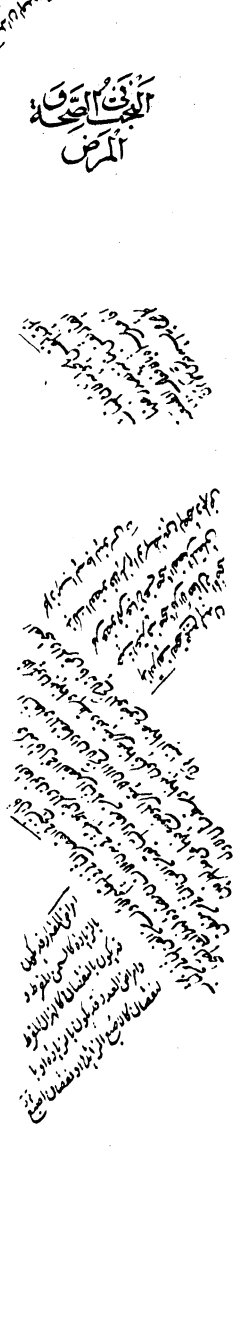
ان الحيوة مبدأ القوة المحركة لانفسها وان العاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة لزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاسندوا اعلى مغايرة الحيوة لقوة المحرك والقوة المغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضل للذابل والا لتسارع اليهما الفساد والعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل وأعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة المحرك والحركة وعدم قوة التغذية الحاوية ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الا لمانع من جهة القابل وأجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن العفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل المحرك والحركة والتغذية غير باق فالباقي في غير الزايل قوة فانه بانه يحول دون تبديل قوته عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالقابل لذلك البعض فلا بد من البنية بمعنى ما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتالف من العناصر على ما مر وبتفرق الحيوة الى الروح الحيواني هو جسم لطيف مخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من القلب بسرعة الى البدن وفي عروق نابضة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المعتزلة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب اكثر الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتفاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال الكلي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شدة ربط بمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى فاستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بكل جزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالاكثر محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء حيوة مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لو لا يحوز ان يقوم بالبعض فقط لاستناد مرجحه الى الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة وأجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد بالاكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع فان واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث يخلق في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به يقتضي قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراط وجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية المؤلفة فتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا اصلا فهذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقبل كبنية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحكم المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك بمقتضى ذوات الحيوة الجسم من غير جرح واحراق بعد الفعل الاخير من الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد بالاثر الصادر عن الفاعل اذا اراد به التاثير على ما هو الظاهر كان تفسيرا للامامة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي





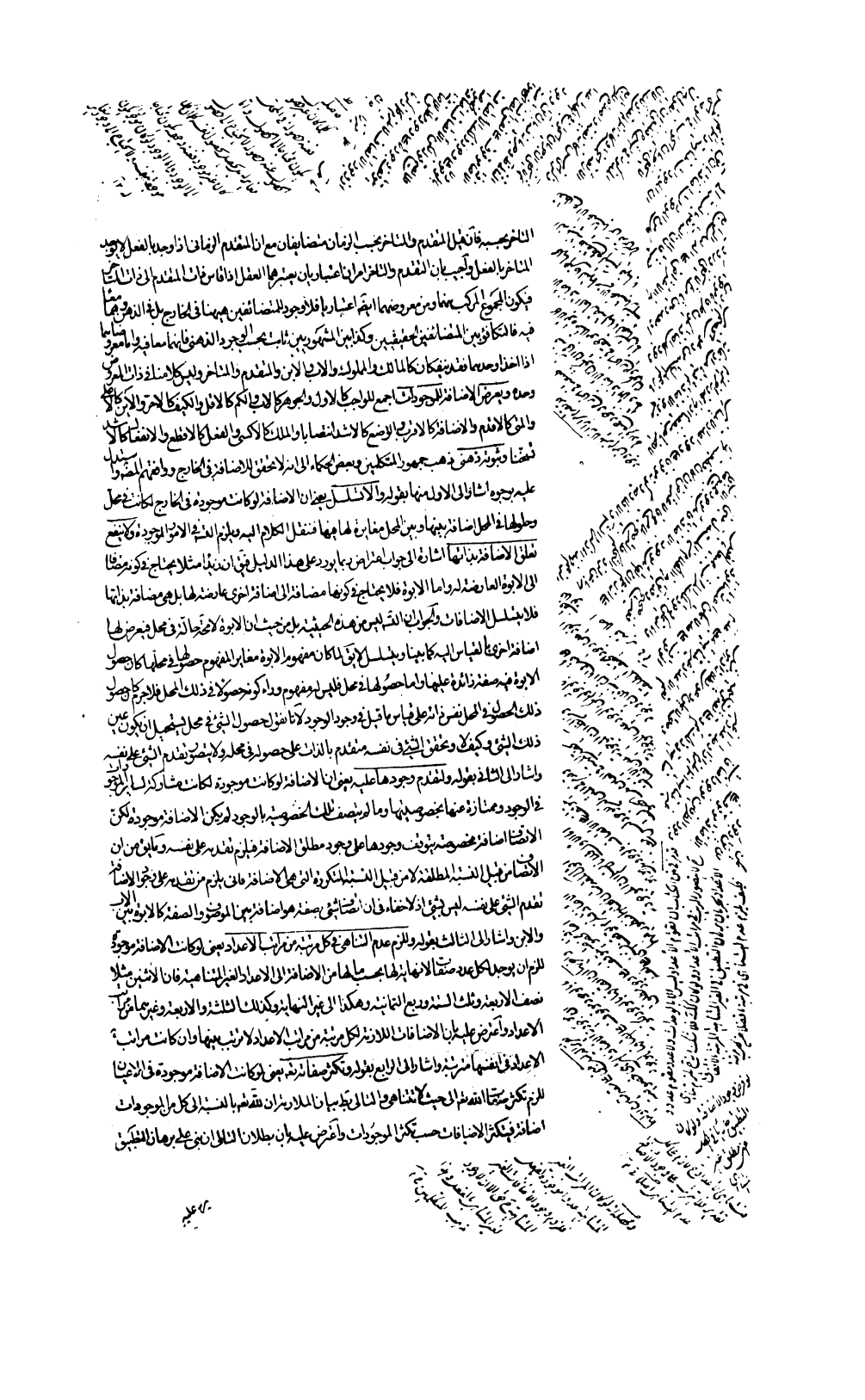
البحث الثاني في الصحة والمرض

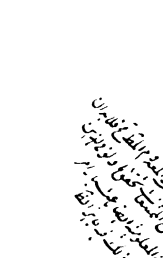
جميعا او احداث والمراد احداث اسبابها الموت على حذف المضاف اقول الامور المعدمة قد يحدث بعد ان لم يكن هو نحو الاشباه بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالبعير فان احد ابصر اعمى بعد ان كان بصيرا فالضرير اريد به احداث نقيض الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من الفن الاول ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض كلية او للاكثر بدل المساوي المراد به بدل التنبيه على ان جعل الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يخفى ان الراسخة كما زعم البعض عليها مافي الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحي يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على الجري الطبيعي على ما فهمه وردوه بما مر بحثه بالانفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا والاثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب الصحة وقت الامام او لانها اعرف عند الاكثر فيقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من ان تناول صحة النبات بضم وهو اذا كان افعاله التي لاجلها يصدر الخصم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية التي تختص بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية وما ما ذكره من موضح قول القائلين من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فيتجه عليه ان الصحة يعرف عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست كذلك وتعريف غير المحسوس بالمحسوس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فهو هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم واسلم اعني من حيث هو مزاج او الموهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وبعضهم وفق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة بحيث هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض زوال تلك الهيئة وبحدث هيئة اخرى هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وقولها فيهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه تردد في انه اي هذين وآخر عن الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاعضاء ولا يتأتى منها ان يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية المزيجية التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يرجح بحسب الحرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما التضاد البادي بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن هذا او عن وضع او شكل او اضافة يجري مجرى الافعال والانفعال التي يتأتى بها اختلاف الحال والملكة وكذا التضاد البادي بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكيات والاضافة من ان ينفعل ولم يتعرض للانفعال وكانه يجعل نزل الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عرض لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لهما والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصد انه كيفية نفسانية يحصل عنده الافعال

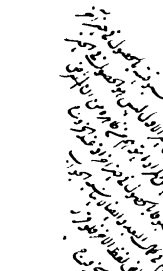


باعتبارها وهذا ما قيل من انها موضوعات الطرق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصفة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل
معانى من المحسوسات والفرح والحزن والغضب الحزن والهم والحقد الحقد تقديم من النفس كيفيات تابعة لما يدركه من الضرر
النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملائمة و
الحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذى والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذى والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدث امر يضر وبه جزع يتوقع وشر ينتظر فهو تركيب من رجاء وخوف ظهر انها غلب على
الفكر تحريك الروح الى جهته فللجزع المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه حيرة فاذكرى في محل آخر
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم ينبسط
انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد وهو يغتر مخففة ان احدهما عضو ثابت والا لم يتصور صورة المؤدى
في الجبلة فلا تشتمل النفس الا انتقام وتتأتى بها ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا تشتمل
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا تشتمل عليه
ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمخضة بالكيفيات المفصلة كالاستقامة والانحناء والتقعر والتقبب
الشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المخصوصة بالكيفيات
وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا لكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعر والتقبب
للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد وحتى ان انقسام الجسم هو الذي
لا يكون الا بانصباب ما فيه من هذه الكيفيات قد يعد من الكيفيات المخصوصة بالكيفيات الخلقية التي هي عبارة عن
مجموع الشكل واللون وبشكل من وجوهه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المخصوصة بالكم لكن لا تفاوت
في جزئه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المخصوصة بالكميات وأجيب بأنه مبني على ما
قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطوحه ملونة ولا نسلم فيه كون الكيفية محسوسة وكونها تختص
بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم اما هو قسم منها اعني لا يكون
مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفصل عن الجسم لتأتي ان الكلام في الكيفية المعرفة اذ نواع غير تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تناهي بحسب الابعاد وانواعها لحاصل بينهما
تثناء وثلاث ورباع وغيرها الى لا تناهي مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها وأجيب بأنهم لما وجدوا
لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها بصفة الجسم الحسي والقسم عدة والمركب بهما نوعا واحدا بحلاف مثل
اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية لعدم ذلك التآلف ان عروض الخلقة لا يتصور
الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور
عليها تقريرا لقسم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي وأجيب بان الامور العارضة للكيفية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كيفية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما
عارضة لها بسبب انها كيفية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا بأس في الاختصاص بالكم وأعلم ان كلامهم مترددة في ان

عليه لجزء من الموضوع ولا لا جزء له حتى يلزم ما ذكروه من عدم التضاد بين موضوع واحد واما قولهم لم يكن بعارضها اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يضادان لتضاد المحل هو عليها مع تحقق التضاد بين السواد والبياض قوله العلم اما المضاد بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقوس غير ما هية فلو كانا المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فما لك قوس اخرى اعظم منها بالامر الاول فيكون هذه بالضد اولى فليس شيء من ذلك القوس ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا للبتة وما لا يتم طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فكونها من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لا تقول لا يجوز ان لا يكون الاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة للمعارف ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تحققها للمستقيم الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا طرفي قوسين غير متناهيين فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوتر بها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب اقل من اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة وهي مع غاية الخلاف فهي في المضادة اولى من غيرها واما لتشكل هيئة احاطة الجلد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كالكرة ببسيط الكرة والحدين كالمنصف ببسيط الكرة والاكرتين اما مختص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بسيط وقد يطلق الشكل على ما احاطه حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** الفضا حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الامراض الاضافية وهي النسبة المذكورة اعني النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه قد يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيما لا انعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا اخذ احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان يعكس ذلك النسبة فيضاف الآخر ايضا فكما ان الاب اب لابن ما فالابن ابن لذلك الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الجهة لم يعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقبل ان الانسان انسان له واما المضاف الحقيقي فلا انعكاس فيه بل يصح فيه انعكاس ذلك لان الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يقتضي الا اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر فقد يقتضي اما على ما روي للحرف الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد وعلى الخلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيما ليس كذلك ان يكون بين الفعل والقوة بمعنى ان كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا وامثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر





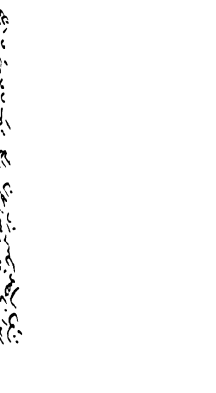


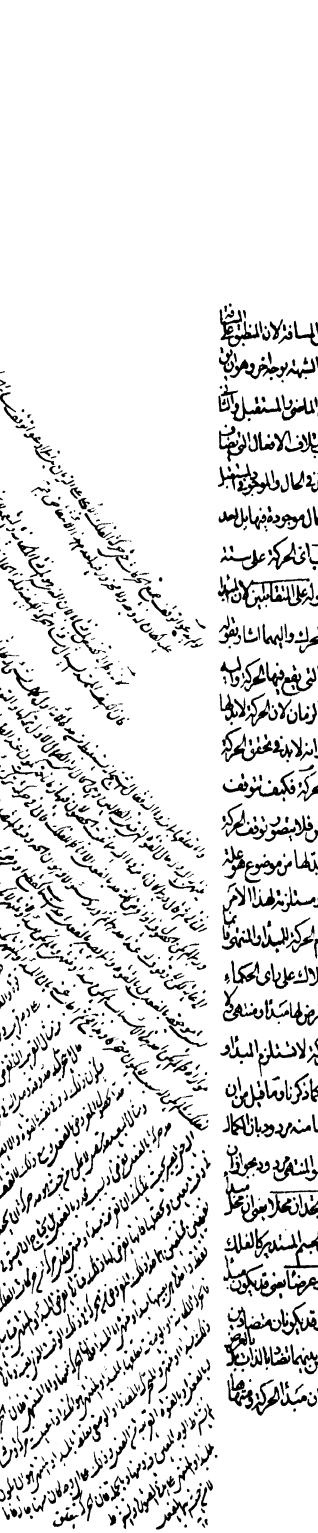
بحصول اصة ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي ابو هاشم الى ان سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه فتغير وجه الحصر بانه كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث وعرض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتخصص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر

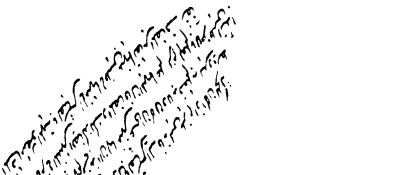
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متأخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروه بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام

لا على تصور حقيقتها وتأتيهما ان هذا القسم تعريف الحركة بقصد بها تميزها عما عداها او بحصول صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المرتكز الحركة اعنى انها كانت وغير ثابتة فلا يصير كون تصورها اخفى من تصور سببها الحركة اقوى
كلا ايها المتأمل لا يشفى العليل ولا يبرح الحق وراء التكرار هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد تصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيها يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف
هذا الرمية غرض واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الا بالبداية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا يوم القيامة بل ليس هناك كما لان وأول وثان ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله ودون
ما بعده كانت الحركة السابقة كالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا لا ينتهي الى حد يوقف الواقف
يكون بمنزلة ما اذا اعتبرت الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه كما شهد
فان المبادر من التعريف ان يكون الحركة كالا اولا بالقياس الى امر واحد فقط او حصول الجسم مكان بعد
هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في المكان الثاني
لانا انما نقطع الآن الثاني لا في الآن الاول ووجود حاصر وذو لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة
بها يكون الجسم بين متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في جزء آن بل يكون في كل آن في جزء آن يسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اذا قدر من حدوث المسافة فيه فرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه
ولا بعده حاصلا لانه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اذا آن يفرض يكون حالة في ذلك الآن مخالفة
لحالة في آنين يجب ان يوجد الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان المتحرك حالة محصوصة
ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى
حدود المسافة فهي باعتبار انها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود بالتوسط اسفار بها وسيلانها
يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه اذا ارتسم نسبة المتحرك
الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يحصل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ
والمنتهى كما يحصل من لمظة النار والشعلة الجوالة امر ممتد يحمل اشتراك فيري لذلك خطا او دائرة والحركة
بهذا المعنى لا يوجد لها الا في الوهم لاستحالة وجود ما لا اجزاء له لانا نعلم ان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في كل جزء آن ان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله
الى المنتهى فآن قبل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا
ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن آن الوصول
الى المنتهى فالمدعى ظاهر وان اردت بقولك لعدم تمام ان يكون آنا او زمانا يختار انها تتصف بالوجود في زمان
قبل آن الوصول الى المنتهى لا نسلمه ونهايته فان قبل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر
كلي ولا وجود للكليات في الخارج فالحركة الموجودة هي الحصول الواحد وذلك الحصول امر آخر غير مقسم في
امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا اذا كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها ان واحد فالحركة في الان بل هو ساكن مستمر على ان واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض يجب ان يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فاذا تبين ان تخصص الحركة باعتبار تخصص الموضوع والزمان وقبلها
الحركة فالمتحد هذه الامور موجب لتخصص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد بالشخص مفعولا واحدا ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف حدود
هذا التوسط المتخصص بالحدود والمسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد الحركة في ذات هذا الشخص
بل في عوارضه ولعل وجه فان قبل لتلك النسب المختلفة للمتحرك الى الحدود والمسافة اذا كانت متعاقبة متصلة لزم
لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون فلا تكون هذه الحركة المتخصص
الحركة في الآنات الى الحدود في المسافة امورا اعتبارية يصح اعتبارها بالاضافة في وجود الحركة التوهمية فانها
بحيث اذا تعدد بعرض مسافتها بعرض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد
وآن سابقين او لاحقين فانضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة بنا بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الان مثلا ان كان لم يبرح مبدأ المسافة الى منتهاها
ان واحد فالحركة له في الان بل هو ساكن مستقر على ان واحد وان كان له ابون متعددة فاما ان يستقر على واحد
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل ابن الا آنا واحدا فتلك الابون لا ابنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متصلة ضرورة ان لو وجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابون فيلزم انقطاع الحركة الا بهيئة وكذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا حركته
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر مختلف نسبته الى الحدود والمسافة ويتعلق بحسب بعدها وكما ان
حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الابون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الابن المستمر ابنيان متصلان بل كل ابنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما ابون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فتحركه
آن بفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في ذلك الكيف الغير القار كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات قوله القول بان
المتحرك اينما في الآنات المتتابعة بالنوع لو تعدد امر اول الحركة الى منتهاها اما بايا القسم وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الآنات لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء
منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة


المفروضة

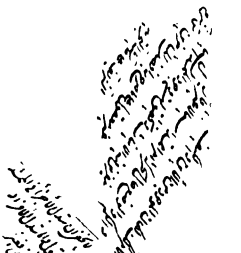




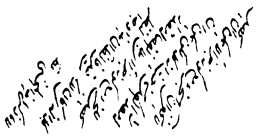
لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولها اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما بالقياس الى الامام المبدأ والمنتهى لها ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذي المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا ولبراهين اخر سيأتي ذكرها اما الآخر منهما فاما متضايفان واما متضادان لكل ليس كل من يعقل مبدأ للحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما بالقياس الى آخر ان المبدأ والمنتهى انما يقالان لان لذي المبدأ وذي المنتهى ولواحق العلتين اعني العلول وعدم لاشك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي المكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فطلق الجسم يعني الصورة هو القابل فاذا آلة للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بين الحركتين بتبعية والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهو متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها بتضيف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا تقول لا يجوز ان يكون المحرك هو بعينه المحرك اعني لا يجوز ان يكون الشيء الذي هو عرض لهذه الحركة حقيقة ويستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اعني فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم من ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها والمراد بقولنا ينافي المعلول اي الحركة ولا شك ان الامر المستمر فلا يكون علة لحركة واعلم ان هذا التعليل انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستمرة للوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كما يأتي وحده وهذا الوجه لا يكون لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملابسة ويكون بعده اجزاء الحركة بسبب الغير بعد من تلك الحالة الملابسة كما زعموه في الطبيعة التي هي محرك عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا نبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحاصلة بالتوسط وانها مستمرة الوجود بالذات بقولنا لتقضيها الى منتهى المسافة وانها لا تزول ما لم يحصل ما بالعرض الذي هو الحد المفروض في المسافة عوارض معارفة اياها لا يبقى معه ذات شيء فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل بهذا ان المحرك للجسم المحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملابسة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكونه لا يدل الدلالة على ان في الاجسام قوى هي بها تحرك اما واثبات ان المحرك اما ان يكون هو المحرك بعينه لعدم الحركة في جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعدم وانما قيد الاوقات بقوله بعض الاجسام كذا دائما وبعضها كذا في بعض الاوقات بيان ان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة

في كونها جواهر مهتدة في الجهات فيفتقر بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا لازم ولا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يكون كل جسم في جميع الاوقات ولا مكان بعينها مقتضيا مستدعيا لوجود الحركة المتمكن وعام للاجسام ويلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة بالذات في جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلا يجوز ان يكون المتحرك بالذات محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم فانه ينقض الدليلين كلاما اجاب به لزوم خلاف الطبيعة المستلزم محالا بقي ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لاطول في المحال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فمقتضيها يحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يجيء الجزء الاول بقاءها بل بمقتضى الجزء الاول يحصل بها الجزء الثاني فلا يجيء الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء المحال التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عما نقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والامور الاربع اعني المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف باقي المقولات لا تقع فيها الحركة وقد استدل على ذلك بقوله فان ما يطابق الجوهر لو جدد فضه وركبها لم تعدم بعدم اجزائها وكذا سائر الجواهر لم تقع دفعة ولا يفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال بمعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها الحركة لان الجوهر اذا بسط او ركب فما يطابق الجوهر اذا وجد دفعة لم يفسد فضة لانا نجيب بان ذلك انما يدل على ان المراد بالحركة شيء في مقولة الاين تلك التي يعبر بها عن نقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن الا فجوهر لم تتحقق فيه الحركة بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولات الاربع كان الا فجوهر لم تتحقق في الجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقفت الحركة بل الحركة لا تنتفي في الزمان بتخلي الحركة واذا كان كذلك فنقول انه آن فلا يخلو من ان يكون بين جزءين متعاقبين كل منهما في آن ثم لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تخلل الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذلك المتحرك موجودا لها الحركة وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما حال فيه او لا فيجوز لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل مفروض بالحركة في الكيف ثم ان المقولة التي يجب بقاء الموضوع بان الكيف واسائر الاعراض جايز فلا يلزم من خلو من الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حالة كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم فيهما ذلك لكنه يلزم في اخر هما فانا اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لا يكون له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا وجود شيء منها في الا نفسه الواقعة بين تلك الآنات فان بهذا مثل هذه الوجودات المتعاقبة حركة فلا يتمثل في الارض قطعة ما ثم هواء كذلك ثم نار كذلك ايضا حركة وايضا لا يكون الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه فلا يصح ان الحركة في الزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء الامر الحركة عنها ولا تخلص الا بان يقال الحركة في الاين فيما بين المبدا والمنتهى

العوض ان لم يجب لدفع الاعراض لا يقوم الموضوع بها مثل الالوان والطعوم كذلك الصور الجوازية لا يقوم بها الهيولى فانتفى وجود ما يعدون العدو بخلاف الاعراض جسم

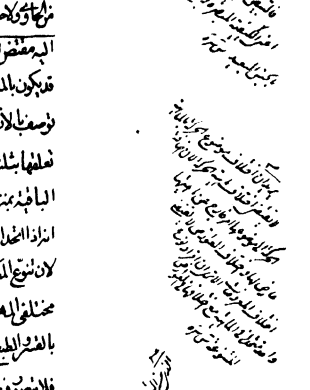


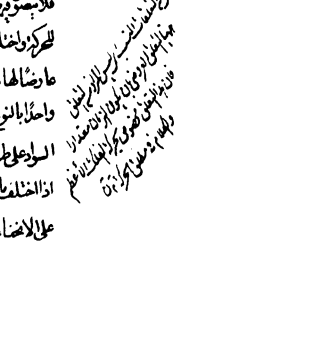
ان واحدة مستمرة غير مستقرة يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينون غير متناهية كل واحدة منها
يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ تحركه ومنتهاها كيفية واحدة لكنها يمكن ان يفرض فيها كيفيتا
غير متناهية بفرض كل نهاية في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فقد وافراد الاينون والكيفيات و
والاوضاع والكيات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل لان النقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكذا
فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه بعض نقطة لا تقف على حد كذا اذا فرض في الحركة انا
اكيفيتان وجب ان يكون بينهما بحث يمكن ان يفرض فيه اينون او كيفيتا لا تقف على حد قارا وهو مثل الحال السابق
الا ان يقال ان قراره على محل مع بقاء تخصصه لا بد ان يكون عرضيا اللهم محله بد ونه فلا يتصور حركة في الجواهر
واعترض عليه بان المادة التخصيصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة تخصيصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة المحالة فيها على نحو تبدل الكيفيتا مع بقاء ها تخصصها فيكون تحركه في الجوهر كتحركها في الكيف الذي
بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيتا باسرها مع بقائه موجودا تخصصه بخلاف المادة فانه لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا الفرق كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فلم يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محل متقوما بد ونه حتى يلزم كون تحركه عرضيا كما زعم وانجب بان الهيولى لا
تحصل انانا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن محصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحرك الهيولى فلا بد وان يكون حال تحركها محصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالصرافة بل سلمنا وجود تحصلها بالفعل حال التحرك الا
لم يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متقابلة لا صورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا
نقول هي مع احد تلك الصور ان تحصلت ومع الصورة الاخرى ان تحصلت اخرى فليس شيء من تلك الذوات المحصلة
حركة وانتقالا من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قبل وهذا الجواب كما يرى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا
بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك مما تقدم من انها في ذاتها وحدتها وتعددها وانضمامها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في انفسها تحصلها بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال قول وانما نبهنا
الان على عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا بأس في علم حركة الجسم الصوري النوعية والتخصصية واما الجواهر
المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض ابعاضها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة
في الجواهر المركبة البتة وما ذكروه من انها تنعدم بانعدام جزء منها فضاء ان وقت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يكون
ذلك المركب في محله زيد مجال جزء يحصل مركب اخر وانعدام لما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها آني
لما بين في امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فالحركة فيه واما المضاف فهو طبيعة تعرض متقلة
بالمفهومية بل هو نوع برأسه لمعروضه فان كان معروضه قارا لذاته كان المضاف ايضا قارا لذاته والا فلا لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف متقلا بالمفهومية وقد فرض محالا
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها بتبعها كما اذا فرض ان ماء
سخن زمان اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة



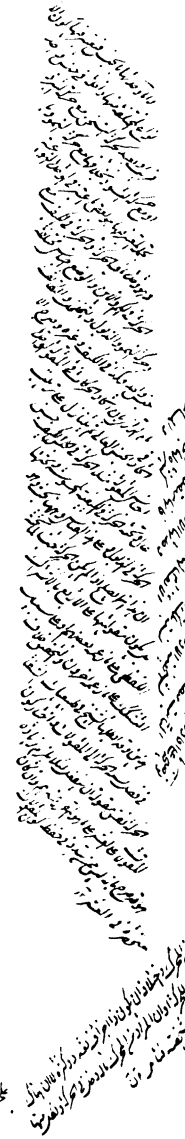
والتكاثف على الانزياح وهو ان يقدر لجزء الجسم حيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغير الكائن في القطر الملفوف ثم يشد وهذا من جملة الحركة في الوضع وبطلان هذه المقدمة على رقة العوام والتكاثف على غلظهم وهما مزيلان الكيف المشترك بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يفيض لها الاستيفاء فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل او بالعكس وهو التكاثف قد يعرض الفصلان وانما نسبا ذلك الى الهيولى لانها عندهم قابل محض يرد عليه التغير والتقدير المختلفة من غير ان يقتضي شيء من ذلك بحال وقد اذا حصل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه يبقى بحجمه كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يمكن ان يقال اي من يجعل المقدار ذاتيا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبة الجميع المقادير على السوية كما لهيولى لانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متشابهين في الطبيعة والحقيقة فما اقتضاه كل منهما بمقدار الآخر مما لو منع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف فعم لابد له ذلك من ان يصير الجزء منفصلا او مع كونه جزء يمتنع ان يكون على مقدار والكلام على ان اشتراط الاتصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر وقد اما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير الجزء على مقدار الجزء وبالعكس فجوابه بعد تسليم اصل ذلك ان انتقال الجزء عن مقداره يكون لا محالة بقدر يسير فجاز ان يكون الفسر حتمة معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه ويتجزأ فالمقسم بيانا امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور مع ان قول امكان اختصاص الجسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقسم بيانا الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل يقول ان اثباتها لا يفيد لان المفروض المقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزء من مجموع هذا المقدار فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غيرها اقتضاء جزؤه لا بقوة يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه المقدار آخر وصورة اخرى وانا نقول الهيولى عندهم لا تكون محصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فالمنضم الصورة وليس متصلا بالفعل الا بصورة انتقال الجزء من مقدار الى آخر كما سبق انتقال يقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان دلائلهما تدل على وقوعهما والوقوع يعد الامكان والمقصد ذكر ما يدل على وقوعهما ودليلين الاول ان المقادير وقوع الصفيحة الواسعة يكب على الماء فلا بد ان يغلبها اما قهرا فاذا تصلت قويا وسدت مسامها بالاصبع بحيث لا يتصل بها هواء من خارج ثم تكب على ردها وبهذا الطريق يعلم ان الرشاشات الطويلة الاعناق الصفيقة المنافذ جدا بالماء الوارد وما ذلك لدخول الهواء بل لان المتصاعد منها بان يحرج منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناع علو الماء بل لان المتصاعد خرج بعض الهواء الذي كان في الهواء الباقي فتخلخل فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اذا جف ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص فدخل فيها الماء ثم امتناع الخلاء والتكاثف الآنية اذا ملئت ماء وسدت راسها وغلب فعند الغليان يتصاعد الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وانه باطل في حجر بحيث لا يعلو الآنية فيتصاعد وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا عاد الى

الاول فقط انه لم يكن الفصل عن جزء جسم صغير جسم ثم عاد ذلك الجزء وما يليه جسم هو عاد الى جسم الاول بل صغر جسم بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام ولما النمو فهو ازدياد جسم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه وبدخل فيه جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول فكس النمو هو انتفاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من احكام الكبد وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزايدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اوجب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك حتى دخول الاجزاء الزايدة في منافذها وتشبعها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان انضاف الزايدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالاول ما قاله الامام واعلم انا اذا عدنا النمو والذبول من احكام الكبد فالوجه ان بعد السمن والهزال انتهاء ايضا اول قدر ما الحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصلها ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان للمقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان للمقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان للمقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان للمقدار الكبير فحال المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير حال النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه قبل النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لانضمام الزايدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه على هذا المط لان مجموع الزايدة والاصلية غير الاصلية وهل سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ايضا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل ولا ينقصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل ولا تنخفض بانتقاص ما ينفصل عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيدا الشاب بان حفظ جثته وصفات صنعا فما صار عنده لما كان في حال الطفولية وكذا زيدا الشاب هو بعينه زيدا الشيخ وان نقصت جثته وصفات عشر عشر لما كان في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المختصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تنافي استحالة واستشهد على وجودها بالبحر فانا شاهدنا ماءه البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير لذاته يحوج لا دفعة او لو بتبع امر آخر يحوج لذاته ثم ايد الامر الثاني بل قوى ايده بما يحوج من انتقال البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال



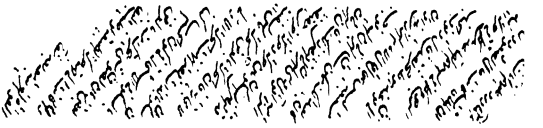


نعم ثم التسليم ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف فاراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه المقولة التي وصف الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلث فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا يتم فيهما من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة اخرى غير حركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير ها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف الواقع لكل واحد في ان وحدة ما فيه تعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان والمحل المقولة التي وصف الحركة فيها والقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يتم بل يكفي في وحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة مثلا وحدة الحركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا يجوز ان يقطع في زمان معين من ابين الى ابين ومن موضع الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس لا يصح على الاطلاق لجواز التفاوت والتفاضل في السرعة في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها اذ كون المحرك واحدة شخصية فان المحرك بحركة ما قد يحرك بحركة اخرى قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة شخصية لها اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجب الا تشتيت فيها غير ما يوهم من استنادها بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تتحرى فيها بالفصل ولا تفصل بسبب اختلاف الاستناد اذ ترى ان الحركة القلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشرق والغروب المماسات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر فان اعني المحركين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالمحرك المحرك بمعنى القطع فعند الاسناد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها المحرك بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص والجواب بمنع كون قول قد آنفا ان المحرك بمعنى الكون في الوسط امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لو تم الدليل على عدم وجود المحرك بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من التعرض لتم ايراد عليه اعم من آخر وهو انهم ان اراد بالمحرك الواحدة بالشخص مجموع المحرك الذي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في نشأة ما في محركها لا محركها لجواز ان يكون المحرك لكل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحدا بالشخص وكل واحد من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بمجموع واحدا بالشخص مثلا اذا المحرك بالقسر مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين فقد زمانا معينا لا يختلف حركته هذه بان يامر زيدا مرة او غيرها وذلك معلوم بالضم والتجربة ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين

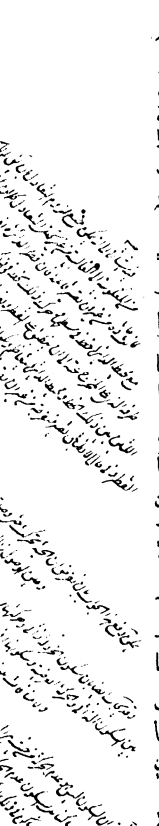


احدهما مساوي للاخر في بالعكس مع انهم قد صرحوا بان الاشتداد في الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذلك
المستديرتين قول مسموع ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الصدرين قالوا الا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع اليه هذا فان قيل
على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات لان بنية الابعد الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذا جاز
ذلك لا يتحقق ما اعتبره في التضاد غاية الخلاف في المتباعدين بان تحركي الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادان قلنا التضاد في الحركات انما هو بالنسبة الى الحيز الذي فيها لا الى الحركة نفسها بل من حيث
الموجه اليها فحينئذ يجعل جهة العلو والسفل فيها المركز او المحيط فبهذا الاعتبار تتحقق غاية الخلاف فيتحقق
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى لان انقسام الفاعل لا يوجب انقسام حركته بالذات وذلك
ظاهر بل يعرض لها القسمة بالعرض بحسب انقطاعها على الزمان والمسافة اللتين هما كذلك بالذات فيحسب انقسامهما يعرض لها الا
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل على الحركة فلا يقبلان انقطاعا في الحركة على ما مر منها وعلى فرض الانقطاع ليس شيء
منها كذلك بل الذات حتى ينطبق عليه كالعرض فليدل الابعد على انقسام الحركة بانقسام هذه الامور الثلثة والوجه
الذي اشار اليه بقوله ولا مدخل للنقطتين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فحيث انه محل الحركة وانقسام المحل قد
لا يقتضي انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بالقسمة لان الحركة حالة في المتحرك طول السريان كالبياض في الجسم اذا
كان المكان عبارة عن البعد على ما مر واما افلاطون ومتبعيه لكن التغير الممتد يجب السعي بالحركة على ما مر وعلى
امتداده فان سعي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كثرة امتداده
الوهمي المأمول الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا انقساما
المسافة او الزمان وبعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف كيفيا
لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات والاوضاع ولا باس بتسمية مسافة وان كان
الاسم بالاطلاق لما في الاين فبعرض للحركة كيفية تشتد وتضعف حتى توصف سريعة وتضعف وتعبر السرعة
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في زمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاضعف عن البطء
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في زمان الاطول او المسافة الاضعف في الزمان المساوي او الاطول ولا
يختلف بهذا الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والاضعاف لا شيء من
يقابل بها من كل السرعة والبطء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من
السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ وحظ من البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالنظر
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منها يقبل الزيادة
فكل حركة تفرض هي بالنسبة الى ما يقطع ذلك المسافة نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتسلسل بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل
منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض حتى يجب ذلك الزمان سريعة بلا بطء ويجب تلك المسافة بطيئة بلا
سرعة وهو تعسف لان تلك المسافة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة فتلك البطيئة

سريعة بالنسبة الى ما يقطع ذلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء المانعة الخارجية او الداخلية لا تحلل
السكنات والا لما اختص بالنصف المقابل لذي الحيل بل كان الكل الى ان سبب البطوء تحلل السكنات والفلاسفة نفوا
ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطوء تحلل السكنات لما اختص بالحركة المنصفة با
لسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتحللة بين حركات القمر الذي يقطع
مرا ولنا اليوم الى نصف النهار حسبما قررتها الى حركاته المفروضة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات القمر لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك ان ربع الدائرة
التي قطعها القمر في ذلك الوقت بالف لفرة فوجب ان يكون السكنات المتحللة بين حركات القمر في
ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف لفرة فلزم ان لا يكون حركات القمر محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات تزيد عليها بالف لفرة وليس الامر كذلك لانا شاهدنا حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقال الحكماء سبب البطوء المانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية كما في صعود الانسان للجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا للامر ومعاقا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يخرق فيه فانه يصلح
لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه فقد يكون السبب لبطوءها نقص الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد بهن ولا اتصال الزوال والاعتقاد
لوجود زمان بين الى المبلغين ذهب بعض الحكماء كارسطو واشاعرة والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها وجوع
عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الوجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية لا بد لها من حدث الزاوية عند الوجوع لانكون متصلة بل تتخللها
سكون قبل الوجوع وتحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة فانتهاؤها الى سكون وذلك لانها لا تزيد على الامر
الوهمي انها بارة فانا لا نجد مشاهدة فاما ان تنقطع وهو ظ او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد من سكون ما بين هذه المستقيمات بين وضعي خبر بهما كذا ذكره الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثبات طريقين في الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما فذلك الامتداد والا لم يكن بتمام حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما فالمتحرك الوصول اليه شيئا فشيئا ثم ان الوصول علة للميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجود معلولها حال وجود المعلول ثم ان الوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زوال زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة الوصول يكون ايضا
آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان والامتناع
شامل الآنات وذلك الزمان لا خير فيه والا فالكلام فيه وكذا فيما خلاف المفروض فهو زمان سكون المتحرك
ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى حد ذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متضادان
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له



كما الحركة فلا يجب بقاؤه مع المطول مثلها ولو سلم فلا يلزم ان المثل الاول هو على الاول الآني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول الآني وكذا اللاوصول الآني لما بينا آنفا فيمتنع الآنيين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب المنقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على الجسم منصوبة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية ايضا بين الوصول الى الحد الذي المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحال انه لا شك ان اللاوصول الآني قد يتوارد ويتعاقب مع الوصول الآني فلا يكون زوال الزمانيا والا لكان الوصول بينهما زمانيا فلتأمل فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول امثالها آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال الكل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان اعتبر الجسم بين اذا تحرك وصار الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع الحركة ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجباء لا شك انا لا نعتمد الجبل الذي المجرى المتحرك قدر ما يقاوم الاعتماد اللازم فيحصل الاعتماد الجبل المجرى بضعف بحصل الهواء الخروق مثله زمانا في الضعف الذي يغلب اللازم الجبل فينزل المجرى ولا شك ان غلبته على الجبل انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من الطبيعية الى القالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون واللازم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان يتحرك اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد الجبل مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما فيحصل الجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات وانما المذكورون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فان الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الحجر الى وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس طرفاهما فلا شك انه ينزل الحجر له راجعا ويجب وقوف الحجر لئلا يتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع النفاذ داخل بنا للاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل ما قابل بالجبل لا يقف في الجو بمثابة الحجر له ولا يجب ان الحجر له لانصدام الجبل ولا تماسك الصورة المفروضة بل نرجع ونبصر فاذا وصل اليها رجعنا وقفنا ثم رجعنا قبل الوصول الى الجبل فذلك وقت تحرك الجبل وقد يقال ان الجبل هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا وجه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الثانية لا السكون ولا وجه الاعتماد الجبل فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد الحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ الشيء فهو ضد بقابل الحركتين وفي غيرها لا يحفظ النوع السكون بقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فغير محفظ الشيء الحاصل للجسم اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنوع يحفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف الكم عن النمو والذبول وتحلل وتكاثف في الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من صنف الصنف الى مثله او الى مرتبة فيكون النوع هنا محفوظا لا السكون فاجاب بان السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة



عامن شانه المحرك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويجب عما من شانه ان يخرج عدم حركة الاعراض والمقارنات
وتقابل السكون في مكان لا يجامع المحركة اليه وكل محركة عنه فهو بيضاد سماه المتقدمون تارة بالمضاد
بقول يقابل المحركين وبعضهم المضاد ما فيه السكون فقد عرض لمن تضا كما يعرض للمحركة لكن تضا السكون انما هو
تضاما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم الحار في بضا سكونه في البرودة لذاته
لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضا اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم شيء من الاضداد فان المائع
مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري واراد بالكون عن حصول الجوهر في الحيز
اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون بقسم الى طبيعي وقسري واراد بالكون عن حصول الجوهر
عن فاته الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للمفصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا
للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر له الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لئلا يلزم التسلسل فيه فيقف على ان المزاج الطبيعة
الجسم الا مر الطبيعي بالاشتمال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فانه
تقتضي زوال الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فقف الجسم
عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية رد الجسم الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الاول الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
بالحركة فكل حركة طبيعية فهي مستندة عن امر غير طبيعي وطلبا الحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية بذلك لان كل نقطة نفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون معها وبانتهاء تلك الحركة ومن المحال ان تكون النقطة
بالطبع معرى عنه بالطبع فان قبل المتحرك بالحركة المستقيمة طلبا بكل نقطة عند الوصول اليها بقاء فيها بالطبع فكذلك
المطلوب بالطبع معرى عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة نفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع معرى
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان المعرى عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقد بينا
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف بعون الله تعالى الحركة القسرية تستند الى قوة في المحرك مستفادة من مبدء خارج
وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمساواة مقاومة الجرم المحرك الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية
فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها المركب للحركة خاصة اولا
بتصور في السكون تركيب انما عرض للبطء والتركب للحركة فان قبل سكون الانسان على الارض مركب الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم المتوهم فيه ذلك لتحقق انها الطبيعة فقط وانتزاع الارادة عنه اذا استند الى الحركة فان
كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم وجدان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر الذي يخط فقط انها البتة
من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو استناد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل الجسم في الحيثية

فقابلة

فانها الحركة الطبيعية

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مساواته مع الامور الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كما كان الغصن قد لا يكون قابلا لذلك كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة الغصن اذا تحرك بالذات وبالعرض ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اول الدعوى ودليلها كالاسبق اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى جهة غير جهة مركز العالم فانه يتحرك بحركة مركبة من حركة القسر التي هي والحركة الطبيعية فيميل الى جهة غير الجهة المرمي اليها الى جهة مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى جهة وهو يطير الى جهة اخرى فانه يحدث بينهما حركة مركبة من الجهتين اعني جهة رميه وجهة طيرانه هو ايضا واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاته ثم والسند الامثلة المذكورة ولا يطلق الجنس ولا الانواع بما يقتضي الدور واختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بحيث يحتاج غير الاعتداد الى فاعل مختار ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل الحركة والسكون فذهب ابو الحسين البصري واتباعه الى انتفاء ذلك المعنى توهما طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا الوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا الانواع اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عند معللي الكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى هو الغسل الى الزمان او ظرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة ما الشيء الى الزمان وهو كونه في او في ظرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في ظرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى لا يكون حقيقيا وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كالكون الكوني في الآن معينة وغير حقيقي وهو ما لا يفضل عليه كالكون في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يفضل شيء كثيرة بالكون في زمان معين مجلا فالآن وهو ظرف ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان شارك الزمان في وهو اي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخرى اي الشيء في الشفاء الحركة بالجملة ان يقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقضي من المنقضاء والمتاخر ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فكان للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية لم تكن لهما من حيث ما ما للحركة ليس من جهة ما لها المسافة فللحركة مقدار ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها اي باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر ليسا لاجزاء الزمان ليس باعتبار آخر غير ما هو على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات المتغيرات وما يعرض لعرض معروض المتغيرات اي مقولة متى انما تعرض بالذات المتغير الذي هو الحركة وما يتبعها من الامور وبعرض لعرض المتغيرات كالاجسام بالعرض فانما الاتغير فيها لا بعرض بعض الاعتبارات صفات متغيرة اذ الاجسام فانما تتغير بواسطة عرض المتغير الحاصل بعرض لها متى ولا يتقرر وجود عرضها وعدمه اي لا يتقرر وجود عرض المتغير ولا عدمه الى الزمان الا من حيث ان المتغير متقدم على المتغير

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور والمطلوب

بعني الآن المفروض كما لفظة بعني كان اللفظة لعبت جزء من الخط كالآن لعبت جزء من الزمان وذلك لا يتحقق الا بما ذكرت من الاشتراك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين الكيانين المتصلة ليس اجزاءها والا لما امكن تقسيمها الى ما لا يقبل القسمة لان المنقسم يكون مثلثا او المثلث تجزيا وعلى هذا عدم في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما ان يجب او يمتنع لا دور بطا ولا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون لامتداد فقط فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والشيء يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكانا الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال والآن يستلزم تركب الزمان منها وتقريره بالجواب ان هناك قسمان ثالثا بانه ان الحصول التدريجي حصول ما لا هوية الصابة ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن او في الزمان كالحركة في جهة معينة من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن لا يوجد في زمان فطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن وبعني زمانا وكلاهما بين الحصولين آني دفعي الآن احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا يحتاج الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء بحركة فان هذا لا يتصور في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يتصور في ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان تحركه فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو الثاني ولا توهمن المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا يقتضي تدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا يحتاج الانطباق لملزم انقسام الآن وكونه زمانا بل يجب ذلك الزمان آن الا يكون عدم فيه فالآن طرف ذلك الزمان وعدم في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قبل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اذ كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في جميعها واما فيها فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم القسم فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم القسم واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن متصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون لامتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدام امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه ولسنا ما نعلم انتفاء حدوث العالم يستلزم حدوثه بمعنى اذا ثبت ان العالم لم يزل وهو ما سوى الله نعم حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم الساذج الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة بعض اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى بعض اجزائه واشياء اخر غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة بعض اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير لانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجودان

بتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة ضعف لان الشئ قد يكون اشد انضبابا او اخفاء من غيره
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية فالنظر بهذا المعنى زائد
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة الملك ذي الجدة اليه نسبة الشئ الذي هيئة تحصل بسبب
الى الحاوي يحيط باحاطة ما وينفعل بانفعاله فلم يرد بالنسبة معناها المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون
ذاتها كنسبة الهوى الى الهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والمحدثون منهما
ذهنا والا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثر الشئ من غيره على ان الصانع قد يكون حالا
الا ان المحترق ما دام يحترق والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشئ من غيره كذلك كالحال الا ان المحترق ما دام يحترق وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم الحواشي ان شرط هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لا تنفك
كل منهما الى مؤثر ومتعلق هناك تاثر وتاثر آخر ان ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثر
وايجاد معنى الايجاد الذي لا يفتقر الى زمان من قبل ان يفعل وكل تاثر وحصول معنى الذي من قبل ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان
ينفعل على الافعال والفعل لانهما قد يقعان لان المحاصل بعد انقطاع
الحركة وانما المعول ما كان نوعها الى غاية ما من وضع او كيف
او غيرهما من حيث هو كذلك ولفظ
ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك
الحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

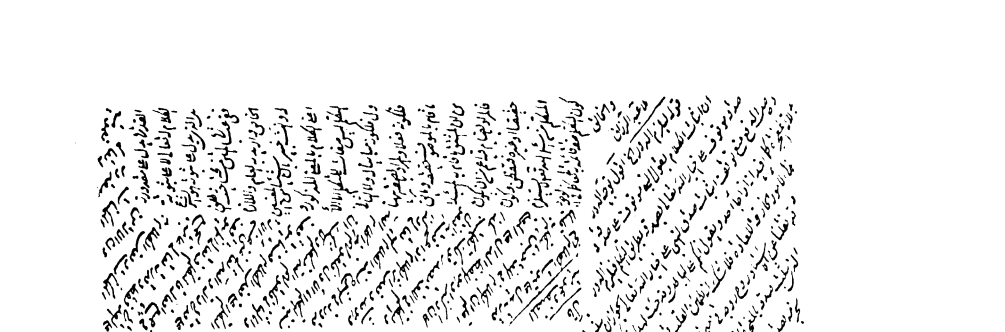
المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزم لاستحالة الدور والتسلسل مستدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ونقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدم منهي الى الايجاب ذهب الملبون قاطبة الى ان ناثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى بصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان ناثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدم منهي كون ناثيره تعالى فيه بالايجاب في الاول ثابت لما مر من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني وبيان الملازمات ان ناثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدم ما ذ لو كان حادثا لكان ناثيره تعالى في وجوده اما موقوفا على شرط حادث مثلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة مسلمة ومجموعة وكلا سما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب عما عارض على الدليل المذكور وتوجيهه ان ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مقتضى على سبيل الايجاب موجودا مغايرا لذلك القادر وهو الذي اوجد العالم بالقدرة وتفسير الايجاب ان يوجد هذا القادر بكون واسطة بين الواجب لذاته والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها والما يثبت عند المصنف وجود المحردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المحردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في فصل الرابع في المجردات اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني فذلك قادرا بكون هو الذي اوجد العالم المحتاج بالقدرة والاختيار والما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الجواب عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك معا لا تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما فظ لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وبمعزل عن عروض الوجوب والامكان للاثر

البحث الثاني في علم الله تعالى

في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة 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 والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قديم وهو عند الكعبي
الصفة بانه وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت بدل على ارادته ولابد ايضا بدة على الداعي والا لزم
ترجيح احد المقدورات بعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لامكان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص ولامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها معنى
للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الحصا وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين البصري والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع وتسمى بالداعي وبسبب الاختلاف
الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا
الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر
ولزم التسلسل قوله لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت
نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دل على انصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة
الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو ما علم بالنقل من ملة بتمامها والقرآن والخبر متواتر
بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما مر في اثبات البصر
الذي يقتضي ان يكون كل حي يصح كونه سميعا بصيرا بكل ما يصح ان يعلم من الكمالات
بثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال مع تحقق المقتضي لها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا تدل
على بيان ان المحو في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته مشتبهة ثم ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر الفهيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صاحبا يتصف بان لو لم يتصف آفة ثم
اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم الفضاء مثل ذلك في حق الباري
وايضا لا سبيل الى البيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند الى الادلة السمعية
والخفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنقول على الاجماع بل على
الادلة السمعية القطعية فهذه المسئلة ابتداء الان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر
الدالة على حجية الاجماع وينبغي على هذا عند اصحابنا كثيرة احتاجوا الى فهمها وان اثبتنا حجية الاجماع بها
لعلم الضرورة من الدين فذلك العلم الضروري ثابت بهذه المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب بعض المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم والدليل القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
عليه تعالى عبارتين عما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو الذي يعتقده
نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب تجزيها وقصورها وذلك الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة
ما لا يحصل لنا الا بها وآخر النافي للسمع والبصر عنه تعالى يوجهين الاول انهما اثر الحاسة عن المسموع والمبصر



او شروطان بركاز الاحساسات وانج دخلفهم والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولها مقارنا للمثار فيما كونها نفس ذلك المثار او شروطين بدوان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا يلزم ذلك في الغائب كما في صفاته تعالى مخالفة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس المثار ولا من شروطه بالمثال ان اثبات السمع والبصر فيما لا زال ولا سمع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لم تتعلقا حادثة كالعلم والقدرة وعمومه قدرته يدل على ثبوت الكلام لنا وعن الانبياء عليهم السلام انه متكلم وقد ثبت صدقهم بكلام المعجزات من غير توقف على اثبات الله تعالى عرض قديم بطريق التكلم للرد الاول وكلام الخلاف لارباب الحلل والمذاهب كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان همهنا ثلاثة امور متغايرة ضمن احدها ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيها ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى الفتح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات وهي ورود امتناع حقيقة القياسين فالحنابلة قالوا الكلام عندنا حروف واصوات بعضها سابق وبعضها لاحق وبعضها فوق بعض وقد اتفقوا على ان بعضه جمل المجلد والعلاف ايضا قد يمان فضلا عن المصنف فهؤلاء صحوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية والحنابلة قالوا ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة ثم لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوافي كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا الكلام عندنا اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبريل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه تعالى خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوافي صغرى القياس الاول ولكن قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو عبارة عن الكلام اللفظي المركب من الحروف هو قديم فهم صححوا القياس الاول وقد حوافي صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المفتتح بالفاتحة المختتم بالناس والاستعاذة وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون وانه منزل لا على النبي بشهادة النص من تلك الآيات واما انعقاد اجماع الامة مقرونا بالانس للاجماع سمعا بالاذان للاجماع وللقول بانه حجة بسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائية ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بانها تدل على كونه معجزا اجماعا مضافا الى الصور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه امر وانتهاء ولا شيء منهما بصورة القديم

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما وجد على عقيب ارادة الله كون بن لقولهم انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون او معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فهو لم يكن امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال الكونه جزء لمدلول هذا الخبر الذي هو الطلب اسم القرآن وكلام الله بعارضي الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء والبدر يجح الخواص الموحى من صفات المخلوق وفي سمات الحدوث وعلى هذا لو ان الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بصحيح وانما يدل على كلامه القديم حتى لو كان يمتنع هذه الالفاظ عنهما الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل الان لم اختصاصا آخر بهم وهو انهم اختصوه بانه واحد ولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقولهم هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقولهم وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فاضل بهما اسمان لهذا المؤلف المخصوص الهائم بأول لسان اخترعه الله فيحتوي ما يطرء كل احد سواء بلسان كون مثلا لاعجمة في اللوح انه اسم للاصوات بحيث يتعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يطرء القارئ قرآنا كان نفسه لا مثله هكذا الحكم في كل شعر وكتاب بنسبة مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنظوم المعروف المسموع عند من غير اعتبار تعين المحل لكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد بكلام المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الالفاظ المسموعة فما وجه اختصاص موسى بانه كلم الله تعالى قلنا فيه وجه احدها وهو اختيار الامام فخر الاسلام انه سمع كلاما لا في بلا صوت وحروف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن نمنع ما عدا الصوت والحرف لانه لا يكون الا بطريق عرق العادة وثانيها انه سمع صوتا من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع مرجعه لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو الشائع سماعنا وحاصله انه كم موسى فافهم كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي والاشعري ابو اسحق الاسفرايني وعلى القديم من فصل بجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وهو المجمل فانه من المكون من كل والمفرق بكل لسان كلام الله فما عبنا الوحدة الرجيعة وما ابى انه حكاية عن كلام الله تعالى وما قال لم يقل انه كلام هو المخترع في لسان الملك فما عبنا الوحدة الخصيصة وما ابى ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب لانه في مصحف او لوح فهو بهذا الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول الكلام في لسان او قلب مصحف وان كان المراد هو اللفظي وعابوا للشارح احترازا عن هذا الوهم الى المحفوظ الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقراءته في بعض الكتب وكتبت الثلاث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيعين الكذب وهو محل على الله لما سبق والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب تعلقاته وحدوث الاقنية

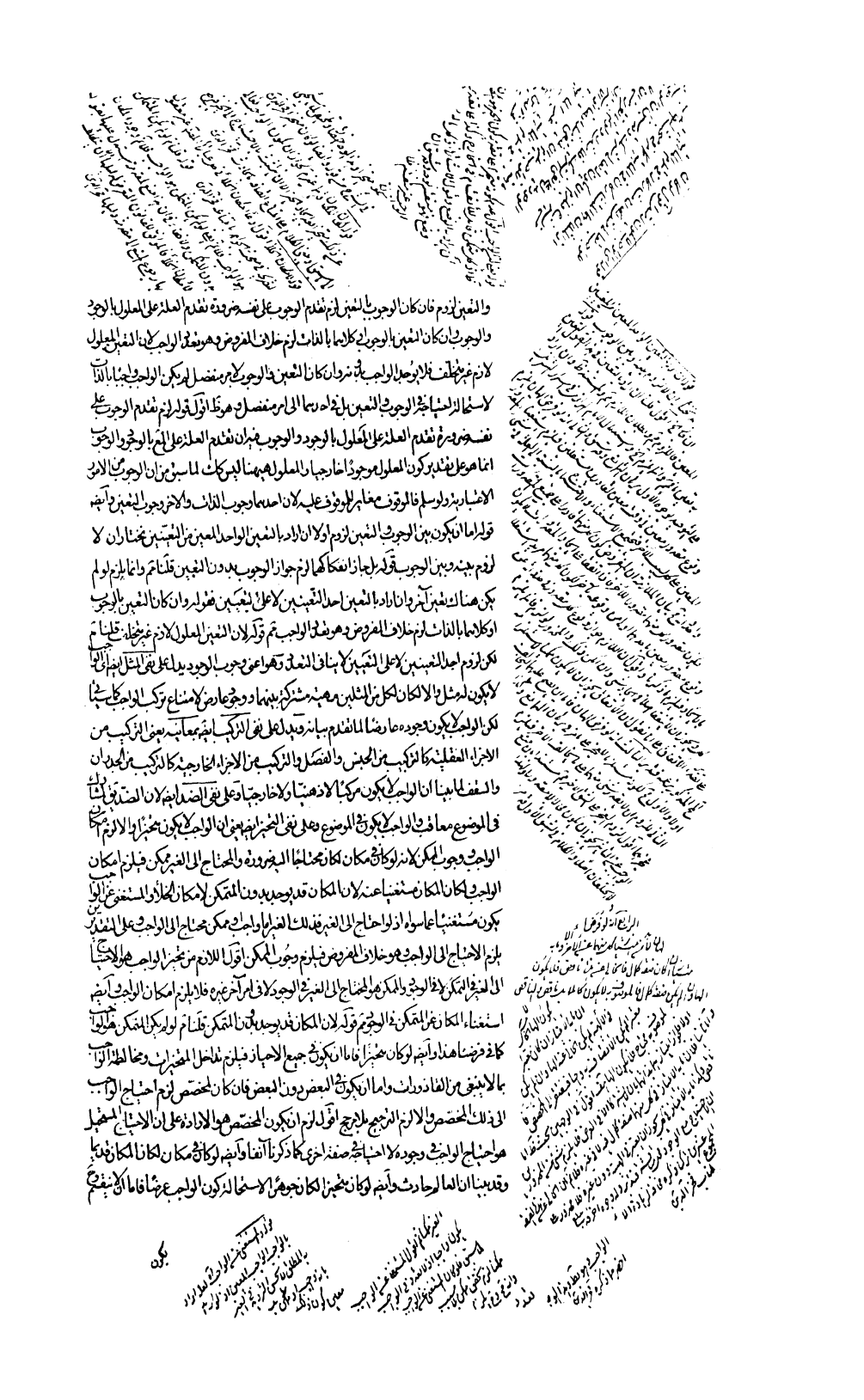
والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الامر مدلول اللفظ عبر حقيقة وكذا القول بان المنصف بالمضي عبره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلا من امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغيرها
فلو كان ازليا لزم الامر بالامور والنهي بالانتهاي في الاخبار بالماضي والنداء والاستخبار بالاخبار بكل ذلك
معه وحيث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم ثم وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد الغطان بان كلا من
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احدهذه الاقسام بما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون احدا لانواع غير معقول وايضا الغير على القديم محال قلنا هو اما ان نلتزم واحدا
النوع بحسب المتعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السعد والبعث انما يلزم لو طلب
المعلم والمرشد عدم وانما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل من نسيكون فلا كما في طلب التحصيل لعلم ولده
اخره شائع بانه سيولد وكما في خطاب المتوعد بامره ونواهيه كل مكلف هو لدا لى يوم القيمة اذ الخطاب
خطابا لمعدوا عصره وثبوت الحكم بمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا
والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم مزيد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل به اذا في بالفعل على تقدير الوجود والمعدوم
ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا الان ما ثبت قد امتنع عدمه وينبغي التكليف به والجزاء وهو باطل اجماعا السادس لكان
لكان ازليا لاستمرار الاوامر ابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص كلامه موسى عليه بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله واختياره فيتعلق الامر
بصلوة زيد مثلا بعد ما لم يتعلق به وينقطع عنه وكونه ينقطع عن موسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن
آخرهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل فيكون
المامور به منهيا وبالعكس واللازم باطل فكذا وهذا لان الوجه عندهم الزاني على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي بالعكس واختيار المصنف منهم المعتزلة واستدل
على ابرة متكلم بان قد ثبت عامة شامل لجميع الممكنات وخلق الحروف في الاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اضافة الباري تعالى به اذ التكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم مع يصح اضافته
نقص واتصاف الباري تعالى بالكلام وهو على الله طريق فان توقف في كونه نقصا سببا اذ الكلام مع قدرته على الكلام كما
في السكوت على الخفاء فان المتكلم اكمل من غيره ويمنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا التكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو سلم محال آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان اتفقت
لا يسمى خالق الاكوان مصورا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سمياه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون
هو الصوت المنتظم من الحروف السموعة لانه حادث ضرورة ان للابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل

كلام مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه فيكون الاول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لامكان الانقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريانها العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يسمع قطعا
نبذات الباري نعم فيمكن ان يكون هو المعنى اذ الاثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبارا واستخبارا ونحو ذلك يجد في نفسه معنا يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللغوي فالمعنى المجرد في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفس وحديثها والكلم المصر وقال والنفس اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في بحث المشتق
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فاما الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى القائم بالاخ
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو
الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهب ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي نسبه
من كلام الشيخ لم يوارم كثيرة فاسدة كعدم انكار من انكر كلاميته ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله لتحقق وكعدم كون القرآن والمحفوظ
كلاما حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا مثالا للفظ والمعنى جميعا فانما يقال ان الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومما بين من ان الحروف والالفاظ
منزهة عما قالوه يجاب بان ذلك انما هو في اللفظ لسبب عدم مساعدة الآلة فاللفظ حادث والآلة
الدالة على المحدوث يجب حملها على حدوث ما دون حدوث المحفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه يعلما لناظر يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اوفق بالاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة اقول الفاسد الذي ذكرناها نلزم على اقوام الاصحابنا من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلاميته ما بين دفتي
انما يكفر اذا عتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس
قائما بذاته تعالى هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان يعدو في ذلك
الملك او لسان النبي او احد فقوشا اذا لم يعلم انه من اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو من هفوات الاكابر
فلا يبقى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان رسم الخط وغيره انما هو في اللفظ دون المحفوظ فالملفظ حادث
دون المحفوظ فذلك امر خارج عن ظواهر العقل وما ذلك الا مثل ان يضع احد بكون الجزاء مجتمعة
في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانشقاق الشيخ يدل على صدق الفرق المسلمين على ان الكذب في

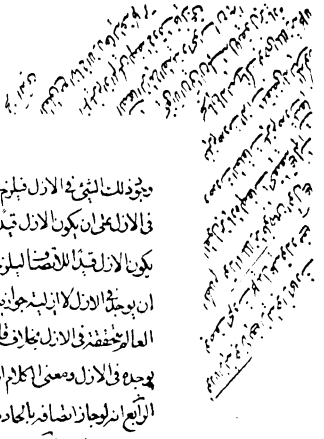
الفرق
بين ان الله معنا
وصفاق

كلا يرتفع اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام النفسي هو عندهم مرتفع قبل الانشاء دون الصدق لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقتضى منها قبح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني مبني في مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى في ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله بها واما الاشاعرة فلوجوه اولها ان بعض النقض على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان يكون بعض الكلام الله في بعض الاوقات اخرس فان صدقنا وكذبه تعالى قبل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفته فانه يدل انه تعالى لا يلزم نقيض صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم والاعلى معنى مقتضى منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقض في فعله تعالى ولا فرق بين النقض في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به والله لا ان يقصد وايضا ذلك الزام المعتزلة مع ان الامر بالعكس لان صدقه تعالى في الكلام اللفظي انما يرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقض في صفته تعالى الثاني انه تعالى اذا نصب الكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث به تعالى فيلزم ان يتبع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب فلا يجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه ظاهر فانا نعلم بالضرورة من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى بان يقال ان الله تعالى لو نصب الصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب لبقاء ذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه فان قبل الاخبار عن الشيء على ما هو عليه نقض قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم فيلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظ اعني حدوث كذبه كان اولى وبقبول العقول احرى الثالث هو معتمد الاصحاب الدال على الصدق الكلام النفسي اللفظي معا ولبراءته عن المنافيات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بالادلة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود بدل على سرمديته ثم لما كان الواجب يمتنع عدمه كان قابلا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري في احد قوليه الى انه صفة فالواجب ان يقوم به بقاء هو ابقاء كما في العالم والقادر ولان الابقاء ليس من السلوب والاضافات فهو وجودي وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود محقق دونه كما في آن الحدوث فنقض الحدوث فانه غير الوجود

الوجود بعد العدم اقول لعل الباقي وجود مخصوص فانه وجود مسلم كما ان الحادث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وانما يهم العصة واشار اليه بقوله ولا نعني الخ ابد واسند الواحد بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود في جميع انات امتداد الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الله هو ليس بقيوم ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعللها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم الخلف ظاهرا لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر ليس ذاته وانعرض عليه حاصل الصفات بان اللازم ليس الا افتقاره لصفة اخرى تستند من الذات لا الى امتناع فيكل الارادة فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وردّ بان افتقاره في الوجود الى امر ليس الذات بالذات قائم في الوجوب بالذات قائم فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في انتهاء بين من البقاء بوجود خاص فانا في المقدمات مستدرك وقالت انها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور او التوقف يتوقف في الزمان الثاني على الاول وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لا فتقر اليه الذات ضرورة افتقار الكل الى المستغنى عن جميع ما سواه واجب فتعلم هذا مع ان ما فوض من عدم افتقار البقاء الى الذات ممنوع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ولا يعني ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء وبقيامه فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائدا عليه حتى يتسلسل قلنا فنحن نجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه فينتفي الشريك المحوج الى الوجوب لكل على نفي الشريك في الوجود لكن لا يمكن تعدد الواجب الا ان تتعين الذات بامر من الامور ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا يوجب بالذات لافتقاره في احتياج الواجب تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهوما وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قولك ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد ورد كذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا يجب بالذات ان اريد بالمفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب لجواز ان الواجب بالتعدد لا يبقى لا لانتفاء بعض ذوات الواجب مفهوما بل انا نقول نعم يكون شقا خامسا نختاره في المجاراة بهم لو كان الواجب اكثر من واحد لكان كل منها تعين ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجود والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجود بدون التعين وهو مع لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجود وهو في انه كون الوجود شيئا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجود ان كان بين الوجود



يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عز ذلك علوا كبيرا او يفترق ويكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوثه لوجوب تركب وعلى تقدير الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية واستغنى الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بانقسام المحل وتركبه وان لم يقبله كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا الابناء على كونه الا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه يحل في العارفين والمتصاعي الحلول في عيسى فان اراد بالحلول هذا المعنى فحسن وان اراد وراء ذلك فلا يمكن نفيه لانا لا نسلم تصوره معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا ذكرنا من انا لا نسلم الاتحاد اقول فحصله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف فنا بشرائط العرفان انتهى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه الاية هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه غير مرتبط وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه لانا لا نسلم تصوره ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا النفي الجمهور على انه الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث لان الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الصفات بالسلوب والاضافات الحاصلة بعده ما لم يكن كونه رازقا للعرض والمولود غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فمحال بوجود الاول ازليا وجاز اتصافه بالحادث لجاز اتصافه بالنقصانات عليه هو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخالي عنه معرى الاتصاف به ناقصا بالاتفاق وقد خلافه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو ونقيضه يلزم ان يكون صفة كمال وأعرض بالاتم ان الخالي عن صفة الكمال ناقص وانما يكون لو لم يكن حال الحلول متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك لان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده تغيرا بالذات ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخالي عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون ناقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو نقيض قول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالمتغير وهو على الله تعالى محال وأعرض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فلا نسلم امتناعه على الله تعالى لكونه من المتنازع فيه وان اريد بالتغير ما يترتب عليه الواجب اثر او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بالنظر الى صفة كمالية ملاحظة الاوائل شرطا لابداء كل بالفناء الاخر كما في حركات الافلاك عند من اثبت انه ليس لواجب الوجود ان يتصف بالحادث لزم جواز ان يتصف بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما لم يكن اولا ازليا ما لا اول له ووجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لامتنع الحال الى الجواز وجوازا الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي



ويجوز ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجواز ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الانقلاب في الازل لكن لا يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ان يلزم جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث والخفاء في ان المجوز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقول ان قابلية الانقلاب العالم تحققت في الازل بخلاف قابليته فانه لا يجاد العالم في الازل اى يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان بعثة الحادث بشرط الحدوث والافلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن عرضه وعدم الحادث وصف لحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وتأبيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو خلاف وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان انما يتبدل بالضد ما هو المتخالف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان المروس لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما بإزائه وجود بالكان او عدما حين ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة عدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدم بحسب اعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا بالعدم فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولكن فانيتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازلية ليلزم الخ وقد عرفت الفرق واحتج خصمهم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجد حدوث هذه الصفات لقائمة بذاته تعالى وأجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة مجوز تجددها الثاني للصحيح للقيام به نعم اما كونه صفة فنعم هذا الصحيح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وان سلم لا يصلح جزء للمؤثر في الصفة فيتعين الاول فصح قيام الصفة الحادثة به سبحانه وتعالى مع الحصر يجوز ان يكون الصحيح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم استدلال الصحيح ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيصفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير انما هو انها بالقوة ولا نفسها وقال اكثر العقلاء بوافقونا في قيام الصفة الحادثة به تعالى نعم وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان قائمتان

لانم اشتراكهما بين الواجب عز وجل كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شئ هو حقيقته واجاب الآمدي
بان المسلك بهذا الدليل ان كان من يعتقد كون الوجود مشتركا كالخاص وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتم
وان كان ممن يعتقد كالشيخ ومن يطرئها لا لازم ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ابي الحسن الاشعري واراد بالوجود معروضه
ليرد عليهما هو تبان تمامتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد والجسم فلا استحالة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى المقصود لها وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون وهو الحق انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
بناء على ما توهموا انه يلزم منهما معا كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو باطل عقلا وقد اجيب عنها
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم محذور وهو ان كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يطلق عليها الوجود
بناء على جرى عادة الله تعالى بان لا يخلق فيها او فيها الا بناء على اسناع ذلك لكن يلزم فيما اخر وهو ان يكون
من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي فيها بان العقول
مذعنة بامتناع ذلك فيؤل ان المرفوع هو الوجود فقط وانا لا نصر باختلاف المختلفات بل بتغاير الصور
وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود على الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة ومنها نقض الابداع
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض لا مشتركة بينهما يصلح علة لذلك شئ الوجود فليرجع مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري مخصص لا يقتضي علة ازلية لما تحقق عند الوجود
ويتفق عند العدم كصحة الرؤية لسلمنا ان الحادث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقص بصحة الملموسية فقوي اقول كان تعلق الرؤية
بشئ يقتضي كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كل تعلق الخلق بشئ يقتضي كونه
مخلوقا يقتضي كونه ما لا تحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة ولنا ان نختار هذا
ان سلم ورد النقض بصحة الملموسية ولا وجه لغيره ان تعلق اللمس بشئ بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الامور
الخارجية والاصح في الملموسية عبارة عما يمكن كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
يقتضي علة ازلية مما يتحقق عند الوجود ويتفق عند العدم كصحة الرؤية ولا نفاوت بينهما فكون الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كلا بان في هذه بنى في ذلك وبالعكس فان سلم ورود النقض باحديهما واجاب عنه الآخر
وعلى الوقوع الاجماع والنص الا الاجماع فانما قبل ظهور الخلاف على وقوع الرؤية ولكون الآية
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي
واما النصوص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل في رؤية وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى فاذا النظر الا بمعنى موصولا بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا

فلا نعم عموم في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا ولكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية ولا نسلم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حصول المقابلة والانطباع ما خوذة من ادراك فلانا اذا لحقته والذي يسمع رأيت الفرس واذا ركضته تسمى الاحاطة العلم به ولا يسمع ادراكه بصرا في ما دليل ويكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها فظ او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا ويمكن ان يرى في ذلك الجارحة المخصوصة كما هو المذهب فان الشيخين لرؤية الله تعالى بعيون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبعض الدنيا وتسمى رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وتأتيهما انه تعالى يخلق بكونه لا يرى فانه ذكر في اشتا المدائح وما كان من الصفات عدمية مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر ان يمنع رؤيته والما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فانا لا نسلم انها تقتضي النقص والتالي محال وكلامنا كما في الجواب الماذكر حجة لنا على ان النفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرنا ما الحق الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقص وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة والرؤية بخلافه على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا واسطة الا تراه يصح عندنا ان الله تعالى على عباده فلا تم لهم نفس وتنهما ان الله تعالى حيث ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ ظلمتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الكتاب بمكان وفاقا ولو سلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفت من احوال الاجسام والاعراض حكاية عن موسى عليه السلام واما قول المؤمنين معناه الرؤية عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان المقدمين بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حملها العقول بها عن كثير من السلف منهم قوله لو علم موسى ان ذلك ممكن في الدنيا لسأله ولو سأله لرآه غير انها واقعة لا تجوز ان يكون ذلك لنبي بل هو للنقص الذي لا يليق بالنبي فقط كقوله لم ترني بتة ابدا اي لتوت لانك انهم تعلمون في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي او الرسول تكليمهم من وراء حجاب ارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غير ذلك الوقت

الشيخ ابو الحسين البصري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والكف صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة آخذا من قولنا ركن فيكون فلان جعل قولا ركن معتمدا على كون الحادثات اعني وجودها والمراد بالتكوين الايجاد والخلق فالواو انه غير القدرة لان القدرة اثرها غير الصفة لاستلزام الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصفة هي الامكان وانه للممكن ازلي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل القدرة به فوجد هذا معلل بامكان وذلك غير معلل لانه واجب فمنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور موجودا لا صحة وامكانا فاستغنى عن اثبات صفة اخرى بكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلتموها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى اثباته والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي العباس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها من احدهما بعينه بل لا بد في حصول اثر صفة الى متعلقه بواحد من ذلك الطرفين وحده فلذلك الصفة هي التكوين فلما كان من شأن ذلك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عند الى مخصص هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف صح لاحاد الى سبب للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث في افعال الله تعالى

المتصف بالزايد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق به علم ذم اولا والثاني الحسن والاول القبيح وسبيلهما والحسن بعد افعام واجب او مندوب او مباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها اهل انها عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما الذات او الصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبيح الثابت له على احد الاتحاء الثلثة ويلزم ان يكون القبيح من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالغاية الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان لزمان بكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها والحسن والقبيح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو حكم العقل بحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لوجب ان يكون حسنا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب من الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير النزاع لينضح المشارع فنقول الحسن والقبيح بهما المعاني ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

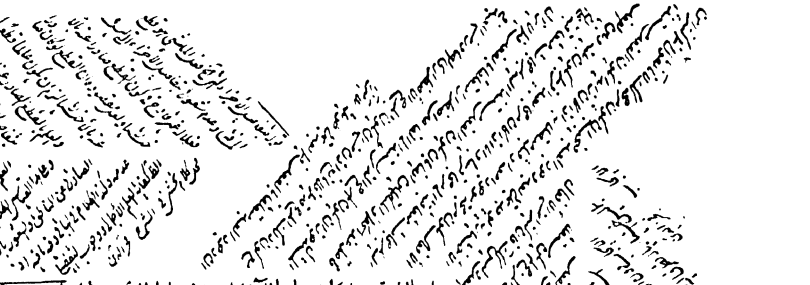
الكتب في الحسن لقبح
فتوى الحقيقة

فيه ثم وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن الامر بالشارع او الحسن حسنه وبقبح ما نهى عنه والخبر عن ذلك يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن حسنه صحت لا بل يجوز وقوع ذلك اما بالعقل والنقل بيانه انه معزول لا حكم له دونها اما بالشرع فبدور واما بالوجدان فبعقول ولا انتفاء بهما مطلقا لوثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح لما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر بالمدح والقبح عن كونه متعلق النهي بالذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لما امتنع الجاز النقائض فان الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبح وبقبح ما كان قبيحا فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك يقطع بالقطع والجواب بالباطل بالضحك الاشاعرة وقبح الاحسان احد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز المقاومة في العلم المتقاومة الصور جواب العلم بان بينهما بونا وبين لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التقاوم بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يقع التقاوم بين العلوم الضرورية في الصور المتقاطر انها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح عقليان بتقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه لان ترك انقاذ النبي قبيح فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان التعريض لمندوحة عن الكذب الى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط بيان الملزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شئ من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالانفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه ارادة ولم يصدر عنه اخرى بلا مخصص دار لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل مع الصدور والا لعاد الكلام ويعاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص من دون الفعل مع سبيل الوجوب لانها في الاختيار بل يحفظ فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغنا وه وعلم نقيضه دليلان على انتفاء القبيح عن افعاله قد اجتمع الامر اجماعا ركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح عنده ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة انه وان قبح بزعمهم واجب عليه بفعله لان الله مستغن عن غيره فيجب ان كان وحسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها قد علم بالضرورة العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم التنبيه وذهب الجمهور الى ان القادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا بد في الصدور على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واجمع عليه بما سيأتي

Ahmet III 2115

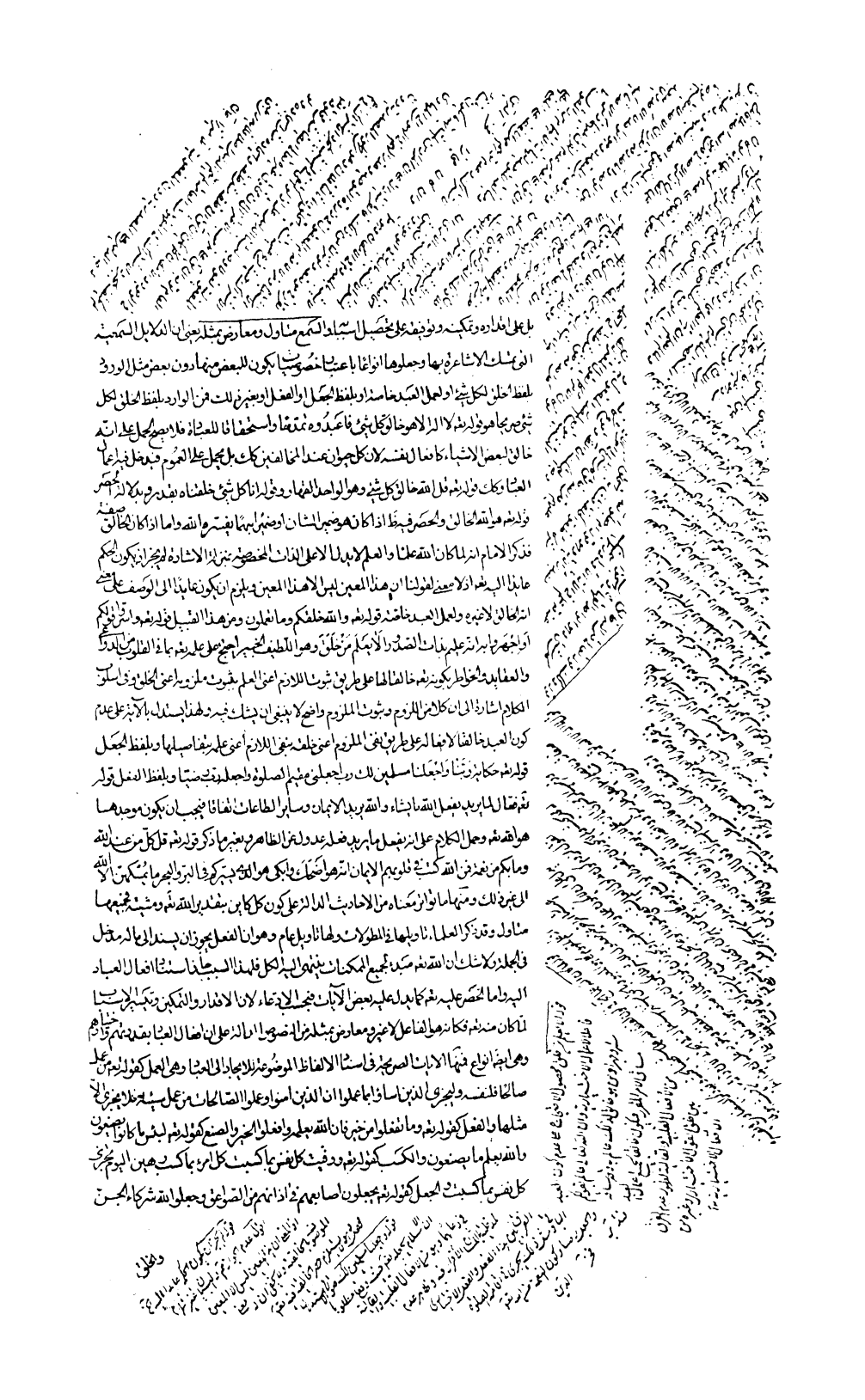
من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والمتابع منها فيكون قادرا عليها واجيب النظام بان تعلق
محل لا مندوحة عنه على الجملة او الحاجة وكلاهما تحقق وما يذهب اليه المانع من ان فضل الفضيح ممكن في نفسه فيحق لغيره
والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق وتقرير الغرض يستلزم
العبث لا يليق عوده اليه تعالى فقال اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة
الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بحصول
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لانا متى تصورنا وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالنسبة اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه
بالضرورة وكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والمراد من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بعدمه والمعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم
الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا
لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بالامر بالقبيح
عما يراد فعله قبيح فاختلفوا اذا اراد الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وذهب جمع منهم الى التبري ان ماشاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وذهب المعتزلة الى ان يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر ان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المصنف هاهنا مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما
قبيح وقد تقدم المنع فانه مبتدع فمن ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بالايمان والنهي عما يراد قبيحه وقد تقدم انه
لا يكون غرض الآمر الا ايمان المأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة و
العصيان واعتذار الاشعري عنه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بضد امره وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال لله
ايضا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدق الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع عن العباد خلاف مراده تعالى
والظاهر انه لا يريد على ذلك ويلبس فريدة من عباده حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من نزه عن الفحشاء فقال الاستاذ اعلى العروسي بها من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوب غير لازم وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا
حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برضاهم واختيارهم فلا مغلوبية لم تقع
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره وعبيده واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا

وهذا ليس بشيء لانه لو يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي كما يعتقده مخالفيه وأيضا انه نفى علم
عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم فلو تعلق علمه تعالى بوقوع شيء لامتنع عدمه لوجوب وقوع المعلوم
افعالنا اليها اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى او بقدرة العبد او بقدرتين
على انها افعالهم لا افعاله اذا القائم والقاعد والآكل والشارب في غير ذلك هو الانسان فلو كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان للعبد تأثيرا
فيها بمعنى ان الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا اذا لم يكن هناك مانع قاهر
فيخلق الله في العبد قدرة مقارنة لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابتداعا واحداثا ومكسوبا للعبد المركب
اياه مقارنة لقدرته واراداته من غير ان يكون هناك منه تأثير اصلا ومدخل في وجوده شيء كونه محلا لقدرته
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل اختيارا واختار المحققون المذهب
الاول وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه الفرق بين حركة المختار والمرتعش والصاعد اختيارا الى السطح
والهاوي منها وجعل الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولا هما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى دون عديمتها في الثانية لا الى تاثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من وجدان الشيء كالفعل الاختياري مع عدمه كالقدرة والاختيار
وجود او عدما كون المدار على الدليل ولا من العلم بان سلم شيوعها الاستدلال بها لجواز ان يكون المدار حرجا خيا
من العلم المستقل وعلى الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجد الفعله
بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذا القادر ما صح منه الفعل والترك ولو توقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الرجحان في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهبهم فان لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا نتقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة وبعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب عنده صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا وانا نقول
بهذا الشرط ترجيح احد المتساويين جائز بلا مرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما ذهب اليه الجاحظ وقد
اعطاك ان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا
مرجح ولو سلم الحاجة الى ما قاله صاحب هذا الدليل لزم على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح ان لا يفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان القادر يتمكن من سلوك

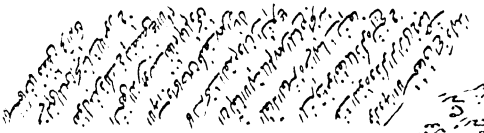


احد الطرفين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه بقوله والا وجب للداعي الاخر الخ اي في المقدور يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة بايقاعه بحيث لو تعلقت لوجب الفعل بها في الاختيار بل بمجرد وقوله كما اوجب اشارة الى النقض الاجمالي بعلوم الله تعالى فانه لما دل الدليل على ان الواجب لذاته لا يكون موجبا للفعل بل القدرة والاختيار فان ما ذكروه جار في حقه تعالى وآجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى فلا ينتقل الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور وذلك ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا الا فاختيارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطرارا والفرق الذي ذكروه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة النقض وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان ما ذكرمن الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى مختص بمرجح في قولنا نرجح فعله يحتاج الى المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يوجب النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لانه الان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره بصير واجبا وللترك معه على التقديرين بصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهو الهم المطلوب لنا نعم يرد علي ان يكون الباري تعالى مضطرا في فعله لاحتياجه الى قول وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان هو ايضا محتاجا الى مرجح آخر ثم وثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخير لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا للزوم ثم فيطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه لان العبد ايضا كذلك مجبولا لا محالة لكن عالما فاعلا بجهاد لا بضرورة بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعليته العالم على عالمية الفاعل والتالي بطلان التالي بصدد عنه اضافا الاختيار الا شعوري بقياسه كيمانها وكيفيانها والماشي انسانا كان او غيره بقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق بانه يحرف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هو محاذيها

ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاجسام عند الاتيان بتلك الحروف والكلمات بحيث لا تأمل من غير شعور له بها للناظر من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب العضلات والرباطات ولا بمقاصيل حركاتها واوضاعها التي يأتي بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الامع القدرة فقصد بذلك الاجمال يعني لانه لا يلزم ان الايجاد بالقصد من العلم بالموجد والمتعلق لعلمهم لا يستدلون عليه بالايجاد بل بالاتقان الفعل واحكامه مع الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به بل يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان السالبة منها ان العبد لو كان موجد الفعله بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسمه وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المراد جميعا او هو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا ظاهر الامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان جميعا وقوع الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان القدرة بالنسبة الى كل من الضدين بالاستقلال بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده الخ يعني في الصورة المذكورة يقع مراده الخ يكون قادرا على ذلك المفروض لسواء انهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل المحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل اما تأثير الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجد الفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان الجسم يقبل الايجاد بفعل نفسه وهو الامكان وهو يتحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله والامتناع الجسم غير ممنوع ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد ليتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثل فعله لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد الشديد والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله ويتعذر الماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه الماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه الماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما يضل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله اجزاء من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسلم في الخير خير من فعلنا وفعله يعني ان الغيبة في الخير انما يكون من الحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر لله بل يوجب على نعم الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لوجب الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان



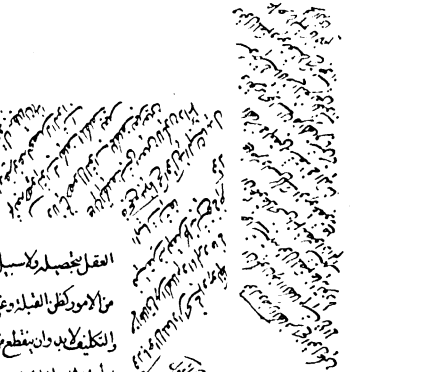
والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تع
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن
وأجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق
فانه بمعنى التقدير واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تع وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم
تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة
في القرآن على ان فعل العبد بمشيئته وارادته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وأجيب بما سبق من ان افعال العبد بارادة الله تع
لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راى الامام فالجواظ وهو ان فعل العبد
بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تع لقوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح
والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار وأجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب
الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
ولنبدأ من قوله تع الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تع الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة
والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها
خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته
وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تع وفعله
من غير تاثير للعبد فيه وأجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم
قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب
والعقاب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه تع لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تع لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر
ومنها ان من افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان



في بيان اختلاف الناس في حسن التكليف وعدمه

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كما تقصده المجانبة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه تبع من الدين والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فبعد بلوغه كابيه بالمضاجعة عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم من التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اطلق فان التكليف حسن لاشتماله المضار الاول واجتمع عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق الثواب فان التعظيم بالتفضل بالتعظيم من غير استحقاق وقبيح وتعرض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والمداواة لا تكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة لغير المكلف والمخلص من المفسدة الحاصلة بسببه الى ثلاث اشار بقوله بخلاف الجرح ثم المداواة الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف في التكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج الى المعاوضة الى الرضا انما هو لان الناس في المعاملات يختلف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لوجب ان يسقط بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعما والى هذا الجواب اشار بقوله والمعاوضات والشكر بخلاف ولان النوع محتاج الى المعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الدنيا وما بعده وادائه المنظرة الامور العالية وتذكر الانذار ان المستلزمة لافادة العلم مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعي لا بعد عليها صانع واحد مدة عمره وانما يتيسر بمجاعة متعاضدون ويشارك كون فتحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا ابدع ذلك لهذا وبجز هذا لذاك وبخبط واحد اخر ينفذ الاخر الابرة لبرد على هذا لباس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من نيف وعشرة فصاعدا بل انا الانسان مدني بالطبع فان المدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظام المعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع لهم ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو شاءوا وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمشاء الشارع منهم باستحقاق الطاعة لبقاء الباقون لرفعة قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يقرر باختصاصه بامور عظيمة من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم الجمهور من الناس يستحقرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى شهواتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب للعاصي

عقاب يجلبهم الخوف والرجاء على الطاعة وتلك المعصية كان النظام الشريعة اولى بما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة
الشارع والمجازى ولا يدمن سبب لحفظ تلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازى
وكررت عليهم حتى يحكم التذكير بذلك دون ينبغى ان يكون الشارع واحدا الا التصديق بوجود خالق عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده شه صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثوابه وعقابه
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر بها الحالين بعقوبات جلاله والى الانقياد لسنته التى يحتاج اليها الناس
فى معاملاتهم حتى يتم بذلك الدعوة الى العدل القيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعنى الطريقة التى
بينها الشارع ويدعو اليها تنقسم استعمالها تارة فى امور ثلثة الاول رياضة النفوس بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب التى تعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة النظر الى
العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسئ لتزداد الامانة العدالة فى الطباع زيادة الاجور والثواب
الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على راى حكماء الاسلام وواجب اخر عن الطباع اختلفوا فى ان التكليف
ام لا فنفاه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله تعالى واثبته المعتزلة والخوارج والمصنف واحتج
عليه بان التكليف لو جرى عن ارتكاب القبائح لانا لا انسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا
علم انها حرام ازجر عنها وازجر على القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه فى مقابلة ما يشق عليه وقدرة
المكلف على الفعل بل وامكانه وامكان الالزام بترتيب الثمرة بحصول التكليف فنهاما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس
التكليف فاما ان الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثانى تقدم التكليف على الفعل بما يتمكن
المكلف فيه من الاشتغال بالباشاة الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فاما ان يتم
امكان وجوده والباشاة بقول او امكان متعلقه فان التكليف لو خال عن الفائدة الثانى اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون عالما بصفات الفعل المتعلق به التكليف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما
بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يتفضل الثواب فيكون جزافا وان يكون المستحق منتفعا عليه لئلا الواجب
فلا يثبت المستحق الثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل فيها الا ان متعلقه اما فعل او سمع واما فعل واما على اى وجه
يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فلا يكون عقليا محضا لتوقف العلم بوجود الله
تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى لا يتوقف عليها السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل



في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

العقل بتحصيله كالسبيل الى اثابة المطيع بالشرع وغير ذلك مثل العلم باحوال المعاد وما الظن بتحريك من الامور كطلق الصلوة وغيرها واما العمل كالصلوة والزكوة وغيرهما وهو مقطع للاجماع ولا يشا الثواب والتكليف لابد وان ينقطع فان المكلف ذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصا الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما مع فلو تحقق التكليف دائما لما تحقق الثواب ابدا فلم يكن ايصا الى المستحق عليه حسنة عامة اي عاملا حسن التكليف وهي الغرض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وغرض الكافر من اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا والتكليف الكافر مفسدة لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف الفائدة ثابتة جواب سؤال تقديره لم لا يجوز ان يكلف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا ويقرر الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعرض للثواب لان الثواب التعرض حاصل بالنسبة الى الكافر كالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل التعرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ثم لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف بكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دون ان ناضا الغرض كان مريدا لعدم غيره الى طاعته وهو يعلم انه لا يجب الا ان يفعل معه ما من شانه ان يفعل الداعي في ذلك النوع من الشاق وكان ناضا الغرض فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه والا وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعر به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرطي في التكليف باللطف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخرج من اللطف الا اختيارا لشقاوته فليس مفسدة اشارة الى الجويني عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقريره الاول منها ان اللطف انما يجب اذا لم يعارضه وجوه القبح لانجهة المصلحة لا يكون الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجوده مشتملا على جهة قبح لا يجعله واجبا فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهة القبح معلوم لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الشاق ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مهتديا لان المعتبر في اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب في تقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتخلف مع وجود اللطف

معارض اولى منه فيغلب عليه كره اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر
عنه تعالى ما يناقيه اذ الجمع بين المتناقيين محال وما صدر عنه تعالى في اللطف عنه تعالى فلا يكون واجبا
بيان الاول ان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لانتفاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار
من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاخبار بالنار انما هو ليس
ان جاهل كاذب لهذه المفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى بخلوده في النار ويقبح منه تعالى
الكذب مع تعريه دون الذم المكلف اذا منع المكلف عن اللطف فيمنعه عطايه لانه بمنزلة الامر بالمعصية و
الالجاء اليها فيقبح العقاب عنه لانه على ذلك العقاب يدل لان يقول لم تلطف بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانا نخبر بانه لو منعهم اللطف لبعثه الرسول لكان لهم
هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح افعالكم مزدوجا بعثه ولا يقبح منه لان الذم حق مستحق
على القبيح غير محتقر بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا وجب الانتصاف عنه على فاعل القبيح
فعلم لو يسقط من الباعث خوفا لذم كما ان لا يلبس حذرا من اهل النار وان كان هو الباعث على المنع
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كونه
غيره لطفا فلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ظاهر ترجيح بلا مرجح والاهذيان اشار بقوله والا مرجح بلا مرجح بالغين المنقطتين وبقوله بالمنقطتين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف الى استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا لما مر ردوة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال وبالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم
الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا فذاك
والا فيجب العلم التفصيلي وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى
الفعل لو وجب التفصيل في المناسبة التي بينهما في نفس الامر وان كان تلك المناسبة معلومة للمكلف اما بديهة
او بنظر جلي لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا وبه تتم المصلحة
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من المتغايرين قد اشتمل على جهة المصلحة
المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وبه مثلة كالكفارات الثلاث ويشترط حسن البدلين بمعنى اشتراط
كون كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كونهما حسنا ليس فيهما وجه
قبح وبعض الامور يصدر عنا خاصة وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى دون عنا وحسنا بالاسحقاق او الاشتمال
على النفع او دفع الضرر لا بد بين او لكونه عادة او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف

لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او من اما غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او خصب او غير ذلك وقد مباحث هذه الامور عقب اللطف لاختلاف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الآلام انما تحسن عندهم حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف بعض الآلام وقبح بعضها وخالف كلا من الاشاعرة والثنوية في بعض الكلفتين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن بعبد من الله تعالى ومنا وعلى حسنها اما الاستحقاق او اشتمال على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحيوانات اذا القاها في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على احد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والا لزم العبث بفعل الله تعالى وهو باطل وهو المشتمل على النفع الخالص للمالم او مشروط باللطف للمالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب بكون تعجيل قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكون اللطف الا المكلف في الحسن بمعنى ان اللطف غير كاف في الالم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلة عوض او نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف بها بالها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتماله على اللذة على الطف بمعنى ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي هو الالم لانا بينا ان حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في حسن اختيار المثالم بالفضل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المثالم العوض الزايد عليه بالفضل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المثلين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المثلين لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفضل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه نفع بانوال الالم وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانوال النفوع سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او الى ظن لامارة تستند الى فعل العبد وامر عباده نفع بالمضار او الواجبة وتتميز هذه الوجوه الثلاثة بخلاف الاخير عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انوال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة

العبد لانه لا فرق بين ازالة المضار وتفويت المنافع ومنها انزال العقوم بان يخلق الله تعالى اسبابا الالم لان الالم منزلة الضرر سواء كان الالم مستندا الى علم ضروري كوقوع مصيبة او وصول الم مستند الى الم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للالم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يظن عند امارة مخصوصة مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الالم بسببه فيجب عليه تعالى العوض قوله لانه يستند الى فعل العبد اي الالم المستند الى العبد بتسبب من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يجني العبد فيعتقد جهلا بتزيل ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر الايجاب كالذبح في الحدة والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن لان الامر انما يحسن اذا اشتمل على المانع العظيم اليا لغة في العظم جنايتها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله يايلام الا ايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الا لحسن من الايلام لغير فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيجب منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا ابتداء في الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق يا وشهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب عليها لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الا ولي في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عن قضا الملقي كما نهى وصول الالم اليه ولهذا وجب على الملقي العوض ومنها ما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا شهادتهم على الامام بتمكين الالم بحكم الشرع فصاروا كانهم يفعلونه والانصاف ان انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لانتهى الى اضافته الى المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافأته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والظالم لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا لتظافر الادلة وورد في القرآن من ان الله تعالى ينتصر من عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في الحال بوارق العلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ردعا الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين لهم انقطاعها فلا يتنبه لورود التفضل عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض ما في عقابه بوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يقترن الناقص على الاوقات ولا يحصل له ما يحصل التخفيف وفي بعض النسخ يجب بظهور التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب ما زاد ولم العوض الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم وزيادة يختار معها المتألم الم مثل هذا النفع لانه لا يستدعي ان يكون دائما بل يجوز ان يكون بحيث يختار المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مما تفرد به هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه

انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الجوة المانع من وصوله وقد انتفى وردته المضة ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لانه ان المانع هو الدوام مع انقطاع الجوة المانع من وصوله لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة المخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض المالم بانقطاعه فيستدعي المالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستدعى عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع مع ردة المضة ذلك ايضا يقول والا لم يدل على القطع ثم مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نسلم انه يجب ان ينقطع العوض ان يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا نسلم انه مع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب ايصال العوض المستحق للعوض بل يصح ايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يعادل التعظيم لان التعظيم لا بد ان يشعر بانه ثواب لا بد ان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفعل المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس المنكح لانه يرغب في تحمل الشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه نفعا وعلينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا تحمل الظالم المظلوم وحمله المظلوم في محل نخلاف العوض عليه نفعا فان اسقاطه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه يجب ان يؤدي الى عدد ارضاء عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه نفع يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة بنبغي الحد تقرر بحيث يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب ايصاله وان لم يكن الالم زائدا عليه بل يكفي عليه من الضمان يكون ظلما واجل الجبران الوقت الذي علم الله تعالى بطلان جوبه فيه والمقول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا الفضل يجوز موته في ذلك الوقت ويجوز انهم وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى مدة هو اجله ويجوز ان يكون لاجل لطف للغير لا للمكلف او يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف محققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يمكن لاحد منعه منه فطعام الجهة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان المالك منها منه وللحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا لا سبيلا فانا في العبد منه نصب وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله تعالى لم يرد انه الرزق في ذلك الرزق والماء الذي منه يغير يعلم ضرورة من الله والرازق لغة ذلك الرزق هو الله تعالى والمعتزلة يخصصه قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند فضل تكثير المال من غير ان يكاب منهي عنه وقد يحرم عند اكتساب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

يقول الحراء المضة ان لا يصح اسقاط العوض اذا كان العوض عليه نفعا لانه لا يصح بكل وجه لا يتوجه عليه انه اذا استحق الظالم من المظلوم وحمله في محل اسقاط ولا يصح

فانتبه

فانتفع به فيدخل تحت رزق الانسان والدواب غير ما مأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وخرج ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لا نزيق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصير رزقا لمن وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير فقد رزق بعضهم الى ان الرزق هو ما يرتقي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلا فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت في ذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت في ذلك المكان وقد يستدل اهل السنة بان يقال لو فعل الصانع المعين ويكثر عند الناس فيحصل الغلا او يكثر جنس ذلك الصانع ويقل عند الناس فيحصل الرخص وقد يستدل انا ايضا كان يحل السلطان الناس على بيع ذلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة اليها فيحصل الغلا والرخص خارقا للاصلح فيجب على الله تعالى لوجوب الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فان هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى لنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح حالا للكافر البلوغ الى الاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يبلغ عاقلا عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده النار ومنها انه يلزم ان يكون ما انزل الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى جزء في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تاديه للواجب كوفد وبعثه اوجبن لانعم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يخبره بما هو الواجب عليه فقط ومنها ان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تاديته لله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان النبي مأخوذ من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبع بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانباءه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واواو ادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شرع بعث حسنة لاشتمالها على فوائد كثيرة منها

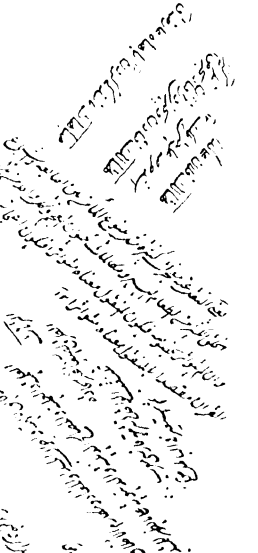
النقل فانها يدل على العقل اي يستقل العقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل عليه العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد لجواز ان لا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الانبان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعهد

تركها لكونه تارك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي يحسن تارة ويقبح اخرى من جهة ادراك العقل
الى مراتبها واستفادة النافع والضار اى معرفة منافع الاعذية والادوية ومضارها التي لا تعرف بها الا
الاجساد وادراك الطوارئ مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج
التعاون فلابد من شرع يفرض يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل اشخاص اى تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم
الصنائع المحققة من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاستخراج السياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب العقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى بعثة
وشبهة ابراهيم وهو ان البعثة اما لاجل ما لو انى العقل فلا حاجة فيها اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف
العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما لو انى العقل فمن احد امرين اما يستقل العقل
بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتاكد العقل
بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب
الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اولا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب
ان لا مجال الى ما بتة اصلا من شمالها على فوائد ويجب على النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله فيحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وصدقها يعني وصدق
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام وللزوم
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكنه حرام للاستدلال بابتدائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والاخرة ولزم انتهاء امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والملازمة بالاجماع ولان الفسق لا يقبل شهادته في القليل
الزايل بسرعة من متاع الدنيا فكيف بجمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى لا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد بالنبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص لدى الله تعالى لقوله تعالى حكاية لاعتذارهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وهما كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خفاء في ان الذنب اللازم منصف لفوات ثم في بعضهم اتهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا من المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة هل تجب فان ما ينوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون مناقضا لما يجب للمعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غير وهو اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كالكذبة ونحوها فمعصية كان ذلك اما عمدا او سهوا بعد النبوة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما يناقض مقتضى المعجزة وقد جوزه الفاضي سهوا زعما منه ان لا مجال لتصديق المقتضي بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحتزنا عن الفاء النفس في المهالك وردبان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف كذا عن بعد الكبائر بعد البعثة وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وهو اما للجمهور من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به الشارح ثم لا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنهم سهوا الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعدها البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة ويبلغ الاحكام والجملة مما لا بد منه ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز وردت الشهادة انما يكون كبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الاخرى والمنع واستحقاق العذاب باللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي الجزم بل يدفع ويجر دكبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا بعد المراد من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخبر لعموم كل فعل وترك فاروعه البعض لها او كونه من زمرة الاخبار لا ينافي صدور الذنب عن آخر بها سهوا ومع التنزيل والجملة فلا نزاع في وجوه المذكوره على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في الشيخ كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب فيما يتعلق به الاقتداء لامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل المراد ان لا يكون السهو والامور دينا لمداومته وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما لم يعتد او نفي ما هو معتاد مع تحدي المعارضة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة

عدم الدعوى لكنه يخرج الادعاء والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمصاحبهما معجزة كما سيأتي والمراد
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعل مراد من ظنها ان العلم لكن يبعده ان يذكر بعينه ما قبل الاخر وهو عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وقيل بقيد ما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان أنطق هذا الحجر فنطق لكنه قال
كاذب فيما ادعى ثم يرد عليها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى قيل قد يطلق المعجزة على مثل كما
سيأتي في كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدق الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قال رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال لهم ان مخالفة هذا الملك عادته وجلوسه على سريره ثلث مرات وبقعوده ففعل فانه يكون تصديقا
له وضعا للعلم الضروري بصدقه من غير اسباب فان قيل هذا تمثيل وقياس الغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يفيد العلميات لافادة الظن وقد اجمعتم معهم بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرايع على ان تحصيل العلم بما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال وانما التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب وهذا لا شك لان فلا يدخل في الشاهد بالقرائن في افادة العلم الضروري لحصول
للغائبين عن هذا المجلس عند اخبار المدعي لهم والحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت اخر غير مرئي
ودون حجاب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل يدعي ارساله لهم لان الملك يحرك تلك الحجب من غير
فصل وقضية هم وغيرهما ان قطع جواز ظهورها على الصالحين اخل قطعا في جواز ظهورها على العادة
على يد غير النبي من الصالحين اعني الواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فهل المغتر الذي منعه
تمسكا بما سيأتي والاشاعرة وأشار المصنف واحتج عليه بقضية هم على ما دل عليه قولهم كلما دخل عليها
ذكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قضية آصف بن برخيا كما دل عليه قولهم أنا آتيك قبل أن يرتد
اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهو وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكن ذلك
لصدوره عن النبوة بطريق الاولى عن غير النبي ايضا فخرج عن ان يكون معجزا لحرجه عن ان يكون امارة للنبوة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله شيئا
معتادا والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم
هان الخطب لزم التنفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما
هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا
لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو قد يتميز عن الاول بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لطلت دلالته

على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصها بالنبوة فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعي ان كل خارق على صدق النبي فهو كذلك بل الملازمة انما هي في الخوارق التي ادعوا انها
بقوله ولا ابطال لانه ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق للعادة كما مر على صلاحية هي انما توجد الا في الانبياء والصالحين من
عباد الله وهم الاولياء والدليل على هذا اشارة بقوله ولا الهوينا ومعجزة قبل النبوة تسمى الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهل يجوز ذلك ام لا جاز للمعتزلة دال على ان النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المصنف
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس تطليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وامرهم بالعكس من دعوى ظهور المعجزة على العكس اختلفوا انه
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعوى ظهور الكرامات على غير الانبياء فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قبل
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعى لا عور فاذهب الله بصره فذهب عينه الصحيحة وبما نقل ان عوفا لما
ضرب موسى ابنى اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال دعوا انا ايضا نمر على هذا الطريق فانهم يجدونه فمشوا
الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمرو انا اجعل النار على
نفسي بردا وسلاما فجاء نار فاحرقت لحيته ورد بان الوجوب على العموم ولا يجب في كل شريعة ان تختلف فانه
لم يجب في كل زمان بناء على نفي الحرج والصحيح انه يجب وقال الامامية يجب البعثة في كل زمان
واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعم جميع الازمنة والجواب في كل وقت لان الحث على الطاعة
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا انه هل يجب اشتراط النبي
المبعوث الا قد ذهب الى عدمه واستدل على انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون لشريعة فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي مقصوما في العقول وذهب الهاشمي واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا لشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثة عبثا
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع قرائن دعوة نبينا محمد صلى الله عليه
والدليل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فلانه اظهر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى بالقرآن
واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
ونهاكم على المباهاة والمبارك فجردا وحوا آثروا المفاداة بالسيوف على المعارضة بالحروف



وبذلوا المهج والارواح دون المبالغة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يبدع فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لما مر كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي بدل على الاعجاز وايضا في باب الاخبار قد تعارض المعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول بعضه متواتر من المعجزات بعضه واحد اعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته ما وقيل للصرفة والكل محل التفتيش الحق ان على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعترف فصحاء العرب في جاهليتهم وعلماء الفرس بعدهم في فن البيان واحاطتهم باسالب الكلام والمراد بالفصاحة في الجملة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب نظم العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل والاشعار وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاسالب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء ما يحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا فاحشا للافهام ويمكن ان يقال نظم القرآن على ما روي من تركيبات مستقلة الكلمات الفصيل ما الفصيل وما ادراك ما الفصيل ارجوزة مثل حرف طويل وخطبة طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم وصحيح ابو حيان الاول اذا فقط بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها الفصيحة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فكونوا قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مرتدا في لفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة واجيب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من قطع الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرء القيس وامثاله واللازم ظاهر البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا بخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى لمرتد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته وعذوبة قصصه ورؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ذلك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لا تركها

كان أنزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان تعديه بتبيين المعارضة ابلغ فخرج في العادة الثالث قوله قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون معدودا للبعض وبتوهم كونه معدودا بالكل يفسد المعنى وذلك
والنسخ رابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعته موسوخة مؤيدة لان
النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مشتملا على المفسدة كان اعدامه قبيحا وان لم يكن مشتملا على المفسدة كان رفعه
قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة
موسى تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص وكذا
جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع جثتهم على نوع بعض ما حمل ان يقدم فانه جاء في التوراة ان الله
قال لآدم وحواء فاحل لكما كل ما دبت على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور
على الانبياء المتاخرين عن نوح بعد ان اخره يعقوب الى الثمانية اخره على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة
موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي تختلف
في بعض الاديان وحرمهم عزوجل موسى بالتابيد مختلق يعني جبر اليهود عن نابيد شريعة موسى اي زعموا
انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض وعلم السبت يدل على دوام شريعته فنقول لو ثبت
الرواية عن اليهود قبل اختلاقه ان الراوي ثقة ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا نسلم الملازمة
لانه خبر متواتر فان تحت نصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دال على عموم نبوته
اي الدلائل السمعية دالة على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعامتهم ان الاجتماع الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس وقل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فلو اوحى الى انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله وقوله
قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المقتضي للفضيلة
وفقدهم على الانتفاء عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة
والفاضي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان علوم البشر من اولي بنين افضل من علوم الملائكة ونحوا
الملائكة افضل من علوم البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر امورا مقتضية للقوة العقلية وشرفا على
غيرها العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الحائرة والدلائل فالمراد بالعلم
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية بكون ناشئ والبلية في اسقطها
الثواب لا عينه للافضلية تكون زيادة اسقطها ان الثواب اكثر انه وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لادم والحكم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من آدم لكونه من
وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحيته وزيادة ومنها ان آدم علمهم الاسماء كلها
والمعلم افضل من المتعلم وسؤال الآمر بنادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الى

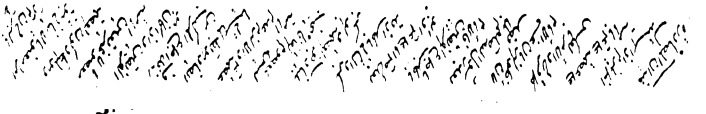
اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم الانساني ما شاهدته من اللوح المحفوظ
وصحف الانبياء المتظاهرة بالمخاوف الاظفار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فكون نوح وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اولا يختص الملائكة من العالمين ولا يحمد لفضيلة بالكبرى
من المخلوقات واصح المخالفين ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى وله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وخصصهم بالتواضع
وترك الاستكبار في الجحود فيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والعظم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف في امثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب الشرفي عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى
ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم باكرام الطاعة والامتثال والحشية وهذا الامر اساسا
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضلهم لا على افضليتهم بما على الانبياء ومنها قوله تعالى لا اعلم
لكم انى ملك ان الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي ما يثبته لي البشر كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قوم استعجلوه بالعذاب تكذيبا وتكذيبا لقوله فرد بانا
لا نريد انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل عليه السلام قلب بجناحه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر
واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا
ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى في الاكل من الشجرة ارتفاء اليها والجواب انها دالة على الملكية
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتنا سما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلقة
ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما المعلم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كذلك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكس لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى و
غلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والرفع عن العبودية لكونه روح الله وكلمة
اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى يعني الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويشهد ويدل على ما لا يخفى على عيسى ولا لاحد على الافضلية بمعنى كثرة الثواب و
سائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل وجهه سوى الافضلية

والجواب انه يجوز ان يكون لهذه الهم قوة الوجود او قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فهي ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والفواحش متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط فوجب على الانعام العجيبة واحداث التحف والازلال عواشال ذلك مطلقا على سرايا الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كمال حال البشر والجواب ان نسبتي ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المشوبة للشوائب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل والموانع لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنغصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كفهم الاعداء والمنافق وتحمل المشاق والشدائد ونحو ذلك على ما مر

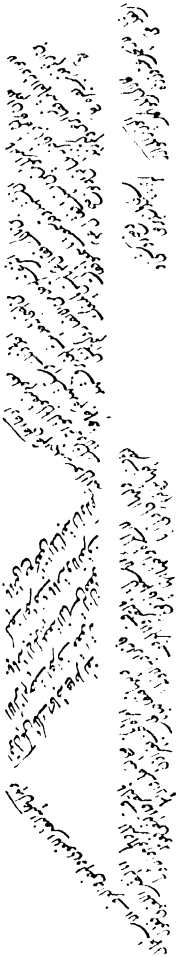
المقصد الخامس في الامامة

وهو باسره عائد في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرج النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والولايات في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لانهم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى خلافا للمعتزلة فوجب ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب عقلا او على تقدير وجوبه على الله تعالى هل علمنا ذلك او سمعا ذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب بوبكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف ظهور الفتن وذهب الغوطي وانباعه الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حيث جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عند موت كل امام روى انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد ربه محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش والجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وهذا يستلزم نصب الامام لما ثبت ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فكذا ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعدد العبارة لا يحوج الى البيان ولهذا اشتهر انه ما نزع السلطان اكثر مما نزع القرآن وما لم ينتظم بالسلطان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتنازع فيه الطباع وتتشاجر عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما جاء من بلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحمايته المحوزة ورعايته البيضة وان لم يكن على يديه بعض من المصالح

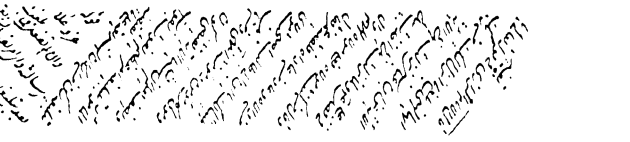
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر دفع اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يحدد
عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل وبما يجري مثل هذا بما بين الجيران فضلا عن اهل محلة كما لا يخفى
ينتظم بل امر ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيها بينهم الهلاك والفساد
لا بد قضاء الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من ابين بلزم عموم
رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لا أقول انتظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى منازعات وخصامات موجبة لاختلال امر النظام ولو قصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والمعنى العظيم واما الكبرى فبالاجماع ولتحقق المصلحة بان الامام لطف عن الله
فيجب عباده لانه اذا كان لهم رئيس منهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم وانتفاض ان نصب الامام انما يكون لطفا
اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب ايجاب لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا
لما يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا
كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف الله هو لطف ليس بواجب والمناقشة
الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وايضا اللطف فيه معلوم
للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشارة الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا بمعنى ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال لابد للناس من امام
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه لطف آخر وانما
عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ووقعوا بأنا
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا عجزه والحكم بخلفه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن
القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر لكل منزجر خوفا
منه اكم علم ان السلطان يرسل اليها من يشاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من وجود متوقع كما ان خوف الاول
من ظهوره متوقع ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المصنف البابون بخلافهم واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجواب اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام لتم لوجب له
امام آخر وهلم والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان



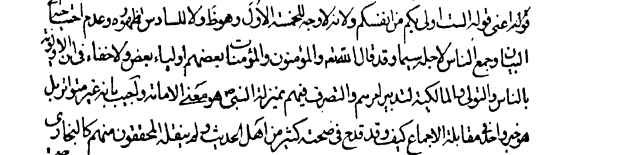
الحاجة الى الامام لما ذكرنا من الدليل الذي ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لوجب حافظا لها والبرهان يقول ولا نسلم ان حافظ الشرع واجب بانه ليس نظاما لها مانه بل بالكتاب السنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصلحون وان لم يفعلوا البتة فلا نقض للشريعة الثالث انه لو اقدم الامام على معصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وموقوف للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله والوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فضد امر الطاعة وفوت الغرض من نصبه وأجاب بانه وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا ورد الانكار وان لم ينته تركوا عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجته من العوام لا نسلم بيانه اذ العاصي وان ناقب الطاعات فضد المعصية منه فيعرض العوام والبرهان بقوله ولا نسلم انه اخطأ وجدنا عن اولي العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فتي ولا بناء في العصمة القدرة والا لما استحق المدح على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وفيه تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساواة اختلفوا في انه هل يجب ان يكون افضل من يعلم لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من يعلمه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وبيان الملازمة قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فتحصيل تقديمه لا ينفي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرد بيانه يعني ان العصمة من الامور المخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرد بيانه ايضا يقتضي النصب بالامام لانه اشفق الامة من الوالد لولده ولهذا تفوض اليه امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستيفاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهو اعني العصمة والتنصيص مختصا بعلي اختلفوا في انا لامام المنصوص بعد رسول الله من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر والمنع المطلق ان العصمة والنص كلاهما مختصا بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون اقل دعوى لخصوص العصمة في علي بنا في ما تقدم من انها مخفية لا يعلمها الا الله وما قبل من انهما مختصا بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سبق والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يخفى العصمة بدون التنصيص فضيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي قد دل خاطبا الامة كافة على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت خليفتي بعدي وغير ذلك مثل قوله مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب انكم بنيا



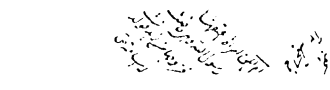
ويجوز ان يكون الخبر وصبي وخليفتي من بعدك فيما بعد على وأجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر المخطر المشتمل
بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقلها بينا واشتهر فيما بين الصحابة وتواتر
في العمل بموجبه لم يرتد واحد جمعوا في سقيفة بني ساعدة للتعيين الامام تردد حيث قال الانصار منا امير
منكم امير وما الطائفة التي ذكروا غير العباس واخوه علي ولم يدع احد علي محاجة الا كحاح وخاصتهم
وادعاء الاعزية والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطالبه كما قام به حين اقصى النوبة اليه وقال لعمر في
الحال الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي اول الاسهل وهم بالنبي اولى بهم فكيف نفعل احكام الله
وكيف يتم من لدن مسكر ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وخاطروا بنفوسهم وقتلوا الاقارب عشائر
في نصرة رسول الله وافامة شريعته وانفاذ امره واشاعة طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفن مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل بعضها واولياتها واماراتها بما اجتمعا القطع بعدم
مثل تلك النصوص وهي انها لو ثبتت عن نبي من الحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكلامه في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
ومحاجاته وعند اخره عن البعيد اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي
في الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله مد بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر لمن سئل النبي عن هذا الامر فيهم هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية بجميع الناس لا بنص من النبي ولقوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجمعت الامة على بيان ذلك لها فازال بالقياس المغبون
في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر لشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك هو الحاكم في البلد وليتها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا مولى المرأة ونحن هنا لان الآية بمعنى النصرة ونعم جميع المؤمنين
لقوله والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بافامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمصروف عن المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين على هذا ان يوجد الصفات
في غيره ويجب ان يمتنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى المحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ولا يتم دليل الشيعة والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على النصرة والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان الضمير فيها يعني المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة لئلا يلزم اجزاء
الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك هنا ترول الآية لو كان
في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الآية يثبت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما



كانت بعد النبي والاول بانه كان لولاية التصرف في امر المسلمين فوجوه النبي انهم مكابرة وصل الآية
الثانية كرر المال دون الحال لانه يستقيم في حق الله ثم في حق رسوله وابيه والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الثلاثة
الاخيرة بل وقول المفسرين ان الآية نزلت وفي على لا يقتضي اختصاصها واقتصاها عليه دعوى بعضا الاولى
فيه بنية على جبلوهم واكونها الامر ضمير يؤمنون والمراد بالعمل العطف بعضهم بعض يكونون في صلوتهم كالصلوة
اليهود حال يعني الركوع او بعضهم خاصة وقد ثبت بعد المتواتر بيانه ان النبي في يوم غدير خم اسم
موضع بينه مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد حجه من حجة الوداع وجمع الرجال وصعد عليها وقال خطيبا يا
معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده على يوم الشورى بعد ما حاول ذكره فضايله ولفظ المولى
قد ورد بمعنى المعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله ثم وما ويكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك السيد
امرها ومثله في الشعر كثير بالجملة استعمال المولى بمعنى المولى المالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام
العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم
التفضيل وانه لا يستعمل استعمالا وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى بطابق صدر الحديث يعني
قوله اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا جه للعدول عن الاول وهو ظاهر والسادس ظهوره وعدم احتمال
الباقي وجمع الناس لاجل سماعه وقد قال الله ثم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي انصار بعض
بالنصر والتولي المالكية لا يدبر امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو صحف الامامة وليس بانه غير متواتر بل
هو خبر واحد مقابلة الاجماع كيف وقد تواتر في صحف كثير من اهل الحديث ولم يقابله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد
الرواية فوض الجزاء في قوله اللهم والمن والاه بشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل يجب احتمال ذلك
كان في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظني قوله ثم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحمله
اكثر العوام وليكون ابلغ في افادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي وليسلم ان المراد بالمولى هو الاولى فان الدليل
على ان المراد هو الاولى بالتصرف السديد بل يجوز ان يراد الاولى الاختصاص بالقرب منه كما قال الله ثم
ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما قول الثلاثة نحن اولى باستادنا والاتباع نحن اولى بالطاعتنا ولا
يبعد ان الاولوية في التدبير والتصرف حيث لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاقنا
الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبل وبعد الحديث المتواتر بيانه ان المنزلة
اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها منزلة النبوة بقيت عامة
في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له وموليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة وربما مفترض لها



لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة فجوزه موجب بوناته واذ قد ترجح
النبوة لم يكن ذلك الا طريقا الى الامامة وأجيب بأنه غير منزل بل هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل
غاية الامر المفروض المصير الى العموم الاطلاقى وربما يدعى كونه معهودا معتادا كقولهم زيد والبحر الا استثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازل الائمة
ولم يثبت لعلى الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل الهرون الخلافة
والنص بطريق البساطة على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شريك له فى النبوة وقوله اخلفنى لا يدل استخلافا
بل مساعدة وتأكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت ولا على انتفائها بموت المستخلف
عرفا لانقضاء بل بما تكون عونا الى الحالة الكاملة فى الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتضرعون وفقا
امره لو بقى بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة فى حق على فينتفى ما يبنى عليها ويثبت ضدها وبعد الثبات
والتوالد لا دلالة على بقاء امامة الائمة الثلثة قبل على ولا استخلافه على المدينة فى غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فهم الا زمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة وأجيب بانه على تقدير تسليمه لا يدل على بقائه خليفة بعد موته فانه لا تلازم بين طاعته مع وقوع الاجماع على خلافه
وقوله صلى الله عليه وآله انت منى ورضوا خليفتى من بعدى وقاضى ديني يكفى الدال واجيب بانه خبر واحد
فى مقابلة الاجماع ونوصح لما خفى على الصحابة والتابعين والمهرة المفتين من المحدثين سيما على اولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفى خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره فالامامة بالمساواة
والامامة المفضول قبيح عقلا واجيب بمنع القدح والظهور المعجز يعنى الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اقامة
سبعين رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فقيل عنه فقال انه من كلام الجن اشكل عليه
مسئلة فأجيب عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب وردانه لما توجه الى صفين مع معاوية عطش عظيم
فامرهم ان يحفروا بقربه بئرا فوجدوا صخرة عظيمة يعجز عن حملها فنزل على عليه فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة
فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وردان جماعة من
الجن اراد وقوع الضرر بالنبى حين مسيره الى بنى المصطلق فحاربه على ومعه وقتل منهم جماعة كثيرة وقد
الشمس عند ذلك من الوقايع التى تظهر عند دعوى الامامة فيكون صادقا بمعنى انه مدعى الامامة وظهر على
وفق دعواه امور يخارق للعادة فيكون صادقا فى دعواه وأجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل الذى بكر ولو سلم
فلا نسلم ظهور تلك الامور فى مقام التحدى اراد ان يثبت امامته على غيره بان يبتدر صلوح خبره للامامة حتى
يثبت امامته ضرورة فذكر ادلة الامامة بتبنا ولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحدا اما الدلائل العامة
فنها ما اشار اليه لو سلم كونه غير فلا يصلح للامامة غيره فنعين هو وذلك لان النبى خبر يثبت لم يكن على
بالقاس التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر
ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله لا ينال عهدى الظالمين



جواب برهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان عهد الامر يتناول الناس في بدو الظلم والامامة ولا تحدث اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان يكونوا مع الصادقين مضمن الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان اصادقتهم المعصومون وغيرهم على عمومه فالمعصوم لدليل مخصوص الاتقان فالمامور بمتابعته انما هو على وأجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين لانه اولى الامر لا يكونون الا معصومين لان غير المعصوم لا يفرض امره على المسلمين الى غير المعصومين فيهم عقلاء غير معلوم غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا يصح وأجيب بمنع المقدمتين والاولى بمنع المقدمة الثانية غير صالح للامامة لظلمه بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه مرتبط بما تقدم من ظلمه بان القدم وما ما طاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلعم بخبر رواه هو وهو مخبر معاشر الانبياء لا نورث فانه كذبه صدقه وتخصيص الكتاب بما يجوز الخبر الواحد دون الآحاد وأجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب الذي هو ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلعم ان لو بكر فوق المتواتر فلا يصح كونه مرتبة يجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب قطعي الدلالة ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهو خبر بخبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الاعرابي اذ وجع اي اذ وجع النبي ذراعا لضب ظهر من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام وهذا رد ما عمر بعبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين انما رد عمر بعبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة وصيتها حين حضرت ان لا يصلي ابو بكر يدل على انه ظلم فاطمة وأجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فلا يدل على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي بكم بيان ذلك انه ان كان فاسدا فهو هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح لانتفاء العصمة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني فاذا لحق شيطاني بعيني فارساني فاعتزلوني وان بصيت حتى تبين وبيانه كما في المقدم من انه ان كان فاسدا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة وأجيب بانه على تقدير صحته فصدر التواضع وهضم النفس قد ورد في الحديث ان كل مولود لدته شيطان وقوله ان بصيت شرطيته لا يقتضي صدقها ووقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه بمعنى انها كانت فجاءة وبغتة غرطا لا عن تدبير وابتناء على اصل وأجيب بانا لا نعني انها كانت فجاءة وبغتة وانما نعني ان الحامل على التكاثر بظهر عهدها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجب لسبب الكلمة وكيف يصوب منه الصلح في امامة ابي بكر معها من رضا الغير في تقليمه وتوقف افادة البيعة لذلك ومن صبر ومن خليفته باستخلافه ومنها انه ترك عهده موثقا في الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فنهر هو وكنا لا ننازع اهله وأجيب بمنع

صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به السبب الذي للحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا وأجيب بانه لا يتم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعلي اما ومنها انه خالف الرسول في تولية عمر فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعده ما ولاه المضلات وأجاب بانا لا نسلم ان عمر عزل نفسه بالقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فانه قد يسمى عاملا فانه ليس من العزل في شيء وأيضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لو فعله النبي يكون مخالفة له وترك الاشياء عنا انما تكون مخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التقدم على ابي بكر وعمر وعثمان في ان ينفذ جيش اسامة فانه قال في مرض لله قضى فيه يجب تنفيذ جيش اسامة وكان الثلثة في جيش وقد جعلوا من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة منها بحيث لا يتولى على الامامة بعده وذلك النبي ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل علي امامه وأجيب بمنع صحة ذلك وعلى تسليم صحته فعلي لم يكن افضل منهم وهو افضل من اسامة بعد توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان علي افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة وأجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتولى عملا في زمانه صلعم وبعثه النبي الى مكة وقد اعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فجاء ليصلي بهم فلما رآه رجع فصلى هو بهم وأخذ سورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها في اهل مكة وأجيب بانا لا نسلم انه لم يتولى عملا فحجه النبي فانه تولاه على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه صلى خلفه وأيضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فه بعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا عقدوا المواثيق والعهود كانوا لا يحلون ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني عمه فجرى رسول الله على سنن بني عمهم ومنها انه لم يكن عالما بالاحكام حتى قطع يد سارق واحرق بالنار فجاة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا فقال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث للجدة سئل جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا الدليل واضح على قصوره علما فلم يصلح للامامة وأجيب بانه ان اريد بقصوره ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو ركيك هذا البس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة شاركوه في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة

على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو تم وقطع بها رسارق لعله من غلط المجال واضيف اليه لان اصل القطع كان باره ويحتمل ان كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راى اكثر الفقهاء. واما ان فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فلم يدر بها من المجتهدين احد يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من اطلاعها عليها ولهذا رجع عمر في بعض امهات الاولاد الى قول غيره وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لو صح ما ادعاه لما امضى عمر حيث قتل مالك بن نويره وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته المجال لها ولان لا تزوج بها من ليلته ورضاجها فاشار عليه عمر بقتله فاضاف الامر الى غيره بقوله الله على الكفار وانكر عليه في ذلك وقال لخالد لان ولي الامر لا قتلنك به وحاجته بانا لا نعلم انه وجب عليه الحد والقصاص فانه قد قيل انما قال ذلك انه ظن انه ما كان يحل له الردة وان تزوج بامراته في دار الحرب لا يمنع من ان المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل انما قال له ضللت ما كان يحل قتل بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت توبته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر ما ظنه بعض المجتهدين على بعض ومنها انه روى في بيت رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حجرة بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد رفع فيها بانه نهاها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حياته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عمر لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا منه حتى ولوا فاطمة عليها السلام فالفت جنبا واجيب بان ناخر على عمر بفعله ابي بكر لم يكن عن شفاء ومحال انه كان العهد وطرق امره وهذا اقتدى به وان عمر عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال اخبر هذه الامة بعد النبي ابو بكر ومنها انه رد شهادة الحسن لما ادعى ركوانه الصعب لابي بكر بعد البيعة لخطب الناس جاء الحسن يحبو عليها السلام وقال لها هذا مقام جدنا وابيك اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال لم يفتح ترك بيت فاطمة فلم اكشفه واجيب بانه لو ثبت الكشف عن الشفاء واما ما طاع عرفيها انه ارعد رجم امراة حاملا واخر حتى وضعت فهاء على وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني اظن مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالها ليولي ويذهب على ما ذكر من الحال الذي رجعنا كان بالغ الاسف على ترك المبالغة في البحث عنها لعلمها ما هو اقوى من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي حتى قبض فقال والله ما مات محمد ولا بد ان هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى قول الصديق حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فكان لم يسمع هذه الآية واجيب عنه بان قصده في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات الغفلة عن الخفيات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة قرأ على الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم

هام على وجهه بعضهم شاهدا لا يشهد على الشهام وفي قوله كان لم يسمع هذه الآية لا لة على ان سمعها وعلمها لكن تهاون عنها وجهل انه فهم من قوله ﷺ هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله لعله يستخلفهم في الارض انه يفتح الى الامام هذه الامور وظهورها عامة الظهور ومنها انه قال لكل انسان مع عرض الحدود في المحال الماضية من المعاملات في الصدقات وروى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق امرأته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا وقد اصل الله لكم في كتابه بقوله وان اتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول وأجيب بانه لو ثبت فمتى تجب ليدل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى المعاش وقد كان الناس تحدث عن عمر فعلى هذا التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ارض السواد والخمس وفرض ومنع فاطمة واهل البيت من حقهم ومنها انه قضى الحد بانه ضعيف ومنها انه فضل في القسمة والعطاء الآخرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله ﷺ انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يدعى فيه النسخ فانه مخالفة للمجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشوري بقتل الثواب فانه خالف النبي حيث لم يفرض بعين الامام الى ان اختار الناس ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاجتنا الشوري وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تخصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنص ومنها انه حرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالبت الميراث بعد ابيها وبين لابي بكر ذلك ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدث في امر المسلمين ما احدث فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة فظهر منه ما اخرجه باهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه النبي لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبددا في النفقة بحيث نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه فتموله وثروته مشهورة وانها اقاربه اموال خاصة مستحقة شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شركاء واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد

شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة فوعظ الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه
عمارا حتى صار بقتل وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجلب ابن ضرب ابن مسعود ان يتم فضل قبل انه اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم وكتاب الله طلب مصحفه رضي الله عنه فاين ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل مواعظه المانعة عليه لجلالة الصحابة فادبه عثمان لينفاد ولائم انه
مات من ذلك وحتى عمار كان ايضا ادبه انه وضع على بطنه اساء عليه الادب اغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الائمة وللامام التاديب اذا اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك كما لا اثم عليه لانه وقع من
ضرورة فعل ما هو جائز لكن ان ما ذكره لا اثم على الشبعة حيث دووا ان بعلجاء قتل اكثر التحاة فحرر فاذا
جاز القتل للمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى ضرب ابا ذر لانه قد يلجئه لتركه الشام اذ اصل الجفوة بعض
الناس منافق الشجعين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدنا شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات كما فعلت بنو امية وتشوش الاحوال فاسندعاه من الشام وكان اذا راى عثمان
قال يوم يجيء على نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالغة الى ما لا اثم عليه وان افضى ذلك الى الهلاك ثم قال فاما ان تكف واما ان
تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة فهذا هو معنى ما ذكر نفيها ومنها انه اسقط الفود عن عمر ومنها انه اسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب الفود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد
اسلم بعد ما اسر وفتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر وايضا عن الاول انا نمنع
وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامانة وعن الثاني انه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقيل ان يتبين فضوحه وآل الامر الى عزله فهذه هو ومنها انه خذل الصحابة حتى قتل وقال امير
المؤمنين على قتله الله ولم يدفع الى ذلك بعض ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلو لا علمهم
باستحقاقه لذلك لساغ لهم ان اخرضرب رسمها الخذلان وقول علي قتله الله بشعر ان قتله كان بحق وعند
دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوك طريقة رضي الله عنه وايجب عنه بان حديث
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عهد لو صح لكان قد منعهم انهم لا يدفنونه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
عموما وبعلي خصوصا ان يرضوا بمثل مظلوم ثم دارهم وزاد في جوارهم بستة امتار هو فات آنا الليل حيا
وقائما وما كفنا طول النهار وذكر اوصانا شقران رسول الله بالبقيع وبشره بالجنة واثنى عليه كيف يحذلونه وقد
كان من ذمهم وطول العمر في نصرتهم وعلو اساطينهم في الاسلام وخاصة الى دار السلم لكنه لما دان الباغي المحاربين
ولم يرض بما ولد الامر المداهنة مجانبا عن ارادة الدماء ورضا بسابوا القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وان كان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد
الثلثة والبيعة ويقول لو دعا بي اعبيت عن يد واحدة والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك لغض بني حفصة
وايجاب بان غيبته كانت بامر النبي صلى الله عليه وسلم فانه اقام به في البيعة مقام يده وعلى هذا فضل

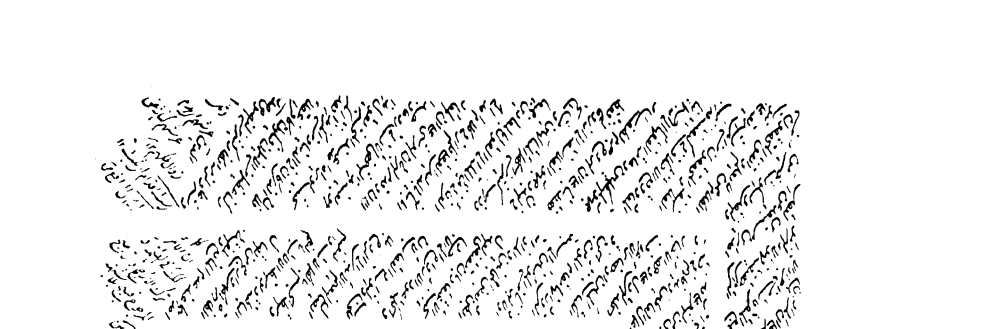
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبوة باجمعها ولم يسلم احد بعده في غزاة بدر وهي اول
حرب ظهر به المؤمنون لعلمهم وكثرة المشركين فضل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن سعيد ثم
العاص بن سعيد ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل بهذا حتى
قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع لرسوله بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي
طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل نصف نفر المشركين واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح وكسروا رباعيته وشجوه في وجهه حتى سقط في حفرة فاخذ علي بيده فاقامه وقال الا فتى
فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بارز في هذا اليوم ثمان من المشركين وقتل عمرو
عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه
من ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بيده وعقد له الحديفة لما رد عائما ثم الى البراز فجعل
المسلمي عنه كلما خلا علي بشيء فانه يرد اليه فقتله الله على يديه وانهزم جند بنفسه ليعلم في ذلك اليوم
اعظم الجراءة على اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لسرية علي
حين بعثه لقتال القتلين وفي غزاة خيبر واشتهر جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حضضهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فلم النبي الراية ابا بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر فصنع مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحب الله تعالى
ورسوله ويحبه الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار اخذ علي فضل يده ومد فتفل في عينه ودفع الراية اليه
فقتل رجالا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب فجاء علي الباب واقتلعه جعل جبرائيل على الخندق وعسكروا
وظنوا انهم انصرفوا اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان يقلعه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن قتله حتى
قتل سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين ففجأهم ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا جميعهم
ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث وابنه جعفر بن ابي سفيان بن الحرث وربيعة بن
حرث وعبد الله بن نبهان وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جزول وقتله علي فانهزم المشركون وادبروا
النبي وساروا العدو وقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنم المسلمون وغير ذلك من الوقايع
المأثورة والغزاة المشهورة التي نظمها ارباب السير فيكون على افضل لقولهم افضل الله المجاهدين على
القاعدين درجة ولانه اعلم لقوله حديث شد ملازمته للرسول له لانه صغره كان في حجره وفي كفره كان يخدمه
يغذوه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله وانذر عشيرتك الاقربين
انذرني واعنه اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال ملئ رسول الله الف

باب من العلم فافتح لي من كل باب الف باب ودخلت الصحابة البدو في اكثر الوقايع بعد علمهم وقال
البخاري ايضا كان علي واسند الفضل في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فانه تخرج المشايخ بنسبتهم اليه وابن العباس نبيل المفسرين
تلميذه وابو الاسود الدؤلي وتلميذه وارشاده ولتمهيد ذلك حيث قال والله لو كبرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت اية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم بكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليدل المراد بنفسه لانا احدا لا
يدعو نفسه كالابناء بنفسه والمراد بنسائه فاطمة والحسن والحسين لانهم الذين دعاهم فولدهم ابناؤنا وابناؤكم
ونساؤنا ونساؤكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غيره وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيرهم على بالاجماع
فتعين ان يكون علينا بهم وبتا دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة بدل على انه في غاية
الشفقة للمحبة بعلوم ولا لقائل ان يقول ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب
ولكن دعاءه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انزاد بقوته
وبقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى فيهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه فنزل فيه شانما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان زهد الناس بعد النبي لما توارثوا من اباهم عن اذناب الدنيا
مع قناعة عليها لانها ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت
لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير
وخطرك يسير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم
وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله زاذان دخلت عليه يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقال يا امير المؤمنين لو خبزته فقال اخفت
هذين الولدين بلذائذ بينهما وسمن وهذا نبئ الله ضرب على ولم يشاركه فيه غيره ولم يسل احد بعضو من وجهه
وكان نعلاه مرقعتين برقع فبصق بجلد ناره ويلبس الخرق وقال ان ابتدم فان فعل ما الملح والخل وان زاد
فبدبان الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا نادرا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واجعلوها
حتى وجه انه جهد مصارف كرشه البعير الطويل ان يحتويه وكان يحافظ على النوافل وكان يسرح بين النصول
من جيده وقت الصلوة ولا لتفاته بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه تعالى واسلمهم حتى ان
عبد الرحمن بن ملجم ضربه بالسيف على رأسه وهو في المحراب وهو ساجد فقال فزت ورب الكعبة
عدالته وثباته ولما حارب معاوية بسبب اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه

حملهم فنهرهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال اصحابهم عن بعض الرعية
فوجد لسيفه ما يغير عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى ينسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحد افي لين مزاحه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة
الاسير المربوط السيان الواقف على رأسه رافعهم بما يأتيه على ذلك ما روى ان النبي قال يعث يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء ولا افرق من هذه الامة وقد ثبت انه اكمل اسلاما على يد ابي بكر وما روى عن علي انه
كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبق الى الصلوة الا نبي الله وكان اول من شهد له
بذلك الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى
السابقون السابقون اولئك المقربون وذكر انه قال له على المنبر من شهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت
قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر واعظمهم لسانا على ما يشهد
بذلك كتاب نهج البلاغة وقال المبلغا وان كلامه دون كلام الخالق فوق كلام المخلوقين واسدهم ربا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله ولم يبنها لاحد في ذلك لصلابته في الحق والمحبة لاحظهم لكتاب الله تعالى
العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي
وهو تلميذ علي ولا خبار به بالغيب في ذلك كاخباره بقتل ذي الثدية وما لم يجده اصحابه بين الفصلين فالله
ما كذب فاعتبر الفصل حتى تجده وشق فيصدقه وجد على كفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يجذبها كلما طلع
ويرجع مع تركه واقال اجتمعنا ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال الله
يا عبد الله الازدي نفسان وجد القوم قد عبروا كنت واعز بها لله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال
يا فلان الازدي اثبت لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضمير وغيره بفضل نفسه شهر مضاء وقبل قدماه
خالد بن عوبطة بوادي القرى فلم يرث ولا يموت حتى يهوذ جيش ضلال اصاحب لواء حبيب بن غمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله ان لك لمحب وانا حبيب قال اما انك ان تحلها ولتحلنها فاقدر على هذا
الباب وامّا الباب الفضل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيبا صاحب
رايته فنظرا حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجاب دعائه فانه لما بعث شهر ثم غوى عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه قال اخي بين اصحابه
اتخذ علما خالفت فيه وجوب المحبة فانه من اولى الفرض ومحبة اولى الفرض واجب لقوله تعالى اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله وعلي حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل
على ذلك قوله تعالى من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلقه والى موسى في مناجاته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطاهر احد الى النبي طاهر مثلي

فلان

فقال اللهم انبي اجتخذت اليك حوض الكل معي فجاء علي عليه والكل والاحب الي الله ثم افضل وخير الناس وخير
الغداء وقد ذكرها وغيره من الاحاديث التي تقدم ذكر بعضها والانتفاء سنوكره فانه لم يكن بها الله فطال الامر
عن ابو بكر كان سلما مؤمنا بحلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة والكفرة لا انتفاع به بنفي انتفاع المسلمين
بالكثير من انتفاعهم بغيره بدليل على ذلك كثرة حروبه وقوة شوكة الاسلام به وتهيئه بالكلا لانتفاء به لهم
والمعاونة والشجاعة وحسن الحيل والبديهة كم بدا القوة وشدة البأس في الجاهلية مذكورة ان بهم رسول الله
وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك فاجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه وفضائله وانما الكلام
واختصاصها بالكرامات الا ترى ان الافضلية بمعنى زيادة الثواب الكرامة عند الله تحصل بمائتي عمل من الانفاق
الجائز مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ولا تالكتاب السنة والآثار والامارات على ذلك ما الكتاب فقوله
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر وقوله
الاكرم عند الله اتقاكم عند الله لفيكم ولا تعني الا الافضل الا الاكرم وليس المراد به علما لان المنبئ عنده
نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقول رسول الله بالذين من بعدك ابي بكر وعمر وقد دخل في الخطاب علي
فيكون ما مورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل والاستاذ الاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لا ابي بكر وعمر هما
كهولا اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما بغى لولد فيهم ابو
بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو اخي وصاحبي
في ديني صاحبي الغار وجب له الصحبة في الغار وخليفتي في امتي وقوله وابن مثل ابي بكر كذبني الناس وهو
صدقني وامنني وزوجني ابنته وجهز بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله ما لابد وما
حيز كان بعدي امام اتي بكر لمتي امام مزهو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما هو اني لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والمخبر بذلك ان الغالب من حال الكل الشين هو التفاضل
دون الساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس
احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر قال فسمى رجالا لو كان بعدي لكان عمر عن
عبد الله بن حذيفة اني النبي وابي بكر وعمر فقال هذا ان تسمع والبصر واما الا ثر فان عمر كنا نقول في زمن رسول الله
خير هذه الامة افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما نرى فيما ترك فقال ما اوصى رسول الله
حتى يوصي لكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فاما قوله
في امام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب تتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
والبلاد الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن خندود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم وقوة



امرهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى فاصر خراسان وقطع دولة العجم وقتل عترتهم الراسولي انتهى الثالث الاركان ومن رتب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقويم الضعفاء ومرامها منع مناطع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان لهذين الوزيرين والقوي وتجهيز جيوش المسلمين والاذان في نصرة الدين والمهاجرة بالحرمين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من الملائكة ونشر مناقبه كقوله صلى الله عليه وسلم في الجنة بغير حساب والنقل المتواتر على امامة الاحد عشر ولوجوب العصمة بانتفائها من غيرهم ووجودها للائمة منهم وذهاب الامامية الى ان الامام المحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا على بن ابي طالب الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من الثاني على من بعده وبروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين انه ابن هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة قائمهم قاتلهم وعن حذيفة قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا اثنا عشر يكون بعدكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سئلنا احدا عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشوق ناره بانه يجب الامام العصمة وضدها لئلا يصير معصوم اجماعا فتفيت العصمة لهم والازم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته والتجربان الكمالات النفسانية والبدنية اجتماعها متيسرة لكل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على العاقل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك حربي باعلى ولكاشك ان محارب رسول الله كافر ومحالفوه فسقة لان خطبة امامته واجبة واتباعه واجب فمخالفته يكون محالفة السبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصلى جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي لم يكونوا مخطئا ظاهرا بل يكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محاربو كل واحد من الخلفاء الراشدين ومخالفته فلا يخفى امتا ان كون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر خطأه لانه هو الحق المتعين لانه مجتهد والمخطئ في اجتهاده لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحدهما ممكن

الدوائل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه نوعه بعض الاوائل الى استحالته واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي ونقلي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين وايضا مثلين وايضا الصحيح قوله تعالى ولله الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع ووجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين لانه يخلق فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم

آخر مثل هذا العالم وكان فيه بعض العناصر الا بعد فان لم يطلب الممكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر الفسر انما وتجاوز عن الاولى انا لا نسلم ان لها كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلأ بينهما لم لا يجوز ان يكون ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها الاول لجواز ان يقتضي كل عالم مكانا مماثلا لمكان مماثل لما في الارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ويناكل عالم يقتضي محيط هذا العالم ولما لم تسند المنع بالسند المذكور لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم لجواز ان كانت مماثلة لها في الجسمية لا اختلاف لها بين عناصر العالمين بنافي تماثلها والوجه في الجواب ان شاء يقول لا نكوينه وجوب الخلأ واختلاف المقتضيات غير واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم وبقولهم الا فناء الفلاسفة الى امتناع قولها بانه قديم لما ثبت قدم امتناع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم يجوز ان يفنى مع ذلك يمنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود لان منع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والوجه في هذا المعنى اشار بقوله ولان الامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمنع فناؤه اصوعن سبب الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا وليس كذلك وقد تبين ذلك مستقصى في بحث ان العدم لا يعاد واما الثاني فلان الادلة السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله ان عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله ثم هو لا اول والآخر فوجه قطعهم انما يحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب العبر الى من المصور للطبيعة والوجه الذي اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وبناء لما لم يكلف النفوس كما في قصة ابرهيم عليه السلام اشارة الى جواب من اعتقد بوجوب ان القول بوقوع العدم بناء في القول بالمعاد لان اعاده المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان بقاء الاشكال في فعل المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يبنا وان العدم يتفرق الاجزاء ويتبادل المعاد مجموع تلك الاجزاء وانما يعاد المتفرق والذي يصح هذا التاويل قصة ابرهيم عليه السلام فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد بدعاء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول الا ان قام بذاته لم يكن ضدا ولذا ان القلم بالجوهر لا تفنيه الا الاولوية ولا استلزام انقلاب الحقايق او العكس ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يفني الفناء فيفنى بجميع الاجسام لكونه ضدا ومناقضا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمختار بطلان هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلثة دعاوي

احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفتقر الموجود ان حمل ابطال كل منها وجهاً عليحدة واما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجوداً وقد كان معدوماً قبل والا لم يكن ما فرضنا فانياً موجوداً اصلاً فرضه ولما الذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب والاول يقبل الوجود واما بسبب وجوده وحينئذ يستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولا يستلزم انقلاب الجهات او الثاني واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائماً بذاته كان جوهراً فلا يكون ضداً للجوهر وان كان قائماً بغيره فلابد وان يكون قائماً بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضاً ضداً للجوهر فلا يكون على التقديرين مناقياً للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفتقر الى الموجود فلان اعدام الموجود اهون من اعدام ذلك الموجود اياماً معه من الدخول في الوجود بل يحتاج هذا الى مزيد من ذلك لما اشعر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا انفناء الا لوجود واشار بقوله

لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وانما ذهب في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمحض ابطال هذا المذهب في قال فيه ابطاله واشار بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهراً او عرضاً فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الفرد الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطاً للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطاً للآخر من غير تفكر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطاً للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم اعتباراً ان يكون قائماً بذاته لا يكون في محل واعتباراً كونه عرضاً يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصول المحل في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة

ووجوب بقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانيين مع امكانهما ولا يجب اعادة فاضل المكلف اختلف في المعاد فالطبيعيون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد بعود الروح بعد موت البدن وتدبيره ويمكن اشارته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته وفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عليهم السلام وذهب طائفة الى فنائهما في المصانع على وجود المعاد وجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يحصل الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب اعادتهما للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ايصال الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالماً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وهذا الباب مبني على قاعدة

الفرس

التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلان بحسب العقل بالنسبة الى قدرة الله تعالى آيات كثيرة دالة على امكانه بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايجاب الانسان ان يجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كان اعظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف تنشرها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا تغيرت اذا العبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر بصدقه الصادق فيجب التصديق والايمان به واما قولنا انه ممكن لان المراد برجع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله لا يجب اعادة فواصل المكلف اشارة الى الجواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الآكل جزء بدنه الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو الحق او يعاد في كل واحد منهما وهو يخ لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح بحيث مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعم تقريره الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء الاصلي من الانسان لا يأكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواصل المكلف اذا كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها دوام الجوز مع الاخراق وتوالد البدن من غير توالد الى آخره اشارة الى استبعادات اخر للمنكرين للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو بعث المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو يخ وبانه يلزم توالد البدن من غير توالد وذلك عند البعثة وهو ممنوع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر لا في عالم الافلاك لانها لا تسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فيما بالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مع ان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات ويمتنع عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الجوز مع الاخراق وعدم شاهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب دائما الى البعض دائما يوجب التحريك بالغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات لا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان اخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث

المحذر فهو مسئلة طلبية لانفسها ودوام الحجة مع دوام الامر ان ممكن والتوالد انما ممكن كما في حق آدم عليه السلام
والقوى الجسمانية قد لا بقاء لها وكذا افعالها بواسطة ويستحق الثواب هو النفع المستحق الذي يحسن الفعل
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال المنعم مع قصد الى الرفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفضل
ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح شرط فضل الواجب وجوبا او وجوب
يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب اي بفعل الواجب لوجوبه او لوجوبه وجوبه والمندوب
كذلك او يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله لندبه او لوجوبه ندبه والمعتمد لا نترك
قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما
ذكرنا لم يستحق شيئا ولا ثواب بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب انما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة لزمها الله تعالى المكلفين لما في المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا تفضلا لا يصح الابتداء به اذ لو كان الابتداء به
لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن
انضاع حال المضرر مع قصد بفعل القبيح والاخلال بالواجب لكونه دالا على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة
السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب لما كان لقائل
ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان
اذا فعل الواجب بالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم
فيه وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار
الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب في ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح وذهب ابو الهذيل
البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف مع شكر المنعم الذي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصطلاة
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب
عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب القبيح لا يصدر من الله تعالى فعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب لقضاء العقل به مع الجهل بدليل آخر على بطلان هذا الذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكليف بوجب الحكم بان
التكليف ليس شكرا اول فيمنع ط ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به واجبا او
مندوبا او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقصود لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها
عن الفاعل يمنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب مع رفع الذم

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا الاستمرار في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به
اي اذا فرض لوجوبا او للوجوب او للندب او للندب والمدح ويجب ايضا ان الثواب يستحق بالتعظيم والعقاب بالاهانة بالعلم
الضروري استحقاقا مقارنا معه وجوبا ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المصنف واجيب عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
الاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف وجوبا والجواب ان هذا ذهب المعتزلة الى انه يجب
دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واجيب عليه بوجوه الاول انه دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يعتبر المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون من الطاف الواجب
والجواب اشار بقوله لانهما الى اللطف المذكور ان المدح والذم بالجزاء اذ لا وقت لا يحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب لعلم الثواب والعقاب لان دوام المعلول يستلزم دوام المعلول الآخر
والجواب اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثاني ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه لان العقاب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما
لما سبق فصل هذا البحث والجواب اشار بقوله وتحصل نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو نفع
حصول ضد الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه
ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان ناقصا لا
مزيد عليه والتفضل اذا كان خالصا من شائبة الاعراض والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب ناقصا لا من التفضل
والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص منهما اي من العوض والتفضل واما العقاب فلانه لو لم يكن خالصا
من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فرتكان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعلى درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا
يكون الثواب خالصا من الشوائب اجيب بان اهل النار يرون اهل الجنة في النعيم فيجب ان يتألموا بذلك فلا يكون نعيمهم
خالصا عن شوب فالثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الى من هو فوقه من مرتبته فلا يكون مغتما
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالتذكر الى حد انتفاء المشقة وعناتهم بالثواب يعني عن مشقة
تلك القبائح واهل النار ملجأون الى تلك القبائح فلا يتألمون بها فيكون نعيمهم خالصا عن الشوب ويجوز ان يقف
الثواب على شرط والا لأتيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يقف
على شرط واختاره المصنف واجيب عليه بانه لو لم يجز ان يقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وعده من غير
ان يصدق النبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وعده من غير
وان لم يصدق النبي والاحتياط لاستلزام الظلم والعقل يحكم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف اذا حبط ثواب المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوب المتقدم

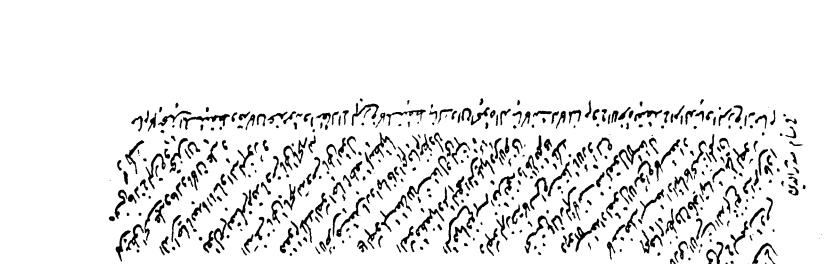
بطاعة المتاخرة ونفاه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وايا يكون مساويا للمزيد يصدق عنه احدهما والكل عند العقلاء ولقوله ﷺ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والانهاء برعيه واجب ثم القائلون بالاحباط والمكفين اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم يتناقى الاقل بالاكثر وينقى من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمطاردة ابطال المذهب على هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المساقطين مع التساوي تقرر الاولوية فهنا انا نسقط المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدهما من العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف فرضه او لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب وقد فرضنا انا نسقط خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فاذن نقدم اسقاط احدهما للآخر لو يسقط ايضا بالمعدم لاستحالة صيرورة المقدور في المعدم غائبا ومؤثرا او ان نقارنا لوجوده وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما وضعنا وجدا فعند ان العلة موجودة حال العدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين وايجاب كل واحد من العلتين تأثيرة الاستحقاق الناشئ عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب تجاذب قابلين الكاسر والمنكسر واحدا كما لو تجاذب في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثيرا ثم تحقيق على معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة والثواب ان الله لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويدل العقوبة على المعصية بقدرها ويرجح الجواب عن الصورة الاولى ايضا فانا اسقاط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة القادر في الجايع وغيرها والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب

والمعتمد عند العقلاء اتفاق المسلمين على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر الجاهل في الاجتهاد لله ورسوله الى المطر وعدم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله ﷺ وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله المجهود الطاقة من غير تقصير في عقل او ذهب الجاحظ الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور الجاحظ قالوا كفار عهد رسول الله ﷺ الذين قتلوا وحكم النبي ﷺ بخلوده في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد ذلك المجحود ومنهم من وقع على الشك بعد انقراض الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاصلاح فلم يهتدوا الى الحق فقد ورد لم ينقل عن احد قبل الجاحظ هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الكافرين من الدين وكذا اطفال المشركين بعد الاكثرين لدخولهم في العمومات وما روي ان النبي ﷺ قال لهم في النار بئس ضجيع عن عالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان مذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب او بالعكس وهو باطل وباسره لو سقط عذابه بلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة واحدة في آخر عمره لا يسقط عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات مما ورد دوام العقاب مخصوصا بالكافر السمعيات الى ان قال المعتزلة انها تدل على انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها مما وله اما يختص بالمؤمن او بمجاز الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فهو ممنوع والا فممنوع والعفو دافع لا رافع فجاز اسقاطه ولا ضرر على تارك المكلف فحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع اثبت ذلك لانه تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مدفوع كونه خلاف الظاهر من غير دليل ومخالف لاقاويل من يعتد به من المفسرين بالضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بانه لما دونه وكذا يعم كل واحد من المعاصي فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للمشيئة على ان يخصصها اخلا بالمقصد عن هو بل شان الشرك بل وعدم انتهائه في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة وقبل لزيادة المنافع وبطلان ما قدمناه فنحن نعول على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر الشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لبطلان المحالين ان شفاعته لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة المنافع لهو هو مستحق للثواب الدائم بطلان التالي بطلان الشفيع اعلى مرتبة من الشفوع له وهي المنافع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب قول المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال للظالمين ما لظالم من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة قوله والجواب ان نفي الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المحاسن لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي الكلام اشارة الى جواب استدلالهم بقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات مما لم يخصص بها الكفار وجعلها بين الادلة

على انا لانم العموم في الازمان والاحوال وان سوغ الكلام لعموم السالبة لجواز ان يكون المحمول ثابتا للاطلاق على بعض الاحوال والازمان هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب الخضوع والنصرة بما ينفي عن مرتكب الكبيرة وفعال وقيل اسقاط العقاب والحق ان الشفاعة فيها وبثوت الثاني لم يرد لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذهب الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والحق عند المحققين ان الشفاعة فيهما اي زيادة المنافع لهم وفي اسقاط العقاب عنهم اذ بشفع فلان لفلان اذا طلب لزيادة منافع واسقاط مضار اقول مع بعد وجه الاطلاق المذكور اعلم انه لا دوم كونها شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له مع ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقولهم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ الندم على المعصية لقبحها لا يتحقق عند ذلك العزم البتة على ما قد يخطر بالاذهان وايضا الندم الذي هو انعقال الضرر الذي هو العقاب المخوف منه ودفع الضرر واجب فيكون دفع بعض الضرر ايضا واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عندنا الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون الى الله توبة نصوحا وخوف ذلك وبندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها بدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغالب فكذلك بمعنى ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكل اخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب لما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان مما لا يعرض او لخوف النار ولم يكن توبة فلا يصح من البعض لما ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح واخلال فلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي علي الجبائي يصح التوبة من قبيح واحد عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وهو باطل بالاجماع المنقول ولا يتم القياس على الواجب الفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كما سياتي وعليه كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق وكذا

الجهة في التوبة وشرائطها وحقوق العباد وبيان كيفيتها



ماقال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن فغيبه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعا والوجه المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يمثل بها ويؤاخذ بها كما ينبر عليها وبطول المرور ويكثر تها ويقصر بقلتها والحجاب انما هو العبور على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم هوكالبرق الخاطف ومنهم من هوكالريح الهابة ومنهم من هوكالجواد ومنهم من هو يحبو رجلاه ويعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى انه سريع الحساب وقال صلى الله عليه وآله حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوه واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات مشتركة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما مخلوقتان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء عليهما السلام وسكناهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما بحضضان عليها من دون الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المعتزلة وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى اللعب بالدين والاستهزاء لاجماع المسلمين ثم لائل بوجود الجنة دون النار فنوردها شرحها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في وصف الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله واعتدنا لمن كذب بالجنة اعدت للكافرين وتبرز الجحيم للغاوين وحملها على المعبر عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور فنادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلافا لظاهر لا بعد اليه بالذهن قربه ومثل المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم بطل للاجماع على دوامها والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من آيات الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على فناء اهلها قبل ان يراد بهلاك كل شيء انه هالك عند انتفاء وجوده لامكانه في نفسه لضعف الوجود الامكاني في تحقق الهالك غير المعدم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم دائما بعد مرة كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء فقط وهذا لا ينافي فناءها لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون

عرضها عرضها بعينه لاحالا البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بشخصين بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على
ذلك كما بين ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقالوا الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي
تصدق وامافي الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم بمجيئه به ضرورة ففي تصديقا فيما علم
مفصلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرابيسي هو كلمتا الشهادة وقال
قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والمعتزلة وبعد الجبائي انه الطاعات وباسرها فرضها ونفلها وذهب
نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان وقال طائفة هو التصديق بكل ما في الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد
من قال قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكون الاول يعني التصديق بالقلب يجده لعين ايمانا
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان القلبي وهو التصديق القلبي
فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متضادان ولا يكون الشاك
بعض الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق للشاك
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق للشاعرة الآيات الدالة على محل القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان وما يجعل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن الآيات
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان منه وتؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا
الله هلا شققت قلبه واذا ثبت ان فعل القلب وجبان يكون عبادة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على الثاني مقدور يكون منفورا عنه معناه للعزى وكان على
الشارع ان يبين المقل بالموقف كما بين نقل الصلوة والزكوة واما لها ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا والواو ان التي لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظن ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا
مع ما يستجره والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم

بداهة الضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكفر
لحالتي عدم التصديق والتكذيب الى هذا اشار بقوله لما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين
واعتذارا للامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد
كذبه في ذلك ضمنيا فالمراد بالمنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في الخلاء وداس
او شد الزنار او لاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به وحينئذ لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت تلك الامور وغيرها من اكتساب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه وكذا الكفر مانعا لدخول فيه
قلنا لو سلم اجتماع التصديق الغير الجازم بالايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل مجرد وقوع
الشرع علامة التكذيب بحكم بكفر من ارتكبه ووجود التكذيب فيه وانتفاؤه التصديق عند الاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه مرخص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان والتفاوت
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو لغة فعل الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل لواجب وكذا النهي عن المنكر وهو لغة المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة
الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف قالا انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان الفائل قائلان
قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر فانه للوجوب السنة كقوله
لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولبسلطن الله شراركم على اخياركم فيدعو اخياركم فلا يستجاب
لهم ونحو ذلك والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجب شرعا بل
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى والتالي باطل اما الشرطية فبيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل فيه حقيقة وجه الوجوب ولو كانا
واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان
تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي

ونحو ولنا بترك الشرط الاخر ان يجوز في نظمه تاثير امره ونهيه وانتضائهما الى المقصد فاذا لم يظن انهما
يفضيان الى المقصد لا يجبان عليه والشرط الاخر يجوز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة
اليه ولا بالنسبة الى بعض احواله اذ لو انتفى هذا الظن لا يجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال
للكتاب السنة اما الكتاب فقولهم ولا يتجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقولهم من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس
اشهاد الاولين والاخرين وقولهم من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بها بستر الله ثم
ايضا قد علم من سيرته ص انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يجتنبها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية
لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لو لم يقم به الاخرون اثموا كلهم بتركه
هذا آخر ما تيسر لنا من شرح بديع الكلام والحمد لله الموفق على الاتمام

وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين

قد وقع الفراغ من تسويده في شهر

على يد افقر الناس كلهم الى

ابن عباس القرشي

عفى الله عنهما

بمحمد آمين